

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. VII, 2012

SUMARIO

Recepción y aceptación de artículos	9-10
EDITORIAL - PRESENTACIÓN.....	11-17

ESTUDIOS

I. La Filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca

GEORGINA RABASSÓ, <i>Las virtudes, fuerzas vivas del alma</i>	21-31
ISABEL MATA LÓPEZ, <i>Del dolor y otras pasiones: análisis hermenéutico de una inscripción hispanohebraica del siglo XII</i>	33-39
LAURA E. CORSO DE ESTRADA, <i>La exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica</i>	41-53
FRANCISCO BERTELLONI, <i>Las pasiones en la teoría política medieval. Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua</i>	55-70
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Las pasiones y las virtudes en el Cathecismo pequeno del obispo Diego Ortiz de Villegas (1457-1519)</i>	71-88
ANA ALEXANDRA MACEDO LIMA, <i>La melancolía en la Primeira y Segunda Centúrias de Curas Medicinaias de Amato Lusitano</i>	89-99
JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, <i>La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca</i>	101-119
MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, <i>‘Amantes amentes’ O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o Curso Jesuíta Conimbricense</i>	121-139
M ^a IDOYA ZORROZA Y GENARA CASTILLO, <i>Aflicción al interior del actuar humano. Comentarios salmantinos a Tomás de Aquino</i>	141-153
MARÍA MARTÍN GÓMEZ, <i>Bartolomé de Medina estudiante en la Universidad de Salamanca</i>	155-163

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ, <i>Una aproximación bibliográfica a Francisco Suárez como comentador de la Suma Teológica</i>	165-173
PAULA OLIVEIRA E SILVA, <i>A doutrina suareziana sobre a natureza paixões: antecedentes medievais e prenúncios de modernidade</i>	175-184
JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS, <i>Entre la transfiguración y la física de las pasiones (1616-1649)</i>	185-238
FÉLIX GONZÁLEZ ROMERO, <i>La rehabilitación del mundo emocional en la modernidad. Los predecesores de la ética cartesiana. El estoicismo moderno</i>	239-248
RAQUEL LÁZARO CANTERO, <i>Descartes y las Pasiones del Alma</i>	249-257
LUIS RODRÍGUEZ CAMARERO, <i>El valor y la génesis de las pasiones humanas en el último Descartes y en Spinoza</i>	259-270
DAVID JIMÉNEZ CASTAÑO, <i>La prioridad del placer sobre el deseo en la teoría de las pasiones de Thomas Hobbes: una explicación materialista, mecanicista y fisiológica</i>	271-280

II. Miscelánea

JOSÉ PABLO BLANCO CARRASCO, <i>Intentos de reforma y política social de la diócesis cauriense en tiempos de la Guerra de la Independencia española. El obispo Juan Álvarez de Castro</i>	283-313
MIGUEL ÁNGEL MARTÍN SÁNCHEZ, <i>La pedagogía de John Newman: Intelectualismo y universidad</i>	315-333
JOSÉ M ^a MORA MONTES, <i>La pasión erótica conyugal</i>	335-361
RAFAEL RAMIS-BARCELÓ, <i>La historiografía de la ética en la tradición aristotélica en Europa: Macintyre and Irwin</i>	363-384
IGNACIO VERDÚ BERGANZA, <i>La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona</i>	385-395

NOTAS Y COMENTARIOS

FRANCISCO LEÓN FLORIDO, <i>La cuestión in reparatione corruptae y el problema de la omnipotencia divina de Pedro Damián a Guillermo de Rimini</i>	397-419
FERNANDO MORENO CUADRO, <i>San Pedro de Alcántara y la transverberación teresiana en la estampa alemana del último Barroco</i>	421-432
JESÚS CARLOS RODRÍGUEZ ARROYO, <i>Convento de Santiago Del Azevo (Cáceres)</i>	433-449

DOCUMENTOS

PEDRO MANTAS ESPAÑA, <i>La “Conclusión” de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y Comentario</i>	451-474

BIBLIOGRAFÍA

Roberto HOFMEISTER PICH – Manuel LÁZARO PULIDO – Alfredo SANTIAGO CULLETON (Eds.), <i>Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias</i> . Jesús MORENO RAMOS, <i>La Dehesa de Abajo, de Paredes del Puerlo. De patrimonio concejil a dominio privado</i> . José Antônio de C. R. DE SOUZA (org. e coord.), <i>As relações de poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa</i> . Juan ESCÁMEZ SÁNCHEZ – Victoria VÁZQUEZ, <i>Educación para la igualdad de varones y mujeres de la violencia de género</i> . Ramon LLULL, <i>Arte de Derecho</i> . Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ – Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS – Benito MADARIAGA DE LA CAMPA, <i>La Institución Libre de Enseñanza y La Asociación para la Enseñanza de la Mujer</i> . Ana Isabel MARTÍN (ed.), <i>Medicina y filología. Estudios de léxico médico latino en la Edad Media</i> . José Francisco MEIRINHOS, <i>Metafísica do homem. Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)</i> . José Francisco MEIRINHOS, <i>Bibliotheca Manucripta Petri Hispani. Os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano</i> . Alessandro PALAZZO (ed.), <i>L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) Trento, 27-29 settembre 2010</i> . Rubén PERETÓ RIVAS (ed.), <i>Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media. Actas del Coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)</i> . Miguel ÁLVAREZ BARREDO, <i>El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos</i> . Manuel CLEMENTE, <i>1810 – 1910 – 2010. Datas e Desafios</i> . Francisco LÓPEZ BERMÚDEZ, <i>Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores de cambio global</i> . Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES, <i>Moral humana y misterio pascual. La esperanza del Hijo</i>	475-508
PRESENTACIÓN DE AUTORES	509-511
INTERCAMBIO DE REVISTAS	513-516
INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES	517-519

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. VII, 2012

CONTENTS

Reception and acceptance of articles	9-10
EDITORIAL - PRESENTATION	11-17
ARTICLES	
STUDIES	
<i>I. The philosophy of passions and the School of Salamanca</i>	
GEORGINA RABASSÓ, <i>The virtues, living forces of the soul</i>	21-31
ISABEL MATA LÓPEZ, <i>Pain and other passions: a hermeneutic analysis of a 12th-century hispanic-hebraic inscription</i>	33-39
LAURA E. CORSO DE ESTRADA, <i>‘Aquinas’ exegesis on the notion of Stoic pas- sion</i>	41-53
FRANCISCO BERTELLONI, <i>The passions in medieval political theory. St. Tho- mas Aquinas, Dante and Marsilius of Padua</i>	55-70
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Passions and virtues in the Cathecismo pequeno by the Bishop Diego Ortiz de Villegas (1457-1519)</i>	71-88
ANA ALEXANDRA MACEDO LIMA, <i>Melancholy during the Primeira y Segun- da Centúrias de Curas Mediciniais by Amato Lusitano</i>	89-99
JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, <i>Identifying Aristotelic sources in the Re- naissance and Baroque traditions</i>	101-119
MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, <i>‘Amantes amentes’ The role of memory in the anthropoly of passions. Curso Jesuíta Conimbricense</i>	121-139
M ^a IDOYA ZORROZA Y GENARA CASTILLO, <i>Inner affliction in human actions. Comentarios from Salamanca on Thomas Aquinas</i>	141-153
MARÍA MARTÍN GÓMEZ, <i>Bartolomé de Medina as student at the University of Salamanca</i>	155-163

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ, <i>A bibliographical approach to Francisco Suárez as a commentator on the Summa Theologica</i>	165-173
PAULA OLIVEIRA E SILVA, <i>Suárez's doctrine on the nature of passions: medieval precedents and the announcement of modernity</i>	175-184
JOSÉ LUIS FUERTES HERRERO, <i>Between the transfiguration and the physics of passions (1616-1649)</i>	185-238
FÉLIX GONZÁLEZ ROMERO, <i>The rehabilitation of the emotional World in modern times. The predecessors to carthesian ethics. Modern Stoicism</i>	239-248
RAQUEL LÁZARO CANTERO, <i>Descartes and the Passions of the Soul</i>	249-257
LUIS RODRÍGUEZ CAMARERO, <i>The value and origins of human passions according to the Spinoza and the late reflections of Descartes</i>	259-270
DAVID JIMÉNEZ CASTAÑO, <i>The priority of pleasure over desire according to the theory of passions by Thomas Hobbes: a materialistic, mechanistic and physiological explanation</i>	271-280

II. Miscellaneous

JOSÉ PABLO BLANCO CARRASCO, <i>Attempts at reform and social politics of the Diocese of Coria during the Spanish War of Independence. Bishop Juan Álvarez de Castro</i>	283-313
MIGUEL ÁNGEL MARTÍN SÁNCHEZ, <i>John Newman's pedagogy: intellectualism and university</i>	315-333
JOSÉ M ^a MORA MONTES, <i>Conjugal erotic passion</i>	335-361
RAFAEL RAMIS-BARCELÓ, <i>The historiography of ethics in the aristotelian tradition in Europe: Macintyre and Irwin</i>	363-384
IGNACIO VERDÚ BERGANZA, <i>Humility and the access to truth in the doctrine of St. Augustine</i>	385-395

NOTES AND COMMENTARIES

FRANCISCO LEÓN FLORIDO, <i>The question in reparatione corruptae and the problem of divine ominipotence from Peter Damian to William of Rimini</i>	397-419
PEDRO BARRADO FERNÁNDEZ, <i>The Bible, prayed and lived: lectio divina</i>	421-432
JESÚS CARLOS RODRÍGUEZ ARROYO, <i>Convent of Santiago Del Azevo (Cáceres)</i>	433-449

DOCUMENTS

PEDRO MANTAS ESPAÑA, <i>The “Conclusion” to the thesis of habilitation by Heidegger. Translation and commentary</i>	451-474

BIBLIOGRAPHY

Roberto HOFMEISTER PICH – Manuel LÁZARO PULIDO – Alfredo SANTIAGO CULLETON (Eds.), <i>Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias</i> . Jesús MORENO RAMOS, <i>La Dehesa de Abajo, de Paredes del Puerlo. De patrimonio concejil a dominio privado</i> . José Antônio de C. R. DE SOUZA (org. e coord.), <i>As relações de poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa</i> . Juan ESCÁMEZ SÁNCHEZ – Victoria VÁZQUEZ, <i>Educación para la igualdad de varones y mujeres de la violencia de género</i> . Ramon LLULL, <i>Arte de Derecho</i> . Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ – Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS – Benito MADARIAGA DE LA CAMPA, <i>La Institución Libre de Enseñanza y La Asociación para la Enseñanza de la Mujer</i> . Ana Isabel MARTÍN (ed.), <i>Medicina y filología. Estudios de léxico médico latino en la Edad Media</i> . José Francisco MEIRINHOS, <i>Metafísica do homem. Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)</i> . José Francisco MEIRINHOS, <i>Bibliotheca Manuscripta Petri Hispani. Os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano</i> . Alessandro PALAZZO (ed.), <i>L’antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) Trento, 27-29 settembre 2010</i> . Rubén PERETÓ RIVAS (ed.), <i>Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media. Actas del Coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)</i> . Miguel ÁLVAREZ BARREDO, <i>El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos</i> . Manuel CLEMENTE, <i>1810 – 1910 – 2010. Datas e Desafios</i> . Francisco LÓPEZ BERMÚDEZ, <i>Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores de cambio global</i> . Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES, <i>Moral humana y misterio pascual. La esperanza del Hijo</i>	475-508
PRESENTATION OF THE AUTHORS	509-511
JOURNAL EXCHANGES	513-516
INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS	517-519

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.

Francisco Bertelloni, *Las pasiones en la teoría política medieval. Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua* (recibido: 12/02/2012 – aceptado: 20/06/2012).

José Pablo Blanco Carrasco, *Intentos de reforma y política social de la diócesis caurien-se en tiempos de la Guerra de la Independencia española. El obispo Juan Álvarez de Castro* (recibido: 07/02/2012 – aceptado: 25/04/2012).

Mário Santiago de Carvalho, ‘*Amantes amentes*’ *O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o Curso Jesuíta Conimbricense* (recibido: 21/12/2011 – aceptado: 25/01/2012)

Laura E. Corso de Estrada, *La exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica* (recibido: 03/02/2012 – aceptado: 25/04/2012)

José Luis Fuertes Herreros, *Entre la transfiguración y la física de pasión (1616-1649)* (recibido: 17/12/2011 – aceptado: 25/01/2012)

José Ángel García Cuadrado, *La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca* (recibido: 09/02/2012 – aceptado: 25/04/2012)

Félix González Romero, *La rehabilitación del mundo emocional en la modernidad. Los predecesores de la ética cartesiana. El estoicismo moderno* (recibido: 15/02/2012 – aceptado: 25/04/2012)

David Jiménez Castaño, *La prioridad del placer sobre el deseo en la teoría de las pasiones de Thomas Hobbes: una explicación materialista, mecanicista y fisiológica* (recibido: 05/12/2011 – aceptado: 25/04/2012)

- Raquel Lázaro Cantero, *Descartes y las Pasiones del Alma* (recibido: 18/01/2012 – aceptado: 25/04/2012)
- Manuel Lázaro Pulido, *Las pasiones y las virtudes en el Cathecismo pequeno del obispo Diego Ortiz de Villegas (1457-1519)* (recibido: 05/10/2011 – aceptado: 25/01/2012).
- Francisco León Florido, *La cuestión in reparatione corruptae y el problema de la omnipotencia divina de Pedro Damián a Guillermo de Rimini* (recibido: 15/09/2011 – aceptado: 25/01/2012).
- Ana Alexandra Macedo Lima, *La melancolía en la Primeira y Segunda Centúrias de Curas Mediciniais de Amato Lusitano* (recibido: 18/10/2011 – aceptado: 25/01/2012).
- Pedro Mantas España, *La “Conclusión” de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y Comentario* (recibido: 12/03/2011 – aceptado: 25/04/2012).
- María Martín Gómez, *Bartolomé de Medina estudiante en la Universidad de Salamanca* (recibido: 25/12/2011 – aceptado: 25/01/2012).
- Miguel Ángel Martín Sánchez, *La pedagogía de John Newman: Intelectualismo y universidad* (recibido: 20/11/2011 – aceptado: 25/01/2012).
- Isabel Mata López, *Del dolor y otras pasiones: análisis hermenéutico de una inscripción hispanohebraica del siglo XII* (recibido: 20/21/2012 – aceptado: 25/04/2012).
- José M^a Mora Montes, *La pasión erótica conyugal universidad* (recibido: 09/09/2011 – aceptado: 25/01/2012).
- Fernando Moreno Cuadro, *San Pedro de Alcántara y la transverberación teresiana en la stampa alemana del último Barroco* (recibido: 13/03/2011 – aceptado: 25/01/2012).
- Ángel Poncela González, *Una aproximación bibliográfica a Francisco Suárez como comentador de la Suma Teológica* (recibido: 17/12/2011 – aceptado: 25/01/2012).
- Rafael Ramis-Barceló, *La historiografía de la ética en la tradición aristotélica en Europa: Macintyre and Irwin universidad* (recibido: 15/10/2011 – aceptado: 25/01/2012).
- Georgina Rabassó, *Las virtudes, fuerzas vivas del alma* (recibido: 17/01/2012 – aceptado: 25/04/2012).
- Jesús Carlos Rodríguez Arroyo, *Convento de Santiago Del Azevo (Cáceres)* (recibido: 10/03/2012 – aceptado: 25/04/2012).
- Luis Rodríguez Camarero, *El valor y la génesis de las pasiones humanas en el último Descartes y en Spinoza* (recibido: 13/01/2012 – aceptado: 25/04/2012).
- Paula Oliveira e Silva, *A doutrina suareziana sobre a natureza paixões: antecedentes medievais e prenúncios de modernidade* (recibido: 03/02/2012 – aceptado: 25/04/2012).
- Ignacio Verdú Berganza, *La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona* (recibido: 13/08/2011 – aceptado: 25/01/2012).
- M^a Idoya Zorroza y Genara Castillo, *Aflicción al interior del actuar humano. Comentarios salmantinos a Tomás de Aquino* (recibido: 15/03/2012 – aceptado: 25/04/2012).

EDITORIAL - PRESENTACIÓN

I

La revista *Cauriensia* tiene como uno de sus objetivos fundamentales fomentar el intercambio de información, estudios y resultados de investigación, toda vez que la Institución que la sustenta, el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres, Centro afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, tiene el convencimiento de la necesidad de la búsqueda de la excelencia académica e investigadora. Por eso el Instituto Teológico de Cáceres a través de su Servicio de Publicaciones y especialmente, de su revista *Cauriensia*, apoya eventos, sean Seminarios, o Congresos... que fomenten áreas de estudio en el ámbito de las Ciencias Eclesiásticas, con el fin de compartir los conocimientos y servir de medio de transmisión y transferencia de los mismos, cumpliendo así con su función intelectual, académica, docente, de investigación y también eclesial (pastoral). El presente número tampoco podía faltar a una cita de este tipo. En este caso, la ocasión ha tenido lugar en Salamanca, en una acción conjunta con la Universidad de Salamanca, quien organizó el I Seminario de investigación, vinculado al Proyecto *La Filosofía de las Pasiones en la Escuela de Salamanca*, titulado “*Scholastica Salmanticensis*: De las pasiones y de las virtudes” (Proyecto de investigación financiado por la Junta de Castilla y León – BOCYL 29/03/2011, 2010-2013 – Referencia Proyecto: SA378A11-1), que se celebró en la ciudad del Tormes, en la Sala de Comisiones del aulario de la Facultad de Filosofía de dicha Universidad, los días 15 y 16 de diciembre de 2011.

De este modo, la sección de estudios del presente volumen de la revista *Cauriensia* parte de este acontecimiento, pero no se queda allí. A partir de la ocasión que brinda que en un momento y espacio determinado se junten varias personas alrededor de un tema para ser discutido, este pensamiento se hace más universal cuando se abre a otros autores significativos que pueden enriquecer

la reflexión de forma que el resultado escrito adquiriera su vida propia. La unión de este esfuerzo se puede visualizar institucionalmente a través de las personas implicadas en este proyecto y las instituciones que representan, tanto de España como de otros países.

El tema de las pasiones y de las virtudes es uno de los lugares fundamentales dentro del estudio de la filosofía que tiene su origen coincidente con la misma pregunta filosófica y cuya investigación acompaña a la propia reflexión sobre qué es la filosofía y el lugar que ocupa en el mundo de los hombres. Además, en esta simbiosis con la vida de los seres humanos en general y el pensamiento filosófico en particular, dicha reflexión se convierte en el termómetro de la temperie humana y del contexto intelectual que se hace presente cada vez que el hombre se cuestiona sobre las virtudes que alimentan su vida de forma particular y social, y los instrumentos de su “humanidad” con los que determina su acción y reflexión virtuosa, en un debate sobre las facultades, en el que la *pasión* juega un papel de visualización antropológica de gran calado, toda vez que en su interior esconde apuestas metafísicas. Efectivamente la pregunta por la virtud acarrea siempre la cuestión sobre la referencia última que esta constituye en la sociedad y la vida de los hombres en común. Es cierto que el desarrollo en la Edad Media de éticas de corte más teocéntrico (algunas de forma explícitamente de naturaleza legal teocéntrica, otras de forma intelectual y emotivamente teocéntricas) parecería que exaltarán la cuestión entre la relación vertical del hombre, en la adquisición de una virtudes dadas por Dios y realizadas por el hombre (en su entendimiento y voluntad) de forma totalmente ajena a la cuestión Helénica; pero esto no sería del todo cierto, si reparamos en la forma en el que el lenguaje vierte siempre a la referencia. De modo que la entrada en la esfera intelectual de una referencia capaz de mostrar la verdad desde la palabra dada, respecto a otra nacida de la interpretación de la palabra susurrada (por las musas) “en verdad o con pretensión de verdad”, influye en la forma concreta de entender la capacidad humana para encontrar la referencia de la virtud y su materialización concreta y la relación entre quien constituye la referencia y la interpreta (de forma oral o escrita). Pero, en todo caso, es, precisamente, este cuestionamiento el que va constituyendo la misma pregunta filosófica en el contexto de su propia forma de decir las cosas (y con otras formas de establecer las formas culturales, que no son sino las estrategias intelectuales en las que construimos nuestras vidas humanas, es decir, individuales y colectivas). En este contexto puede ser útil utilizar un *momento* concreto (entendemos la “Escuela de Salamanca” como un momento en el sentido de un lugar de construcción de la narración de la filosofía y la teología que constituyen Europa) y reflexionar con diversas propuestas, de forma que podamos vislumbrar las coordenadas sincrónicas y diacrónicas de este *momento* (Escuela de

Salamanca) en una de sus cuestiones fundamentales, y, en ello, universalizantes, algo en el que la propia Escuela de Salamanca constituye “su historia” en la historia del pensamiento que le rodea en el tiempo (de la Edad Media a la Edad Moderna) y en el espacio intelectual (en autores que viven y enseñan en Salamanca, que han estudiado, pero han desarrollado su vida fuera de la Universidad salmantina, en autores que tuvieron las referencias y ecos de la doctrina de dicha universidad, o en filósofos decididos a construir nuevos paradigmas de transición de los que se construyen en un momento dado, ese que conocemos como Escuela de Salamanca en su acepción más concreta).

Desde un punto de vista más histórico (e historiográfico) vemos que hasta finales del siglo XVI se estuvo tratando en las Escuelas y Universidades el problema de las pasiones y de las virtudes con una finura y rigor admirable, con comentarios a Aristóteles y, principalmente, al *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo y a la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Ambos conceptos eran parte importante del discurso teológico de los saberes tanto desde una perspectiva teórica como práctica. La progresiva recuperación que se fue haciendo de la tradición clásica, sobre todo del Filósofo en el siglo XV, fue posibilitando una mirada y comprensión más rica, a la par que autónoma, de los mismos. Los propios Estatutos de la Universidad de Salamanca así lo fueron recogiendo para sus distintas facultades, en especial de Artes y Teología, como expresión de un mandato constitucional (1411) que fue configurando la Escuela de Salamanca. Esta tradición filosófica en toda su diversa y plural riqueza, a través de modelos y sensibilidades distintas en el tratamiento de las pasiones y de las virtudes es objeto de los estudios que presentamos de modo que sirvan para comprender mejor la transición hacia la filosofía moderna que comienza a elaborar otros discursos y modelos en la segunda mitad del siglo XVI, algunos de los cuales también serán presentados.

Aunque el seminario que animó la publicación en cuestión se titulaba: *La Filosofía de las Pasiones en la Escuela de Salamanca: “Scholastica Salmanticaensis: De las pasiones y de las virtudes”*, la amplitud de los estudios, la universalización del mensaje en autores y temáticas, hacen que más que tratarse de un estudio concreto sobre una temática en la Escuela de Salamanca, hayamos optado por una presentación temática a partir de la Escuela de Salamanca. Es decir el estudio de diversas perspectivas en torno a la temática, teniendo siempre como referencia lo que en la Escuela de Salamanca se fue dando, de forma que puedan establecerse por parte del lector las precisas conclusiones. De ahí que la sección se titule *La Filosofía de las Pasiones y la Escuela de Salamanca*. Los estudios que presentamos pretenden cubrir estudios en torno a los conceptos filosóficos de pasión y de virtud y su ámbito de problemas, sus antecedentes

medievales y el contexto en la Escuela de Salamanca, así como los nuevos enfoques y discursos que sobre las mismas inicia la Modernidad filosófica.

Dentro de la temporalidad medieval iniciamos el recorrido por una autora que cada vez va ganando más peso por su potencialidad filosófica dentro de lo que es el contexto monástico femenino. Las pasiones son básicas en la religiosidad y Hildegarda de Bingen encarna, sin duda, un análisis filosófico-teológico desde la analogía simbólica. Este es el tema que centra el estudio de Georgina Rabassó (Universidad de Barcelona), *Las virtudes, fuerzas vivas del alma*. Por su parte, Isabel Mata López (Universidad de Salamanca) en *Del dolor y otras pasiones: análisis hermenéutico de una inscripción hispanohebraica del siglo XII* atiende al mundo hispano-hebreo bajomedieval y la influencia de los factores fisiológicos y cognitivos a través del análisis de una inscripción funeraria. La investigadora (Conicet) y profesora (Universidad Católica Argentina) Laura E. Corso de Estrada examina la exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica. Desde un análisis de las obras del Angélico la autora presenta en su estudio *La exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica*, el contexto filosófico de la tradición estoica de las pasiones (en el estoicismo) y más inmediato (en Guillermo de Auxerre y Felipe Canciller). El tema de las pasiones no es solo de corte antropológico-intimista, sino que como sucede desde el inicio de la reflexión filosófica, el microcosmos humano es el laboratorio proyectivo del acontecer social y político. En este sentido, el sugerente artículo del conocido profesor de la Universidad de Buenos Aires, Francisco Bertelloni, titulado *Las pasiones en la teoría política medieval. Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua* trata sobre la relación de las pasiones con la teoría política en el tiempo que va del siglo XIII al XIV a través de los textos de tres significativos autores: el *De Regno* de Tomás de Aquino, el *De Monarchia* de Dante y el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua.

A este bloque de filosofía medieval le sigue otro del periodo que configurará definitivamente el mundo moderno: se trata de la época que va del Humanismo hasta el Barroco. Es el momento de creación de la Escuela de Salamanca, una época de lectura hermenéutica más creativa de lo que pudiera imaginarse de la tradición medieval, y un momento privilegiado de concentración de esfuerzos que atraviesan diferentes contextos peninsulares (tanto del reino de Portugal como el de España) y formatos (o soportes) intelectuales que se configuran en torno al pulso (y el impulso) de la Universidad de Salamanca, como termómetro del quehacer intelectual. De esta forma los estudios de Manuel Lázaro Pulido (Universidade do Porto): *Las pasiones y las virtudes en el Cathecismo pequeno del obispo Diego Ortiz de Villegas (1457-1519)* y Ana Alexandra Macedo Lima (Universidade do Porto): *La melancolía en la Primeira y Segunda Centúrias de Curas Mediciniais de Amato Lusitano*, anali-

zan literaturas limítrofes y complementarias a la filosofía como son la literatura pastoral-catequética y medicinal. Por su parte, el profesor de la Universidad de Navarra, José Ángel García Cuadrado, *La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca*, se aproxima de forma decidida al contexto académico salmantino, como lo realiza la también profesora de la misma universidad M^a Idoia Zorroza y Genara Castillo (de la Universidad de Piura) en el estudio titulado *Aflicción al interior del actuar humano. Comentarios salmantinos a Tomás de Aquino*. Por su parte María Martín Gómez (Universidad de Salamanca) aterriza en la figura del profesor de dicha universidad salmantina: *Bartolomé de Medina estudiante en la Universidad de Salamanca*. La configuración de la interpretación de la tradición filosófico-teológica de la Segunda Escolástica que conoce en la llamada Escuela de Salamanca un punto central, va extendiéndose y abriendo sus fronteras geográficas y temporales a las instituciones del nuevo Orbe católico especialmente en la institución de la Compañía de Jesús. Nuevos Colegios e impulsos universitarios favorecen la extensión del Comentario y la circulación de talentos (alumnos y profesores), realizando así un enriquecimiento conceptual del tema de las pasiones. Los artículos del prestigioso profesor de la Universidade de Coimbra, Mário Santiago de Carvalho: *'Amantes amentes' O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o Curso Jesuíta Conimbricense*, de Ángel Poncela González (Universidad de Salamanca): *Una aproximación bibliográfica a Francisco Suárez como comentador de la Suma Teológica* y de la profesora e investigadora de la Universidade de Porto, Paula Oliveira e Silva titulado *A doutrina suareziana sobre a natureza paixões: antecedentes medievais e prenúncios de modernidade* dan buena cuenta de esta circunstancia de apertura que apunta en la dirección del cambio de paradigma filosófico. Una transformación que siendo brusca no es abrupta o mejor discontinua. Un salto filosófico que fundamenta la Modernidad, pero que se fundamenta en un pensamiento que siendo tradicional siempre demostró su dinamismo interno. El estudio del catedrático de filosofía de la Universidad de Salamanca, José Luis Fuertes Herreros, *Entre la transfiguración y la física de las pasiones (1616-1649)* supone la clave de bóveda de los estudios presentados, mostrando el tránsito que va de la transfiguración de las pasiones a la física de las mismas, en lo que será la filosofía moderna.

Filosofía moderna que está representada en este número por los estudios sobre la nueva hermenéutica de las fuentes clásicas por parte de Félix González Romero de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid en *La rehabilitación del mundo emocional en la modernidad. Los predecesores de la ética cartesiana. El estoicismo moderno*; del tratamiento cartesiano en *Descartes y las Pasiones del Alma* realizado por la profesora de la Universidad de Navarra Raquel Lázaro Cantero; el estudio comparativo en el racionalismo que nos pro-

pone Luis Rodríguez Camarero (Universidad de Santiago de Compostela) en el estudio *El valor y la génesis de las pasiones humanas en el último Descartes y en Spinoza*; para terminar con una presentación de las pasiones en Thomas Hobbes por parte de David Jiménez Castaño de la Universidad de Salamanca con el artículo: *La prioridad del placer sobre el deseo en la teoría de las pasiones de Thomas Hobbes: una explicación materialista, mecanicista y fisiológica*.

Desde el Consejo de Redacción de la revista *Cauriensia* pensamos que el conjunto variado de los estudios en el tiempo, y el espacio muestran la variedad conceptual del tema de las pasiones. El hecho de sin ser sistemático, presentar una línea de progresión en un contexto variado, pero uniforme a partir del *topos* de la Escuela de Salamanca como síntesis de este dinamismo, presentan al lector una unidad que merece un tratamiento diferenciado en la Sección de Estudios de la Revista. Espero que pueda contribuir a entender mejor los fundamentos filosóficos y teológicos de nuestra cultura europea asentada en la interpretación medieval del pensamiento filosófico clásico.

II

Como en todos los volúmenes de *Cauriensia*, más allá de estudios orientados a una temática determinada, damos lugar a otros tipos de reflexiones que interesan al campo de las Ciencias Eclesiásticas. Nos interesa de forma especial incluir estudios referentes a la diócesis de Coria-Cáceres: su patrimonio cultural, artístico, su historia civil y eclesiástica, los episodios que han construido y construyen la vida real del Pueblo de Dios diocesano y de las gentes de Cáceres y Extremadura, que son nuestro contexto vital (civil y eclesial) más próximo. En el presente volumen esta necesidad la cubre el estudio del profesor de Historia de la Universidad de Extremadura José Pablo Blanco Carrasco, quien ya había colaborado con la diócesis en torno al Centenario de la muerte del Obispo D. Juan Álvarez de Castro en el libro que el Servicio de Publicaciones de la Diócesis de Coria-Cáceres y el Instituto Teológico de Cáceres publicaron en 2010 (M. Lázaro Pulido – J. Moreno Ramos (eds.), *Mons. Juan Álvarez de Castro y Muñoz. Obispo de Coria (1790-1809)*). De nuevo retoma la senda de investigación del citado prelado en el artículo titulado *Intentos de reforma y política social de la diócesis cauriense en tiempos de la Guerra de la Independencia española. El obispo Juan Álvarez de Castro* en el que presenta y analiza los principales rasgos de su política y su pensamiento. De tema diocesano también contamos con el estudio (de la sección Notas y Comentarios) realizado por Jesús Carlos Rodríguez Arroyo sobre el *Convento de Santiago Del Azevo (Cáceres)*.

Otro profesor de la Universidad de Extremadura, en este caso de Historia de la educación da un salto en la temática presentando un tema más universal, a través de uno de los hombres más interesantes del siglo XIX, buceando en sus planteamientos educativos encuadrados en el movimiento de la pedagogía católica, así como su influencia en el Movimiento de Oxford, su intelectualismo y reflexiones sobre la fe, la razón y la educación, y su participación y planteamiento de la Universidad Católica de Irlanda: *La pedagogía de John Newman: Intelectualismo y universidad*. En fin, el apartado de Miscelánea muestra la diversidad de su epígrafe en temáticas diversas como son el tratamiento del amor desde una perspectiva psiquiátrica y psicológica, que presenta el director del C.O.F. José M^a Mora Montes en *La pasión erótica conyugal*; la reflexión moral y ética en el estudio del profesor de la Universidad de las Illes Balears, Rafael Ramis-Barceló, titulado *La historiografía de la ética en la tradición aristotélica en Europa: Macintyre and Irwin*; y una preciosa reflexión sobre y desde el pensamiento del siempre sugerente y actual san Agustín, realizada por el profesor de la Universidad Pontificia de Comillas, Ignacio Verdú Berganza titulada *La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona*.

Termina el presente volumen con dos interesantes estudios nacidos de la filosofía medieval y la historia del arte presentados por los profesores Francisco León Florido (Universidad Complutense de Madrid) y Fernando Moreno Cuadro (Universidad de Córdoba) que en la sección Notas y Comentarios escriben respectivamente los artículos titulados: *La cuestión in reparatione corruptae y el problema de la omnipotencia divina de Pedro Damiano a Guillermo de Rimini* y *San Pedro de Alcántara y la transverberación teresiana en la stampa alemana del último Barroco*. Por último la sección Documentos presenta una traducción de un texto de Heidegger realizada por el profesor de la Universidad de Córdoba Pedro Mantas España: *La "Conclusión" de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y Comentario*.

Hemos estado tentados en desentrañar los estudios en esta introducción, pero es momento para el lector de elegir y leer aquello que crea de interés. La revista *Cauriensia* entre tanto sigue con su compromiso por la calidad. En este año hemos sido introducidos en ATLA y a partir del año 2013 *Cauriensia* estará indexada en SCOPUS. Agradecemos a todos los colaboradores el hacer posible, por la calidad de sus trabajos y su esfuerzo investigador, estos éxitos editoriales. Saludos y buena lectura.

MANUEL LÁZARO PULIDO
Director de *Caurensia*

ESTUDIOS

I. LA FILOSOFÍA DE LAS PASIONES Y LA ESCUELA DE SALAMANCA

LAS VIRTUDES, FUERZAS VIVAS DEL ALMA EN HILDEGARDA DE BINGEN

GEORGINA RABASSÓ
Universidad de Barcelona

RESUMEN

Pese al papel preponderante que el tema de las virtudes juega en la obra de Hildegarda de Bingen, éste no ha sido aún suficientemente analizado en relación con su concepción del ser humano como centro de la creación y del universo. Haciéndose eco de la caracterización de las virtudes en el contexto monástico benedictino y cisterciense, la autora desarrolla una analogía entre las virtudes que orientan al alma humana hacia la salvación y las fuerzas vivas que dinamizan el universo. El análisis interpretativo de pasajes destacados de su corpus pone de manifiesto una reflexión innovadora en torno a las virtudes como fuerzas morales de dimensión cósmica, mediadoras de una “*renouatio*” en el alma.

Palabras clave: Hildegarda de Bingen, virtudes, humildad, caridad, alma, cosmología.

ABSTRACT

Despite the main role which the subject of the virtues plays in Hildegard of Bingen's work, it has not yet been sufficiently analysed in relation to her conception of the human being as the centre of the creation and the universe. Echoing the characterization of the virtues in the context of Benedictine and Cistercian monasticism, the author develops an analogy between the virtues which direct the human soul along the road toward salvation and the living forces which move the universe. An interpretative analysis of some outstanding passages of her corpus shows a innovative reflection on the virtues both as moral and cosmic forces, mediators of a “*renouatio*” in the soul.

Keywords: Hildegard of Bingen, virtues, soul, humility, charity, cosmology.

I. “MAGISTRA” DE VIRTUDES

La temática de las virtudes interpelaba a Hildegarda de Bingen (1098-1179) debido a las funciones de “magistra” y “pia mater” que desempeñó en el cenobio benedictino de Rupertsberg¹. En cuanto tal se dedicaba a la formación intelectual y espiritual de las monjas de su comunidad, si bien la difusión de su obra junto con sus epístolas y prédicas hicieron extensivo su magisterio a un amplio estrato de la sociedad. Se podría decir, de hecho, que la finalidad de su escritura era orientar al alma de quien la leyera en el camino hacia la salvación, una idea que contiene ya el título de su primera obra, *Sciuias*, acrónimo cuyo significado es “conoce los caminos”².

La autoría de Hildegarda de Bingen comprende, además del *Sciuias*, otros dos libros de visiones titulados *Liber uite meritum*³ y *Liber diuinorum operum*⁴. Casi la totalidad de su corpus fue compilado tras su muerte en el “*Riesencodex*”⁵, un manuscrito que contiene también parte de su extenso epistolario⁶ y diversas obras menores, así como las composiciones musicales *Ordo Virutum* y *Symphonia armonie celestium reuelationum*⁷. Por otro lado, su *Liber subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum*, un compendio sobre las propiedades de los vegetales, animales y minerales, conocido también como *Physica*, se encuentra únicamente en códices posteriores⁸.

La actividad de Hildegarda como escritora fue muy prolífica y, desde sus inicios, se encontraba vinculada al fenómeno de las visiones. Según afirma, esa

1 Hacia 1150 Hildegarda fundó este monasterio, situado a orillas del Rin y del Nahe en Bingen, el cual dependía de la abadía de Disibodenberg, en la que la autora había sido enclaustrada en 1112. Hacia 1165 fundó un segundo monasterio en Eibingen.

2 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Sciuias*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (= CCCM) 43-43A, ed. A. FÜHRKÖTTER – A. CARLEVARIS, Turnhout, Brepols, 1978. En adelante, *Sciuias*. Existe trad. esp.: HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias. Conoce los caminos*, trad. A. CASTRO – M. CASTRO, Madrid, Trotta, 1999.

3 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber uite meritum*, CCCM 90, ed. A. CARLEVARIS, Turnhout, Brepols, 1995. En adelante, *LVM*.

4 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber diuinorum operum*, CCCM 92, ed. A. DEROLEZ – P. DRONKE, Turnhout, Brepols, 1996. En adelante, *LDO*. Existe trad. esp.: HILDEGARDA DE BINGEN, *Libro de las obras divinas*, intr. M. E. GÓNGORA, trad. M. I. FLISFISCH *et alii*, Barcelona, Herder, 2009.

5 Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, MS 2, s. XII. Actualmente el código se puede consultar en línea, gracias a la tarea de digitalización de dicha biblioteca: <<http://www.hs-rm.de/landesbibliothek/ueber-uns/bestaende/der-riesencodex-hildegard-von-bingen/index.html>>. Consulta: 28.03.2012.

6 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Epistolarium*, CCCM 91-91B, ed. L. VAN ACKER (91-91A) – M. KLAES (91B), Turnhout, Brepols, 1991-2001. En adelante, *Epistolarium*.

7 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Opera minora*, CCCM 226, ed. P. DRONKE *et alii*, Turnhout, Brepols, 2007.

8 HILDEGARD VON BINGEN, *Physica. Liber subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum*, ed. R. HILDEBRANDT – T. GLONING, Berlin - Nueva York, De Gruyter, 2010, 2 vols.

experiencia sobrenatural le sucedía desde su infancia, pero no se atrevió a proferir su contenido hasta que, a la edad de 42 años, una “*uox de caelo*” –según refiere– le ordenó decir y escribir lo que veía y escuchaba. Así describe su experiencia místico-cognoscitiva:

“Mas las visiones que contemplé, nunca las percibí ni durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios”⁹.

Ese estado de “conciencia inspirada”¹⁰ le permitió hablar con voz propia en un tiempo en el que las mujeres debieron encontrar estrategias discursivas para poder transmitir su saber¹¹. Para hacerlo buscó el apoyo del referente espiritual de su época, Bernardo de Claraval (1090-1153), a quien dirigió su primera epístola en 1147¹². El cisterciense la respaldó¹³ y seguramente intercedió cuando, durante el sínodo de Tréveris celebrado en 1147-1148, el papa Eugenio III dio su aprobación al *Sciuias* y, por extensión, al don visionario de Hildegarda. De ese modo la benedictina contaba con una triple legitimación, divina, espiritual y pontificia, un hecho que marcaría su biografía intelectual. La autora mantuvo un vivo contacto con los acontecimientos de su siglo y, mediante el papel profético, se convirtió en una autoridad político-religiosa a la que se dirigieron, como muestra su epistolario, los dos principales poderes: el papado y el imperio¹⁴. Su longeva vida le permitió, asimismo, llevar a cabo viajes de predicación, una práctica restringida para las mujeres de su período.

9 *Sciuias*, Protestificatio, 43-47: “*Visiones uero quas uidi, non eas in somnis, nec dormiens, nec in phrenesi, nec corporeis oculis aut auribus exterioris hominis, nec in abditis locis percepi, sed eas uigilans et circumspecta in pura mente, oculis et auribus interioris hominis, in apertis locis, secundum uoluntatem Dei accepi*” (trad. esp., 16).

10 Cf. R. PERNOD, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, trad. A. GONZÁLEZ BONILLA, Barcelona et alii, Paidós, 1998.

11 Cf. C. MEIER, “Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098-1179) Ein Portrait”, en G. BRINKER-GABLER (ed.), *Deutsche Literatur von Frauen*, Múnich, Beck, 1988, 76-87; B. NEWMAN, “Hildegard of Bingen: Visions and Validation”, en *Church History*, 54/2 (1985), 163-175; M. PEREIRA, “Le visioni di Ildegarda di Bingen”, en *Memoria. Rivista di storia delle donne*, 5 (1992), 34-45; R. RIUS GATELL, “Hildegarda de Bingen, una mística que cuenta”, en *Cistercium*, 219 (2000), 663-667.

12 *Epistolarium*, I.

13 *Epistolarium*, I^r.

14 *Epistolarium*, II-VI (Eugenio III); VIII (Anastasio IV); IX (Adriano IV); X (Alejandro III); CCCXI- CCCXII^r (Conrado III); CCCXII-CCCXVI (Federico I, llamado Barbarroja).

II. HUMILDAD, REINA DE LAS VIRTUDES

En la *Vita Sanctae Hildegardis*, hagiografía elaborada por Guibert de Gembloux y Teodorico de Echternach, se incluye un relato autobiográfico sobre la separación de la abadía de Disibodenberg y la búsqueda de un espacio propio¹⁵. Ese episodio de la vida de Hildegarda parece resonar en las páginas del *Sciuias*, en las que las virtudes, representadas como personificaciones femeninas mediadoras de lo divino, ofrecen su orientación al ser humano en el “mundo caído” donde transcurre su vida.

La temática de las virtudes se trata, en particular, en tres “visiones” de la tercera parte de la obra. En dos de ellas¹⁶ las virtudes descritas están ubicadas en arquitecturas verticales alegóricas –la torre de la premonición y la columna de la salvación– como muestra una de las miniaturas que iluminan el manuscrito (FIG. 1)¹⁷. Hildegarda dice que “por voluntad de Dios, estas virtudes obran en el hombre, inmerso en el ámbito de los cuatro elementos”¹⁸, pero “no obran por sí solas en el hombre, sino que el hombre obra con ellas, y ellas con el hombre, como tampoco actúan solos los cinco sentidos”¹⁹. De hecho, para la autora, las virtudes son tan indispensables para el alma humana como lo son los sentidos para el cuerpo. Las califica como “*diuinae*” y “*fortes*”²⁰, y añade:

“Ninguna de ellas es una forma viva en sí, sino sólo una brillante esfera que, merced al Señor, resplandece en las acciones humanas. El hombre se perfecciona mediante las virtudes, pues ellas son la obra del hombre que obra en Dios”²¹.

Las virtudes imparten, según Hildegarda, un “magisterio”²² de origen divino en el ser humano. En consecuencia, cuando éste se acerca a la voluntad de Dios mediante sus elecciones y acciones, éstas son virtuosas y hacen presente algo divino en el mundo. Por ello las virtudes no son fuente de aflicción ni de opresión para el alma humana, sino que “le infunden tiernamente la dul-

15 *Vita Sanctae Hildegardis*, I, VII, CCCM 126, ed. M. KLAES, Turnhout, Brepols, 1993. Existe trad. esp.: *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. V. CIRLOT, Madrid, Siruela, 2001.

16 *Sciuias*, III, 3; 8.

17 Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, MS 1, s. XII, fol. 178r. El manuscrito original procedía del *scriptorium* de Rupertsberg y se perdió en 1945 durante la segunda guerra mundial, pero se conserva un facsimile elaborado en la Abtei St. Hildegard en Eibingen entre 1927 y 1933.

18 *Sciuias*, III, 3, II, 153-155: “*per uoluntatem Dei ipsae uirtutes operantur in homine posito sub extensione quattuor elementorum*”.

19 *Sciuias*, III, 3, III, 174-176: “*in hominibus non operantes per semetipsas, quia homo cum illis operatur et ipsae cum homine, sicut etiam quinque sensus hominis*” (trad. esp., 304).

20 *Sciuias*, III, 3, I, 119; III, 165-166.

21 *Sciuias*, III, 3, III, 166-169: “*non quod ulla uirtus sit uiuens forma in semetipsa, sed solummodo praelucida sphaera a Deo fulgens in opere hominis; quia homo perficitur cum uirtutibus, quoniam ipsae sunt operus operantis hominis in Deo*” (trad. esp., 304 ligeramente modificada).

22 *Sciuias*, III, 3, III, 179.

zura del reino celeste”²³. Como la música y el canto, que Hildegarda concibe como el recuerdo más vivo del estadio edénico²⁴, las virtudes participan de esa “*renouatio*” que es posible producir en el alma²⁵.

En la “visión” que ilustra la Figura 1, Hildegarda describe siete virtudes que se encontraban, junto a muchas otras, en “un camino ascendente a modo de escalinata” en la columna de la salvación, cargando piedras para la construcción de la misma²⁶. La autora concibe las virtudes como “*fortissimi operarii Dei*”²⁷ y como procuradoras de “una piadosa armonía en las mentes humanas”²⁸. Por el contrario, los vicios no sólo son perjudiciales moralmente, sino que también dañan la “*rationalitas*” del ser humano y, en consecuencia, su “*intellectio*”, su “*uox*” y su “*scientia*”²⁹. Para Hildegarda obrar virtuosamente no es sólo una cuestión ética, sino, sobre todo, gnoseológica en tanto que atañe al modo de pensar y de entender la realidad, en función de lo cual se orientan los actos propios. Puesto que la racionalidad humana pretende armonizar con la divina, la conducta humana que deriva de dicha racionalidad se mide desde una perspectiva celeste, que sólo Dios puede enjuiciar.

En calidad de profetisa Hildegarda dirige su mensaje al conjunto de la cristiandad, si bien con respecto a la temática de las virtudes su discurso se orienta, en particular, a las monjas de su comunidad. Muestra de ello es que las virtudes escogidas tanto en el *Sciuias* como en el *Liber uite meritorum* y en el *Ordo Virtutum* son las más relevantes en el contexto de la vida monástica. Además, el *Ordo* consta de más de 20 personajes, que probablemente fueron interpretados por las religiosas del cenobio, Hildegarda y su secretario Volmar. Sus protagonistas son Alma, Diablo y un grupo formado por Humildad, “*regina*” y “*mater*” de las virtudes, y sus 16 hijas: Conocimiento de Dios, Caridad, Temor de Dios, Obediencia, Fe, Esperanza, Castidad, Inocencia, Desprecio del mundo, Amor celeste, Disciplina, Verecundia, Misericordia, Victoria, Templanza y Paciencia. La preferencia de Hildegarda por las personificaciones femeninas, una tendencia común a autores coetáneos como Bernardo Silvestre³⁰, es una

23 *Sciuias*, III, 3, IV, 212-215.

24 *Epistolarium*, XXIII. Cf. R. RIUS GATELL, “La sinfonía constelada de Hildegarda de Bingen”, en P. BENEITO (ed.), *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, 2001, 123-135.

25 *Sciuias*, III, 13.

26 *Sciuias*, III, 8, 59-64.

27 *Sciuias*, III, 8, 66.

28 *Sciuias*, III, 8, XVII, 877-878.

29 *Epistolarium*, XXIII.

30 BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia*, ed. P. DRONKE, Leiden, Brill, 1978. Cf. B. NEWMAN, *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania, Press, 2003.

característica del conjunto de la obra de la “*magistra*” renana. En cuanto al motivo literario en el que se inspira esa batalla de las virtudes contra el mal (en el *Ordo*, personificado por Diablo), su origen se encuentra en la *Psychomachia* de Prudencio³¹.

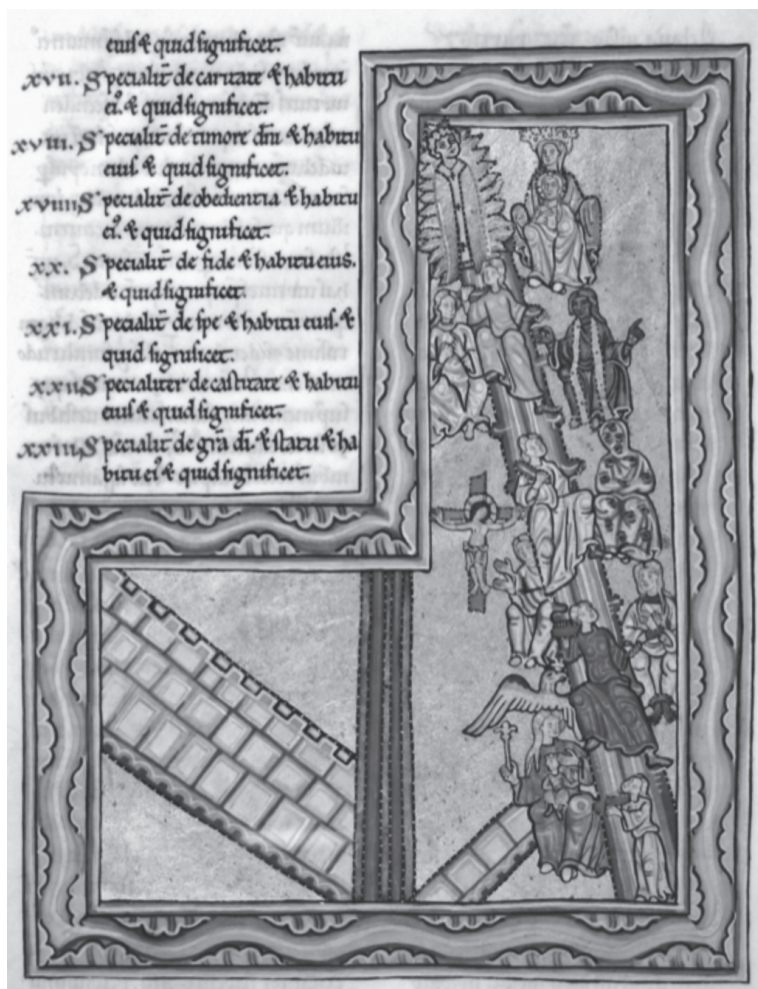


Fig. 1 La columna de la salvación (*Scivias*, III, 8)

31 Cf. B. W. HOZESKI, “Parallel Patterns in Prudentius’s *Psychomachia* and Hildegard of Bingen’s *Ordo Virtutum*”, en *Fourteenth Century English Mystics Newsletter*, 8 (1982), 8-20.

Hildegarda establece un diálogo entre las Virtudes y Diablo, en medio de los cuales se halla Alma, y sus discursos se formulan en primera persona, combinando la expresión lírica de las emociones con la argumentación teológica. Al contrario de lo que podía esperarse, la vertiente emocional del discurso no corresponde sólo a Alma, sino también a las mismas Virtudes. Hildegarda las representa como personificaciones femeninas abstractas y a la vez encarnadas, que expresan quiénes son y que luchan contra Diablo, un interlocutor audaz e inteligente de cuyos argumentos las Virtudes muestran la ignorancia. Por otra parte, la obra manifiesta que Hildegarda lleva a la práctica su concepción de la capacidad vivificadora y curativa de la belleza, el arte y la música. El *Ordo* ofrece, especialmente a las jóvenes monjas de la comunidad, la posibilidad de ese gozo vivificante³² y, asimismo, da cabida al error, a la existencia del pecado y a su redención mediante la ayuda de las demás. Las Virtudes no culpan a Alma por su orientación hacia lo mundano, sino a Diablo, y le ofrecen su “sororidad”.

Temáticamente el *Ordo Virtutum* es afín al *Liber uite meritum*, pues ambas obras tratan sobre los rumbos que el alma traza por el mundo, con ayuda de las virtudes, hacia la salvación. En el que fue su segundo libro de visiones, Hildegarda presenta a 35 virtudes que se enfrentan a sus correspondientes vicios mediante la palabra y la argumentación, emulando una “*disputatio*”. La autora agrupa las virtudes y las ubica en los puntos cardinales del universo, de los que se vale el alma humana para orientar sus deseos. Según Hildegarda el ser humano es el centro de la creación y, además, del universo en tanto que microcosmos. Por ello, las fuerzas tanto creativas como destructivas que actúan en el ámbito de la materia lo hacen también en el alma humana. Sobre ese trasfondo las distintas virtudes personificadas exponen la superioridad de sus cualidades y, frente la respuesta crítica de los vicios –que argumentan su propia forma de existencia–, las virtudes defienden su “*utilitas*” no sólo como beneficio espiritual y moral, sino también intelectual. Siguiendo la *Regula Sancti Benedicti* (VII), Bernardo de Claraval³³ define la humildad como “una virtud que incita al hombre a menospreciarse ante la clara luz de su propio conocimiento”³⁴. La benedictina, como el cisterciense, concibe la humildad como la disposición más

32 A. CARLEVARIS comentó esta idea durante un encuentro que tuvo lugar en Eibingen en junio de 2010.

33 BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 36, III, en *Obras completas de San Bernardo*, vol. V, intr. J. M. DE LA TORRE, trad. I. ARANGUREN, Madrid, BAC, 1987. Cf. R. RAMÓN GUERRERO, “La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12 (1995), 11-32.

34 BERNARDO DE CLARAVAL, *Tratado sobre los grados de humildad y soberbia*, I, 2, en *Obras completas de San Bernardo*, vol. I, ed. Los Monjes Cistercienses de España, Madrid, BAC, 1983: “*humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit*”.

adecuada para el conocimiento, una actitud intelectual que ninguno de ellos atribuye al “*philosophus*” de su época. Sin embargo, paradójicamente, Hildegarda describe a Humildad como una “*bellatrix*” que lidia su batalla contra el mal mediante la palabra y la argumentación.

III. CARIDAD, FUERZA CÓSMICA

Si bien Hildegarda otorga a la humildad un papel preponderante en el conjunto de las virtudes, en particular en el *Ordo Virtutum*, la caridad recibe, en cambio, un desarrollo muy interesante en el *Liber diuinorum operum*³⁵. Para la caracterización de dicha virtud teologal –que trata con cierta independencia respecto de fe y esperanza–, Hildegarda parte del “*Deus caritas est*” de la *Primera carta de Juan*, que fue interpretado por Agustín de Hipona como el vínculo amoroso culminante que se establece entre el ser humano y Dios. Por otro lado, la autora parece hacerse eco de la idea boeciana según la cual el amor es la causa del movimiento celeste, cuando en las dos primeras visiones del *Liber diuinorum operum* conecta la idea de la caridad cristiana con el amor divino como principio ontológico y cosmológico. Debido a la complejidad de su idea de “*caritas*”, el presente análisis debe centrarse en uno de los aspectos más novedosos: la analogía que Hildegarda establece entre las virtudes que vivifican el alma humana y los vientos como fuerzas vivas que dinamizan el universo.

En la primera visión del libro, la autora sostiene que la caridad es el origen metafísico de la vida, el principio ordenador y la causa del movimiento cósmico. Éstas son las palabras que pone en boca de esa virtud:

Yo soy la potencia suprema e ígnea, que encendí todas las chispas vivientes y no exhalé cosa mortal alguna, sino que decido que sean las cosas que son; Yo, circunvolando el círculo envolvente con mis plumas superiores, esto es, con la sabiduría, adecuadamente lo dispuse así. Pero también Yo, vida ígnea de la sustancia de la divinidad, arrojo llamas sobre la belleza de los campos y brillo en las aguas y resplandezco en el sol, en la luna y en las estrellas; y, con un viento de color bronceo, despierto a la vida todas las cosas desde una vida invisible, que todo lo sostiene³⁶.

35 La ruptura que supone la idea de “*caritas*” en los planteamientos cosmológicos del *LDO* (I, 1; III, 5) se extiende también a la tematización de las virtudes como “*uirgines*” en la tercera visión de la tercera parte de la obra. Allí la humildad aparece subordinada a la caridad, como su “*adiutrix*” (*LDO*, III, 3, II, 1-4). Cf. M. E. GÓNGORA, “Ver, conocer, imaginar: la visión de la fuente y las tres doncellas en el *Liber diuinorum operum* de Hildegard de Bingen”, en *Revista Chilena de Literatura*, 68 (2006), 105-121.

36 *LDO*, I, 1, II, 1-8: “*Et imago hec dicebat: Ego summa et ignea uis, quę omnes uiuentes scintillas accedi et nulla mortalia efflaui, sed illa diiudico ut sunt; circueuntem circulum cum superioribus*

Como observamos, identifica la caridad con una “fuerza ígnea” de resonancias estoicas que fue recogida, entre otros, por su coetáneo Guillermo de Saint-Thierry. Además, algunos aspectos de la caracterización hildegardiana de la caridad, así como las funciones que lleva a cabo en el universo, mantienen una prolífica afinidad con la idea de “*anima mundi*” –que podría haber encontrado en la versión latina del *Timeo* debida a Calcidio– ampliamente difundida en el siglo XII. Asimismo, parece asociarla con el Espíritu Santo en tanto que “*igne a uita substantię diuinitatis*”, una cuestión relacionada con el motivo de la condena de Pedro Abelardo por parte de Bernardo de Claraval. Por todo ello, cabe dejar constancia del hecho de que la cosmología de Hildegarda tomó parte en distintos debates filosófico-teológicos centrales de su época³⁷.

En la segunda visión del libro, la autora relata cómo del pecho de la figura de “*caritas*” surgió el universo, en el cual se inscribía la figura del ser humano, evocando la figura de Adán y su simbología cristológica. Dicha visión fue magníficamente ilustrada en la miniatura (FIG. 2) procedente del manuscrito conservado en Lucca³⁸. La imagen plasma fielmente la descripción textual de Hildegarda, que presenta un universo esférico (“*ut rota*”) y compuesto por los cuatro elementos³⁹. La caridad –representada en color rojizo, abrazando la creación– se identifica con la “*rationalitas*” que ordena el universo, y en tanto que causa metafísica del movimiento universal vehicula su fuerza a los vientos, encargados de la mecánica celeste.

Según Hildegarda, los vientos principales, situados junto a sus respectivos vientos auxiliares en los cuatro puntos cardinales, efectúan el movimiento diario del firmamento⁴⁰. Un viento complementario, que sopla en sentido contrario a los demás, se encarga del movimiento propio de los planetas⁴¹. Esa descripción naturalista –que podemos entender a través del prisma del “*pneuma*” estoico– incluye también una rica alegoría en la que cada uno de los vientos tiene la apariencia de determinados animales caracterizados al modo de los bestiarios medievales⁴². Estos vientos dirigen su soplo hacia la figura humana

pennis meis, id est cum sapientia, circumuolans recte ipsum ordinaui. Sed et ego ignea uita substantię diuinitatis super pulcritudinem agrorum flammo et in aquis luceo atque in sole, luna et stellis ardeo; et cum aereo uento quadam inuisibili uita, quę cuncta sustinet, uitaliter omnia suscito” (trad. esp., 135-136).

³⁷ Esta cuestión es un objeto central de análisis de la tesis doctoral en curso *Aspects cosmologiques a l'obra d'Hildegarda de Bingen*, que llevo a cabo bajo la dirección de la Dra. R. RIUS GATELL en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

³⁸ Lucca, Biblioteca Statale, MS 1942, s. XIII, fol. 9r.

³⁹ LDO, I, 2, 1, 1-30.

⁴⁰ LDO, I, 3, 1, 1-16; II-III.

⁴¹ LDO, I, 3, 1, 17-22; IV.

⁴² Cf. V. CIRLOT, “Visiones del bestiario”, en *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona, Herder, 2005, 113-144.



Fig. 2. El universo esférico (*LDO*, I, 3)

y representan tanto virtudes como defectos que influyen en su conducta⁴³. Y también en su salud, ya que, según la autora, los vientos (así como los astros) influyen en la proporción de los humores corporales y, en consecuencia, en el temperamento del ser humano y en su estado saludable o enfermizo⁴⁴. Numero-

⁴³ *LDO*, I, 2, 1, 46-117; XVI-XXX.

⁴⁴ *LDO*, I, 3, 1, 23-166; VI-XIX. Esta teoría, especialmente en el caso de los cuerpos celestes, se remonta a una larga tradición astrológica y se desarrollará en los siglos siguientes.

Los pasajes del *Liber diuinorum operum* ponen de manifiesto los conocimientos médicos de la autora, puesto que en su descripción alegórica precisa tanto el funcionamiento de los principales órganos corporales como su interacción con los humores, así como la interconexión del ser humano con el universo que le rodea, del que es reflejo y culminación⁴⁵.

En los libros *Sciuias*, *Liber uite meritorum* y *Ordo Virtutum*, Hildegarda sostiene que las virtudes son capaces de producir una “*renouatio*” en el alma siempre que el ser humano se deje orientar por ellas. Entonces, éste obra de acuerdo a un “*intelligere*” más divino y hace presente algo divino en el mundo. En el *Liber diuinorum operum*, en cambio, la influencia que la fuerza de las virtudes tiene en el ser humano es más amplia. Mediante la analogía entre el macrocosmos y el microcosmos por un lado, y la analogía entre los vientos y las virtudes por el otro, la autora expone un enfoque que complementa el anterior: la influencia de las virtudes en la fisiología humana. Una concepción medieval, la hildegardiana, con aires de modernidad.

45 Cf. B. MAURMANN, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren*, München, Wilhelm Fink, 1976, 38-57.

DEL DOLOR Y OTRAS PASIONES: ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE UNA INSCRIPCIÓN HISPANOHEBREA DEL SIGLO XIII

ISABEL MATA LÓPEZ
Universidad de Salamanca

RESUMEN

En la actualidad las teorías de referencia ineludible que tratan las emociones atienden a dos factores fundamentales: el fisiológico y el cognitivo. Sorprende, a pesar de la diferencia temporal y tecnológica respecto a la Edad Media, la coincidencia de que sean estos dos aspectos con diferente nomenclatura, páthos y soma, los principales elementos comunes de planteamientos llevados a cabo por filósofos cristianos, árabes y judíos. En la inscripción funeraria hispano-hebrea bajomedieval analizada en esta comunicación se vislumbran algunas emociones derivadas del fenómeno concreto del óbito; en especial, la del dolor paterno llevado hasta la pérdida de la razón ante la pérdida de un virtuoso hijo amado.

Palabras clave: Inscripción funeraria, Edad Media, Emoción, Dolor, Muerte.

ABSTRACT

Nowadays, the principal theories that deal with the emotions is doing their researches into two main factors: the physiological and the cognitive. Surprisingly, despite the temporal distance and technological differences regarding the Middle Ages, there is an incredible coincidence in their approach. These two aspects—with different nomenclature, pathos and soma—are the common approach undertaken by philosophers both Christians and Muslims and also Jews. Through an Spanish-Jewish funerary inscription written in the Thirteenth Century we will try to shed light on some emotions arising from the particular phenomenon of death: specifically, parental pain and insanity caused by the loss of his beloved son.

Keywords: Hebrew Funerary inscription, Thirteenth Century, Emotions, Parental Pain, Death.

Una inscripción funeraria podría, y debería, abordarse desde diferentes campos de estudio que irían de la arqueología o la historia a la paleografía y otras disciplinas; todas ellas analizarían diferentes aspectos como los materiales, los formales o aportaciones históricas. Sin embargo, atendiendo a razones de tiempo y de pertinencia al tema propuesto, trataré de ceñirme al ámbito de las pasiones y virtudes, con carácter literario, pero emociones y hábitos morales en suma.

En la inscripción funeraria hispano-hebrea bajomedieval que traduzco¹ a continuación las acciones y reacciones narradas en el poema epigráfico provocadas por la muerte abren un abanico léxico-semántico que describe un amplio escenario físico y emocional y reflejan algo más que una serie de tópicos propios del género elegíaco funerario:

Un padre doliente con un corazón afligido
 ha erigido esta estela².
 Y [es que] se ha oscurecido para él en la angustia [la] luz
 cuando bajo ella se ha escondido³
 una vasija de maná⁴: 5
 el pequeño de sus hijos, la simpatía de sus ojos⁵,
 [el] más amado de [los] hijos.
 Muchacho⁶ en años ,
 [pero] más entendido que [los] ancianos.
 Completo en buenas virtudes. 10
 Hombre de simpatías⁷.
 Grita el padre en su padecimiento
 que tiene oscuridad:
 “Yo soy el varón que ha visto miseria⁸,
 así pues descenderé enlutado al Še’ōl⁹ hacia mi hijo, 15

1 La cadencia rítmica y sonoridad lograda mediante la rima consonántica en lengua hebrea se ha perdido, lamentablemente, con la traducción. La puntuación del texto es mía. La edición de la que extraigo el texto hebreo para su traducción es la de F. CANTERA – J. M^a. MILLÁS VALLICROSA, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, CSIC, 1956, 67-69.

2 Cf. Gn 31,51.

3 E.d., *yace o está enterrado*.

4 Cf. Ex 16,33.

5 Cf. Ez 24,16. Cabe establecer la analogía semántica con nuestra expresión *ser la niña de los ojos de alguien*, como lo más valioso o apreciado de alguien. En hebreo también existe la expresión. En Dt 32,10, *ke’šôn ‘ēinō*, ‘como la pupila de su ojo’. En Sal 17,8

ke’šôn bat ‘āyīn ‘como [la] pupila de [la] niña de[l] ojo’.

6 E.d. *joven*. El sustantivo segolado *nā’ar*, procede del verbo *nā’ar* ‘sacudió, agitó, zarandeó’, características todas ellas propias de la mocedad.

7 Dn 10,1.

8 Lam 3,1. La palabra *’onī*, encierra el matiz de necesidad total. En este contexto cobra notable sentido considerando la terrible situación por la que atraviesa el padre debido a la pérdida del hijo.

9 Es la denominación dada a la región o reino de los muertos en la cultura bíblica. Con frecuencia se refiere a la región como un lugar al que se descende con tristeza, el verso del poema es muestra

para disponer junto a él mi sepultura en los días de
mi existencia terrenal],
para el tiempo de venir mi celebración¹⁰⁷⁷.
Y así dijo con corazón amargo:
“¡Hijo mío! ¡Hijo mío!
Aguarda hasta [el] venir de mi tiempo¹¹ 20
Y te acostarás y será agradable tu sueño¹²
y vendrá tu padre a verte¹³.
junto a tu sepulcro, mi sepulcro,
en mi sepultura que cavé para mí¹⁴⁷⁷.
A Yehūdāh ha enviado antes que él¹⁵. 25
A los veintisiete años
subió camino de su frontera¹⁶
hacia el lugar donde estuvo al principio su tienda.
El veintiuno de tébēt,

de ello pues está tomado de Gn 37,35. Por otro lado, numerosos versículos bíblicos hacen referencia a la necesidad de ser rescatados del poderoso ámbito seolítico cuyas ligaduras apresan a sus víctimas alcanzándoles aún en la vida terrenal (cf. 2S 22, 5-17; Sal 18, 5; 30,4; 49,15; 86,13; Os 13,14. Un panorama general de la vida en el *Še'ol* puede encontrarse en M. GARCÍA, “La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos”, en *Salmanticensis*, 1 (1954), 343-364 y del mismo autor *La Esperanza Del Más Allá a Través de la Biblia*, Salamanca, San Esteban, 1992, 93-105.

10 La raíz verbal con la que se relaciona *mō'ed*, ‘mi celebración’, es el verbo *pe yod* y de segunda radical gutural *yā'ad* ‘fijó, determinó, estipuló’. De modo que *mō'ed* es una fecha señalada, predeterminada. Dentro del judaísmo, toda celebración fijada de antemano (*Pésa*, *Yom kippur*, *Sukot*) se reviste de gran importancia y solemnidad y contrasta con la celebración no predeterminada o *ag*, de talante más desenfadado (*Purīm*, *Hanukkāh*). Para un estudio pormenorizado de las fiestas bíblicas antiguas cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1992, 591-598, 610-635, y para las fiestas judías posteriores ib. 636-648.

11 Con este *ʿman*, queda completado el círculo temporal. El tiempo definido por el vocablo es indeterminado y se distingue de *mō'ed*, tiempo fijado, y de *'et* tiempo concreto; La limitación de todo mortal queda patente con el empleo de un *tiempo* que es a la vez desconocido y limitado para el hombre. Tan sólo *Dios* constituye el único ser superior capaz de domeñar tan inabarcable y, en ocasiones, misterioso elemento. En este sentido, también cabe interpretarlo como *destino*. Cf. A. SALVATIERRA, *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra poética de Y. Ha-Levi y S. Ibn Gabirol*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1994. 139 y ss.

12 Pv 3,24.

13 2S 13,5.

14 Gn 50,5.

15 Gn 46,28.

16 Cf. 1S 6,9. Es decir, recorrió el camino de su existencia concebida como un trayecto ascendente – de ahí el empleo del verbo *'alah* ‘subió, ascendió’, y no *hālak* ‘anduvo, caminó’ – hacia el corte-límite impuesto por la muerte que separa el mundo terrenal del celeste. A partir de ahí, el alma solamente regresará a su lugar primigéneo, esto es, al seno de Dios. En el comentario de Abraham Ibn Ezra al versículo 14 del capítulo 39 del libro de Job lo expresa de la siguiente manera: “Si pone Dios en el hombre su atención, con el sentido de «para que pongas en él tu atención» (Jb 7,17) inmediatamente retirará su Espíritu hacia Él, como el sentido de «y el espíritu vuelva» (Ec 12,7)”. Cf. ABRAHAM BEN MEIR IBN EZRA, *El Comentario de Abraham Ibn Ezra al Libro de Job*, ed. M. GÓMEZ ARANDA, Madrid, CSIC, 2004, 248.

[d]el año cinco mil¹⁷,
 fue llamado Yehūdāh – su descanso [sea en el] 'Ēden*–ben Mošeh ben
 Nahmiy[a]š. 30

En el poema epigráfico podemos distinguir una estructura claramente diferenciada en la que distinguiríamos los versos introductorios (vv.1-2) que justifican el soporte elegíaco: la estela ha sido erigida por un padre como muestra de su aflicción; le siguen dos versos de transición (vv.3-4) al cuerpo del poema en el que cabe distinguirse la habitual alabanza al fallecido (vv.5-11); la descripción del sufrimiento y lamento paternos (vv.12-24); y, finalmente, a modo de conclusión, se detalla información sobre la edad del joven finado, la fecha del fallecimiento así como el nombre en el que se intercala la eulogia que desea su descanso en el 'Ēden (vv.25-31). No obstante, según el enfoque de este análisis que prioriza la voz narrativa y el contenido de lo que ésta expone, distinguiré dos bloques estructurales que establecen los dos estratos significativos del poema sin atender al orden de exposición poética: por un lado, los versos iniciales (vv.1-13), otro intercalado (18), y los finales (vv.25-31) y por el otro, los versos intermedios (vv.14-17 y vv.19-24).

En la primera unidad distinguimos una realidad biográfica sensible –ficcionalizada en mayor o menor medida– adscrita a la narración omnisciente del poeta anónimo observador que presenta los acontecimientos y la información sobre el joven finado así como la conducta y los sentimientos paternos resultantes de la ausencia filial (versos iniciales 1-11 y los finales 25-31). El primer bloque recoge los tópicos o lugares comunes propios de la elegía en los que confluyen motivos provenientes tanto de la tradición judía como de la cristiana o musulmana:

En primer lugar, es levantada una estela funeraria en recuerdo del fallecido y para su conmemoración futura (vv.1-2)¹⁸; En segundo lugar, se le oscurece el mundo sensible al personaje desprovisto de la figura amada que representa su luz. La ausencia de luz, en el contexto poemático puede interpretarse como el

17 Se presentan problemas de la datación de esta inscripción. En el presente estudio se ha optado por la correspondencia con el año 1241 según la edición manejada del texto hebreo. Cf. F. CANTERA – J. M^a MILLÁS VALLICROSA, *o.c.*, 69).

18 Descubrimos tempranos ejemplos hebreos de la costumbre de erigir estelas conmemorativas de sucesos significativos en pasajes bíblicos como Gn 28,18 y con carácter sepulcral en Gn 35,20 (Cf. *Encyclopedia Miqra'it* [en hebreo], vol III, s.v. *maebāh* 'estela', Jerusalem, Bialik, 1965, 221-225). Ya en la Península Ibérica y sobre la epigrafía en general cf. J. CASANOVAS, *Epigrafía hebrea*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2005; M^a A. MARTÍNEZ, *Epigrafía Árabe*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2007. En cuanto a ejemplos griegos cf. M. P. DE HOZ, "Epigrafía griega en Hispania", en *Epigráfica* 59 (1997), 29-96; y latinos cf. A. U. STYLOW, "Los inicios de la epigrafía latina en la bética. El ejemplo de la epigrafía funeraria", en F. BELTRÁN (coord.), *Coloquio sobre Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en occidente*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1995, 219-238.

embotamiento del raciocinio o del intelecto ocasionado por la pasión del amor ante la pérdida: como si del tiempo meteorológico se tratara se oscureció para él [el padre] en la angustia la luz (v.3)¹⁹. Ésta oposición semántica luz/oscuridad es propio de la frecuente atribución a la Edad Media que manifiesta un claro pensamiento estructural dualista y que encontraría explicación en la mezcla cultural árabe, judeocristiana y grecolatina cuyo paradigma mental gira en torno a universos y tiempos antitéticos: luz/oscuridad, vida/muerte, Dios/Diablo²⁰. En tercer lugar, se elogian las cualidades y virtudes del ausente que es amado y entendido a pesar de su juventud según el tópico del *puer senilis* o ‘niño anciano’²¹, y se destacan su virtuosidad y simpatía siguiendo patrones panegíricos característicos (vv.4-11)²². Por último, se plasma la reticencia del personaje verdaderamente protagonista de la inscripción a ser separado de su hijo predilecto, el padre. El sustantivo masculino del decimo segundo verso *ḥīl* ‘padecimiento’ describe el dolor terrible y espasmódico que siente la parturienta al dar a luz. Tal es la intensidad con la que la tristeza sacude la existencia del padre que ha quedado huérfano de hijo al ser quebrantado el orden lógico de las leyes naturales. Su lírica queja ocasionada por el padecimiento y, de nuevo, por la oscuridad que lo asaltan adquiere forma de grito y da paso a la segunda unidad temática del poema fúnebre (vv.12-13)²³:

19 En la elegía del conocido poeta filósofo Ibn Gabirol a su mecenas el cosmos mismo se une al duelo por la pérdida: “Entonces el cielo se oscureció, como si con un sayal por la muerte de Yequiel se hubiera cubierto”, A. SALVATIERRA, *La muerte*, o.c., 70.

20 En uno de los estudios de Le Goff que explica de manera sencilla la caracterización dual del tiempo occidental medieval, ésta se presenta preeminentemente agrícola y se deriva del fenómeno natural día/noche y de su distinción general entre dos estaciones anuales, otoño/invierno. Así, pues, se trata de un “tiempo contrastado que alimenta la tendencia medieval al maniqueísmo: oposición de la sombra y la luz, del frío y el calor, de la actividad y el ocio, de la vida y la muerte”, J. LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1990, 154.

21 «A partir de la Cosmología antropológica la figura del niño, dentro de un humanismo platónico e idealizado, toma otra nueva dimensión. El *Puer nasciturus* y el *Puer senilis*, dentro de una aparente paradoja, encuentran una relación misteriosa, un vínculo sorprendente: la cuna y la sepultura». B. BARTOLOMÉ – G. BARTOLOMÉ, “Valor permanente de los tópicos clásicos y su interpretación en el humanismo renacentista español”, en *Revista Complutense de Educación*, 5 (1994), 67-88, 70.

22 Siempre con el apoyo de versículos bíblicos, los poetas componen bellos elogios como estos versos de Mošeh Ibn Ezra en conmemoración de su hijo fallecido: «Fluyen mis lágrimas originadas por el incendio de mi corazón que en doce trozos desgarrado se halla//pues ha de ser su norma sin reposo, el llorar siempre al hijo más querido, el llorar siempre al niño delicioso». M. ETREROS – Á. NAVARRO, “Mošeh Ben Ezra: el hijo y el tiempo. Elegías a la muerte de Jacob”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, 34 (1985), 31.

23 Acaso el estado de oscura enajenación es el pago a la comprensible incapacidad paterna de renunciar a su hijo, contraviniendo así la voluntad divina de llevárselo. Su actitud contrastaría con otras ejemplares como la manifestada ante la difícil prueba de Abraham en la ‘*āqēdāh* o ‘sacrificio’ de su hijo Isaac (Cf. Gn 22) mostrando, no obstante, una heroicidad incuestionable al decidir trascender las barreras impuestas al hombre y descender a las regiones del inframundo como deseara Jacob ante

Grita el padre en su padecimiento//
que tiene oscuridad

En el segundo bloque (vv.14-17 y 19-24) se muestra la cara menos amable del poema y mediante la cesión de la voz narrativa se exhiben, ante la consciencia de la pérdida y ante la ausencia del ser que se ha ido, aquellos versos que recogen el discurso referido del padre. Su trastocada realidad parece responder a un estado psíquico y físico alterado inducido por la resistencia a la distancia paterno-filial y, dirigiéndose a su hijo fallecido, anuncia su doble deseo de descender al inframundo y preparar su propia tumba junto a él (vv.15-16):

Así pues descenderé enlutado al *Še'ōl* hacia mi hijo,
para disponer junto a él mi sepultura en los días de mi existencia terrenal

La figura paterna se sobrepone –en apariencia– al dolor y al sufrimiento sacudiéndose los efectos aletargadores de la tristeza, y, a pesar de su corazón amargo, alza enérgicamente de nuevo su voz (v.18) prometiendo aligerar las barreras temporales y espaciales impuestas por las leyes mortales este mundo. Los estados físicos y anímicos sufridos en el proceso emocional de la tristeza (disminución energética y reducción de la motivación) favorecen la reflexión y el duelo necesario para la superación del estado emocional. Tras ellos, una vez recuperadas las fuerzas físicas y emocionales, existe la esperanza de otros comienzos²⁴. En época medieval ya se comentaban los efectos que sobre el organismo y sobre el ánimo ejerce la tristeza²⁵. Sin embargo, los lectores observadores de los acontecimientos, aunque compadecidos y sensibilizados con la escena, sabemos que no es cierta ni tal cordura ni la superación del

la muerte de su hijo José (Cf. Gn 37,35) o hicieran algunos héroes mitológicos griegos y latinos como Orfeo, Odiseo o Eneas.

24 Cf. D. GOLEMAN, *Inteligencia Emocional*, Barcelona, Kairós, 2007, 41. Cabría destacar además la atribución a dicho estímulo (tristeza) de una “capacidad adaptativa”. Cf. F. PALMERO – E. G. FERNÁNDEZ-ABASCAL *et al.* (coords.), *Psicología de la motivación y la emoción*, Madrid, Editorial Mc Graw Hill, 2002, 357-358.

25 “(...) Las actividades del alma pueden producir grandes cambios en el cuerpo, así está ya explicado y todo el mundo lo sabe. Puede verse a un hombre de recia contextura, de buena voz y rostro brillante, que cuando sucede algo que le desagrada profundamente empalidecerá y su rostro perderá el brillo, la luz de su cara se extinguirá, se encorvará su cuerpo, su voz se pondrá ronca, su fuerza se esfumará; aun cuando quiera alzar la voz no podrá por su gran debilidad, y temblará hasta en sus arterias, que se contraerán. Cambiarán sus ojos y se le pondrán pesados los párpados, se enfriará su cuerpo y perderá el apetito. El motivo de todo esto es que se pierde la temperatura natural y la sangre riega menos el cuerpo”. Tal es la descripción del fenómeno como la describe en árabe el polifacético Maimónides en su *Régimen de Salud*, *Hanhagat ha-berit'ūt*, sección 3ª, cap. 12. que sería traducido al hebreo por Mošeh ibn Tibbon en 1244, y vertido al latín por Juan de Capua en *De regimen Sanitatis Dieta*, reflejaría una patente influencia de sus predecesores Séneca, Galeno y Averroes. Cf. Mª Encarnación Varela en su introducción a D. GONZALO MAESO, *El legado del judaísmo español*, Madrid, Trotta, 2001, 92-93.

deprimido estado. Sabemos que tan sólo es su afectada mente doliente la que desea borrar las barreras del futuro para restaurar un tiempo pasado y detenerlo en la época en la que el muchacho era un infante y él quería, podía, y debía cuidarlo. Prueba de todo ello se revela en el monólogo tierno e irracional que sostiene la propuesta paterna dirigida al hijo ausente que muestra un escenario particular:

¡Hijo mío! ¡Hijo mío! //Aguarda hasta [el] venir de mi tiempo
Y te acostarás y será agradable tu sueño//y vendrá tu padre a verte.
junto a tu sepulcro , mi sepulcro, //en mi sepultura que cavé para mí

¿Acaso sería posible creer que en el misterioso e inquietante *Še'ōl* pudieran disponerse una cama y un hogar desdibujando las fronteras entre sufrimiento y amor, sueño y existencia, vida y muerte?

La cordura regresa cuando el narrador recupera su función narrativa y con él, la objetividad y nuevos tópicos como la idea neoplatónica del regreso al punto de origen o, en palabras de nuestro poema, un subir camino de su frontera hacia el lugar donde estuvo al principio su tienda (vv.25-28)²⁶, o la mención de la fecha de la muerte y el nombre real del fallecido. Con la información objetiva e histórica llegamos al final también de nuestro viaje por una de tantas y tan bellas inscripciones del Cementerio Judío de Toledo.

26 La concepción de que el hombre se divide en cuerpo y alma y que ésta asciende al cielo después de la muerte es común entre los filósofos neoplatónicos medievales, entre los filósofos judíos destacados hallamos a Ibn Gabirol, Ibn Paqudao Abraham Ibn Ezra. Cf. C. SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 82-112.

LA EXÉGESIS DE TOMÁS DE AQUINO DE LA NOCIÓN DE PASIÓN ESTOICA

LAURA CORSO DE ESTRADA
CONICET-Universidad Católica Argentina

RESUMEN

La autora se propone examinar la exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica reconstruyendo, por una parte, su recepción de tesis centrales de la ética de la escuela acerca del contenido del bien humano y, en ese contexto, de las que conciernen al papel de los movimientos de la pasión en relación con el acto virtuoso. El artículo examina más de cincuenta pasajes del *corpus* tomístico en relación con las temáticas mencionadas. Por otra parte, y con el objeto de atender en su contexto histórico-filosófico propio la lectura tomista de posturas estoicas, la autora se detiene en la consideración de la problemática de los siglos XII y XIII en torno a las afecciones sensibles tras los efectos del primer pecado, y en la gravitación que en dicha especulación tuvieron sobre Tomás de Aquino posturas antecedentes en relación con el papel de los movimientos de la afectividad sensible. En este contexto, el artículo subraya y examina las aportaciones de Guillermo de Auxerre y de Felipe Canciller.

Palabras clave: Naturaleza y pasión, pasión y racionalidad, Helenismo y Medievo.

ABSTRACT

The author intends to examine Thomas Aquinas' exegesis of the Stoic notion of passion reconstructing, on the one hand, his reception of some central thesis of the School's ethics about the content of human good and, in that context, of those concerning the role of the movements of passion in relation to the virtuous act. The article examines over fifty passages of the Thomistic *corpus* in relation to the aforementioned topics. On the other hand, and in order to deal with the Thomistic reading of Stoic pos-

tures within its historical-philosophical context, the author dwells on the consideration of the problem of the XIIth and the XIIIth centuries around sensible affections after the effects of original sin, as well as on the influence that former postures relating to the role of the movements of sensible affectivity have had over Thomas Aquinas on such speculation. In this context, the article stresses and examines William of Auxerre's and Philip the Chancellor's contributions.

Keywords: Nature and passion, passion and rationality, Hellenism and Middle Ages.

I. CUESTIONES ANTECEDENTES

Un considerable número de textos del *corpus* de Tomás de Aquino¹ revela su conocimiento reflexivo acerca de la problemática propiamente estoica que concierne a los componentes del acto moral y, asimismo, de los supuestos antropológicos que ponen de manifiesto tesis expresivas de la rigurosidad ética del primer período de la Stoa. De allí, que una aproximación a la exégesis que nuestro escolástico lleva a cabo de la noción de pasión estoica, me ha conducido a recomponer –al menos en cierta medida y a partir de pasajes de obras diversas– cuál ha sido su lectura de la concepción de la Stoa sobre el acto de virtud y, por ende, su tratamiento acerca del modo como la escuela concibió el contenido del bien humano.

En esta labor analítica se centra el presente estudio. Pues, como será mi objeto poner de manifiesto, los desarrollos de Tomás de Aquino sobre posturas de la ética estoica revelan su ingreso en la ponderación de las divergencias helenísticas acerca de la naturaleza del bien moral, con motivo de lo cual atiende a posturas epicúreas y estoicas ante posiciones éticas de los peripatéticos y de los platónicos. Dado que la temática acerca del movimiento de los afectos del alma sobre la que versó buena parte de las antiguas querellas helenísticas y la consideración acerca de las inclinaciones naturales de los principios operativos del hombre, constituye una *quaestio* de peso en la problemática del siglo XIII en torno a las inclinaciones no deliberadas del apetito sensitivo tras los efectos del pecado original.

O. Lottin documenta sobre posiciones medievales no coincidentes que pertenecen al contexto problemático en el que Tomás de Aquino ha de juzgar sobre la postura estoica acerca de la pasión. Y él mismo subraya que la *quaestio* que nos ocupa en torno a la naturaleza de los movimientos del apetito sensitivo y a su lugar entre las partes del alma humana, se encuentra presidida durante los

¹ En la preparación de este estudio se han tenido en cuenta al menos cincuenta y dos pasajes de distintas obras de Tomás de Aquino en relación directa con el tema del mismo.

siglos XII y XIII por la determinación magistral de Pedro Lombardo en su *Liber Sententiarum* II, dist. 24, c.12². Allí, sobre la base de un pasaje agustiniano de *De Trinitate* en el que se desarrolla una visión alegórica del primer pecado en relación con el objeto de la razón superior y de la razón inferior, Pedro Lombardo desvincula en el hombre el apetito inferior y sus partes, el irascible y el concupiscible, de la razón superior y, por ende, de los objetos que emergen de lo corporal y de lo temporal. Así lo había sostenido Agustín en el *locus* indicado, al enunciar la sentencia: “el movimiento de la sensualidad del alma, el que en nosotros es común con los animales, se halla excluido de la razón /que se aplica/ a la sabiduría”³, en tanto que “es vecino”⁴ de la razón inferior que se aplica a la ciencia. Postura que el Lombardo confirma, por la autoridad de Agustín, y por la que a la vez que estrecha los vínculos de la sensualidad con la razón inferior, parece desgajarla de la totalidad de lo humano, en la medida en que cancela la posibilidad de sus vínculos con lo más elevado de la condición humana. El Maestro sentenciario lo explicita apelando a la visión alegórica de Agustín en el *locus* citado de *De Trinitate*⁵, cuando afirma que “a partir de ella puede entenderse de qué modo existe en el alma del hombre la imagen de aquella unión”⁶, esto es: la que por el primer pecado tuvieron la serpiente y Eva y, a través de Eva, Adán por su consentimiento. Pues así como la serpiente no toma contacto con Adán, de modo semejante los movimientos del apetito sensitivo –a los que representa la serpiente– no tienen relación con la razón superior –cuyo lugar se identifica con el de Adán–, sino con la razón inferior –la que queda representada por Eva en la alegoría, que es quien establece vínculos con la serpiente–⁷.

En su detenido seguimiento de la compleja exégesis que suscita el texto del Lombardo, O. Lottin subraya el valor de la *Summa* del maestro Felipe, Canciller de París sobre principios del siglo XIII, en su aportación para reconstruir especulativamente la disociación de los movimientos sensitivos respecto de

2 Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain-Belgique, Abbaye du Mont César-J. Duculot Éditeur, 1948; vol II/I, 494 y ss.

3 Agustín, *De Trinitate* XII, 12, 17: *sensualitas animae motus, qui nobis pecoribusque communis est, seclusus est a ratione sapientiae*.

4 Cf. Agustín, *De Trinitate* XII, 12, 17, esto es: *appetitus vecinus est*.

5 Esto es: *De Trinitate* XII, 12, 17.

6 Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, II dist. 24, c.8: *Ecce ex his intelligit postest qualiter in anima hominis existat imago illius coniugi*.

En relación con Pedro Lombardo, sigo mi propia versión del texto latino: *Magistri Petri Lombardo. Sententiae in IV Libris Distinctae*, Romae, Collegii S. Bonaventura Ad Claras Aquas, 1971 (LI. I-IV).

7 Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, II dist. 24, c.7: *ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animae, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio*; Cf. también c. 8.

la parte superior del alma humana con el objeto de llevar a cabo una integración del apetito sensitivo entre los principios operativos del acto propiamente humano⁸. Una rica secuencia de textos ratifica el análisis de Lottin. Pues en el tratado *De potentiis animae* de su *Summa*, el maestro Felipe se expide expresamente en relación con la postura agustiniana de *De Trinitate* en la que me he detenido. Allí, en su consideración acerca *De differentia sensualitatis*, el Canciller comienza por afirmar –en el contexto de su determinación magistral ante la cuestión– que ya “quidam”, y bajo esta denominación ha de tener en mente los avances en el tema de Guillermo de Auxerre⁹, habían distinguido que hay una “sensualitas” que es “communis” y otra que no lo es¹⁰. Postura que se opone a lo sostenido por Agustín en el *locus* de *De Trinitate* en cuestión, en el que –como el Canciller recuerda en su *Summa*–: “aparta la sensualidad de la razón, poniéndola como común en nosotros y en los brutos”¹¹.

Ante la sentencia agustiniana, el maestro Felipe discierne otra consideración antropológica de la parte sensitiva motiva del alma, esto es: la que en el contexto de la concepción aristotélica de las potencias del alma, concede a las potencias apetitivas de la parte del alma que es “á-lógos”, la aptitud para participar de la que de suyo tiene “lógos”¹². El Canciller desarrolla esta postura buscando poner de manifiesto la no reducción de la naturaleza de la parte cognitiva y apetitiva sensitivas del alma en el hombre a la de su condición en el bruto. Y dice que: “así como acontece por parte de las potencias aprehensivas sensibles,

8 Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, vol II/I, 537 y ss.

9 Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. XI, cap. 3, q. 4, ad 2, donde el autor distingue, en un primer avance de lo que desarrollará luego Felipe Canciller en su exposición doctrinal que: *duplex sensualitas*, una que es: *brutalis, quae movetur per modum naturae et est irrationalis*, y otra que es: *sensualitas humana, quae est in inferior pars vis concupiscibilis*. Pero por su parte, a diferencia de Felipe Canciller, Guillermo de Auxerre subdivide el concupiscible en una *pars superior*: que puede convenir con las cosas eternas, y una *pars inferior*: que solamente conviene con lo temporal; ambos planos del concupiscible son movidos por la parte voluntaria. En relación con el texto latino de Guillermo de Auxerre, sigo la versión: *Magistri Guillelmi Altissiodorensis, Summa aurea*, cura et studio J. Riballier, Paris-Roma, Centre National de la Recherche Scientifique-Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1986.

Cf. también O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, vol II/I, p.537.

10 Felipe Canciller, *Summa de bono* I/IV, q.II, a.4; 213/38 y 39.

En relación con Felipe Canciller, sigo mi propia versión del texto latino de la edición crítica: *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, studio et cura N. Wicki, Editiones A. Francke Bernae, 1985 (*pars prior et posterior*).

11 Felipe Canciller, *Summa de bono* I/IV, q.II, a.4; 213/41 y 42: *Sed hoc est contra Augustinus in libro XII De Trinitate qui segregat sensualitatem a ratione ponens ea nobis et brutis communem*.

12 Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* I, 13; 1102 a 26-20: la distinción entre la parte del alma que es “á-logos” y la que tiene “lógos”; pero asimismo el pasaje I, 13; 1102 b 15 y 16: donde se afirma que, en el caso del hombre, hay una parte del alma que, siendo por naturaleza “á-lógos”, puede participar de la que propiamente tiene “lógos”, si bien sus impulsos pueden openerse a ella, por causa de su condición natural.

por lo cual el sentido en nosotros, en cuanto a alguna cosa aprehensible, difiere del sentido en el bruto ... así también acontece en cuanto a la sensualidad respecto de la virtud que es por la razón, a saber: que tiene cierto orden natural según el que es naturalmente apta para obedecer a la razón ... Por lo que en Adán /conforme a la alegoría agustiniana/ los movimientos sensuales estaban ordenados en un primer momento según el imperio de la razón, lo que fue representado por esto: que los animales eran apacibles con Noé en el arca”¹³.

Ahora bien, el maestro Felipe considera, como Agustín, los efectos del primer pecado en la condición del hombre, cuando hace presente –de modo inmediato– que entre las consecuencias del pecado de los primeros padres se halla el que se ha perdido para todos los hombres el orden natural de la sensualidad respecto de la razón, y la sensualidad “no obedece” (“inobediens”) a la razón. Mas el Canciller reserva en el movimiento de su inclinación, aún atendiendo a los efectos del pecado original, que la sensualidad desobedece a la razón pero “no del todo” (“non ex toto”)¹⁴. Y añade que ésta es la única sensualidad que existe en el hombre y que, por ende, como fue concebida en el contexto de la antropología aristotélica, siendo no racional puede con todo participar de la racionalidad.

II. LECTURA DE TOMÁS DE AQUINO DE TESIS DE LA ÉTICA ESTOICA

Tomás de Aquino no ofrece ciertamente una exposición orgánico-sistémica de las enseñanzas éticas estoicas. Pero la indagación que he llevado a cabo sobre las citas y exégesis de las mismas que surgen de su *corpus*, permite advertir una consideración analítico-reflexiva del escolástico sobre el tema, la que reconstruída en algunos lineamientos fundamentales pone de manifiesto una especulación comprensiva de la ética estoica.

Tomás de Aquino expone sobre la ética estoica atribuyendo sus enseñanzas, de un modo genérico, a la “opinio stoicorum”, a la “via stoicorum” o sin más a los “Stoici”. Pero sin dejar de atender a la hipótesis de M. Spanneut, quien sostiene que esa modalidad de mención revelaría que el escolástico ha

13 Felipe Canciller, *Summa de bono* I/IV, q.II, a.4; 213/42 y 43-52 a 55: *sicut accidit ex parte apprehensivarum sensibilium quod sensus in nobis quantum ad aliquid apprehensibile differt a sensu in brutis ... sic accidit quantum ad sensualitatem respectu virtutis quae est ratio, quos habet quemdam ordinem naturalem secundum quem nata fuit obedire rationi ... Unde in Adam motus sensuales erant ordinati primo secundum rationis imperium, quod significabatur per hoc quod animalia erant pacata in archa Noe.*

14 Felipe Canciller, *Summa de bono* I/IV, q.II, a.4; 213/57-59.

conocido la escuela por florilegios¹⁵, cabe subrayar que, al menos buena parte de tesis de la ética estoica que serán consideradas en mi presente estudio, son recogidas por Tomás de Aquino de fuentes de documentación por él reconocidas¹⁶.

Así, conforme a la lectura de Tomás de Aquino de la ética estoica y, en relación directa con el tema central que me ocupa, me detendré en las tesis que siguen.

1.- “Los estoicos no llamaban bien del hombre sino a aquello por lo que el hombre se dice bueno, a saber: las virtudes del alma”¹⁷.

El escolástico formula esta sentencia en un pasaje de *De veritate* q. 26, en el contexto de su tratamiento “de passionibus animae”, por vía de la que hace referencia a la tesis que, en el ámbito de la rigurosidad de la primera Stoa, identifica el sumo bien del hombre con la virtud y la autosuficiencia de la virtud para la felicidad¹⁸. Así, los estoicos no admitieron la predicación del nombre “bien” para otro objeto que pueda ser motivo de apetencias humanas, aún cuando le sean convenientes. Santo Tomás se refiere a ello en el mismo pasaje de *De veritate*, y explica que fue propio de los estoicos el sostener que la materia de otras apetencias humanas como los objetos corporales y de la buena fortuna, “nos son denominados ‘bienes’” sino: “commoda”, esto es: objetos “convenientes”. Los que según la enseñanza de la escuela, aún cuando sean estimables y no carezcan de valor para una vida en conformidad con la naturaleza, no tienen la condición de “bien”, como tampoco de mal, y son por ello: “oudétera” (“ni lo uno ni lo otro”) y, en relación con el sujeto moral: “adiáfora” (“indiferentes”), dado que no son causa de la felicidad¹⁹.

En este contexto, y en el mismo pasaje de *De veritate*, Tomás de Aquino comenta críticamente la restricción de la Stoa en la predicación del término bien, indicando que aquellos objetos estimables, los que los estoicos no admiten denominar “bienes”, son los que los peripatéticos designaban como bienes jerárquicamente inferiores (“minima”), a los que ciertamente distinguían de los “maxima bona”, como la virtud. Y que por ello, las diferencias de posturas entre estoicos y peripatéticos “no fue sino según las palabras”²⁰. Observación

15 M. Spanneut, “Influences stoïciennes sur la pensée morale de Saint Thomas D’ Aquin”, *Studi Thomistici*, Vaticano, Lib. Editrice Vaticana, 1984, pp. 55 y 56.

16 Esto es: Agustín, M. T. Cicerón y Macrobio entre otros autores.

17 Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 9: *bonum hominis, Stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi*.

18 Cf. los testimonios de Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, I, 1 y ss.

19 Cf. el testimonio de Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 101-104.

20 Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 9: *differentia non erat nisi secundum nomina*.

con la que, sin tener elementos críticos como para saberlo, Tomás de Aquino se hace eco de la crítica a la Stoa de Antíoco de Ascalón, el último de los escolarcas de la Academia antigua, que dió lugar a una sinergia de posturas platónicas y estoicas²¹. Postura que reiteró con recurrencia su discípulo Cicerón²², y que Tomás de Aquino indica recoger de Agustín, en el mismo pasaje de *De veritate* que nos ocupa²³.

En otros escritos de su *corpus* nuestro escolástico introduce la tesis de la Stoa acerca de la autosuficiencia de la virtud como bien, en *Summa Theologiae*²⁴, en su *In Ethica*²⁵; y en algunos pasajes también hace mención de la negativa de la escuela a la predicación del nombre “bien” respecto de los objetos materiales convenientes al hombre, como en *In Job*²⁶ y en *Summa Theologiae*²⁷.

2.- “Los estoicos dijeron que las virtudes consisten en cierta impassibilidad”²⁸.

Tomás de Aquino desarrolla esta tesis que enuncia en *In Physica*, poniendo de manifiesto que la matriz de la ética estoica reside en la remoción de todo aquello que aparte de lo que sólo es racional, y que de allí procede –conforme a la escuela– “la tranquilidad del alma”²⁹ o como enuncia en *In Ethica*: la “quies” (la “quietud”) que es propia de toda virtud³⁰. Pues como explicita en *De malo*, en el orden de los fundamentos de esta sentencia: los estoicos siguieron a Sócrates al establecer que todas las virtudes residen –según afirma nuestro escolástico en lenguaje propio– en lo que es “racional por esencia” (“in rationali por essentiam”)³¹. “Sócrates sostuvo que las virtudes son ciertas ciencias”, dice nuestro escolástico en *De malo* citando a Aristóteles en un pasaje que corresponde a *Ethica Nicomachea* VI, 13; 1144 b 28-30³², y allí mismo añade

21 Cf. en otros estudios: J. Barnes, “Antiochus of Ascalon”, *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, M. Griffin-J. Barnes (edd.), Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 78 y ss.

22 Cf. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* I, 1, 3 y ss., *passim*.

23 Cf. *De veritate* q.26, a.8, ad 2: *secundum Augustinus, IX de Civitate Dei, circa hoc fuit contentio inter Stoicos et Peripateticos, quae tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem*; Cf. también *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a.2, c., *passim*.

24 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.59, a.3, c.

25 Tomás de Aquino, *In Ethica* L1, l.12; L. 1, l.16.

26 Tomás de Aquino, *In Job*, c.1.

27 Tomás de Aquino, II-II, q.125, a.4, ad 3.

28 Tomás de Aquino, *In Physica*, L.7, l.6: *Stoici enim dixerunt virtutes esse impassibilitates quasdam*.

29 Tomás de Aquino, *In Physica*, L.7, l.6: *Stoici virtutem autem esse dicebant quandam quasi tranquillitas animae*.

30 Tomás de Aquino, *In Ethica* L.II, l.3: *fuerunt Stoici ut dicerent quod virtutes sunt quaedam impassibilitates et quietes*.

31 Tomás de Aquino, *De malo* q.8, a.3, ad 18.

32 Cf. en el pasaje citado: *Ethica Nicomachea* VI, 13; 1144 b 29.

que “los estoicos los siguieron”³³. De allí, que “la virtud consiste en no padecer nada”³⁴, por lo que no puede coexistir con alguna “conmoción” (“commotio”) del alma³⁵. Por lo que –conforme a la Stoa– no es posible que la virtud coexista con el placer, con la tristeza, con el temor, con la ira y con otras afecciones de esta naturaleza, ya que son causa de falta de quietud y de intranquilidad que afectan la racionalidad del sujeto moral y, asimismo, expresivas de las falencias del gobierno de su propia razón sobre sí y, por ende, de su ausencia de impassibilidad. Lo que en rigor fue expresado en las sentencias del primer período de la Stoa que caracterizó a la virtud como ciencia del bien y del mal, y al vicio como ignorancia del bien y del mal³⁶.

III. TOMÁS DE AQUINO ANTE LA NOCIÓN DE PASIÓN ESTOICA

A

La noción de pasión estoica es así insertada en el tratamiento de Tomás de Aquino en un contexto en cierto modo esquemático³⁷, pero no por ello no reflexivo, acerca de la postura de la escuela sobre el paradigma de la condición humana. Y de hecho nuestro autor medieval dedica un considerable número de pasajes a la caracterización del sabio estoico; así en *De veritate*, en la q. 26 que reserva a “*De passionibus animae*” donde sostiene que “los estoicos decían que ... de ningún modo puede haber pasiones en el alma del sabio”³⁸. Tal vez sea éste un pasaje significativo para comprender algunos componentes de la exégesis tomista de la noción de pasión estoica, pues en este *locus* Tomás de Aquino lleva a cabo una aproximación entre la figura del sabio estoico y la concepción plotiniana de quien ha alcanzado el tercer grado de virtud, que podría esclarecer en cierta medida su juicio juvenil de *In Sententias* –sobre el que me detendré luego– acerca del modo en que los platónicos conciben la pasión.

33 Tomás de Aquino, *De malo* q.8, a.3, ad 18: *Socrates possuit omnes virtutes esse quasdam scientias, ut dicitur in VI Ethica, c.13 ... et Stoici eum sequentes.*

34 Tomás de Aquino, *De malo* q.8, a.3, ad 13: *virtus consistit in nihil pati; hoc erat ... secundum opinionem stoicorum.*

35 Cf. Tomás de Aquino, *De malo* q.12, a.1, c.

36 Cf. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* III 256; Cf. también III 255.

37 Así, por ejemplo, en su consideración sobre la impassibilidad como equivalente a la virtud, no parece atender a la relación del primer impulso con el discernimiento de lo que es conforme a la naturaleza; Cf. C. Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1997, pp. 161 y ss.

38 Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 2: *Stoici dicebant ... passiones nullo modo esse in animo sapientis*”

En el pasaje de *De veritate* que ahora nos ocupa, tras describir al sabio estoico del modo indicado, Tomás de Aquino procede a explicar su aseveración, y lo lleva a cabo con una formulación expresiva del tratamiento de Plotino sobre los grados de las virtudes en el contexto de su reelaboración de la enseñanza platónica sobre el proceso por el que el hombre alcanza la perfección en semejanza con la divinidad³⁹. El escolástico dice que los estoicos “llamaban sabio a quien es perfecto en las virtudes, al modo de quien tiene la virtud del alma purgada”⁴⁰. Y confirma luego esta aproximación entre las posturas de los estoicos y de Plotino a través de la cita de su fuente en el conocimiento de la postura plotiniana al respecto: Macrobio, en *In Somnium Scipionis*, donde transmite la existencia de cuatro grados de virtud. Por una parte, las que convienen al cuarto y máximo grado: “las que consisten en la misma mente divina, de cuyo modelo todas las demás descienden ordenadamente”⁴¹. Entre los tres grados inferiores de virtud, el primero de ellos, el de mayor distancia respecto de la virtud divina es el de las “políticas” (“politicae”), las que Macrobio describe como moderadoras de la parte apetitiva del alma humana; mientras que el segundo grado pertenece a las virtudes “purificadoras” (“purgatoriae”), así denominadas porque por ellas decrece el influjo del cuerpo y de sus pulsiones en el gobierno racional del alma⁴². Pero el tercer grado, el que evoca el texto de Tomás de Aquino, es expresado en el comentario de Macrobio, como el que conviene al del alma “ya purgada” (“purgata iam”), la que ha alcanzado la semejanza con la divinidad, por la que lleva una vida concentrada en el espíritu y liberada de vínculos copóreos⁴³.

Ahora bien, en el mismo pasaje de *De Veritate*, Tomás de Aquino contrasta el modelo estoico de la vida virtuosa, en el que el “lógicos” humano alcanza la perfección de la virtud al emerger de la sujeción a los vínculos copóreos con el modelo aristotélico, conforme al cual “los peripatéticos sostienen que “estas pasiones del alma tienen lugar en el sabio, pero moderadas y sujetas a la razón”⁴⁴. Con todo, Tomás de Aquino nos permite advertir, ya en este *locus*

39 Cf. Plotino, *Enéadas* I, 2, 9; y Cf. también el detenido estudio de J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 166 y ss. donde el autor se detiene en el proceso de los grados de virtud como vía progresiva de asimilación de lo inferior en lo superior.

40 Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 2: *Sapientem autem eum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens animi purgati virtutem*.

41 Macrobio, *Coomentariorum in somnium Scipionis* I, 8: *quartae sunt quae in ipsa divina mente consistunt ... a quarum exemplo reliquae omnes per ordinem defluunt*.

Sigo el texto según mi versión de la edición latina de: *Macrobie, Commentaire au Songe de Scipion*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

42 Cf. Macrobio, *Coomentariorum in somnium Scipionis* I, 8.

43 Cf. Macrobio, *Coomentariorum in somnium Scipionis* I, 8.

44 Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 2: *Peripatetici vero dicunt, has passiones animi in sapientem cadere, sed moderatas, rationique subiectas*.

de *De veritate* que conoce por Agustín la postura estoica conforme a la cual el sabio estoico, que ha alcanzado la purificación de las pulsiones que proceden de lo corpóreo, puede reconocer en él la presencia de “afecciones” (“affectus”), que no constituyen en él pasiones en el sentido genérico de las mismas, pues –dada la naturaleza purificada de su alma– tales afecciones no son aprobadas o consentidas por él, aún cuando sean súbitas⁴⁵. Por ello, no puede haber en el sabio estoico “ninguna tristeza” (“nulla tristitia”)⁴⁶, “dolor” (“dolor”)⁴⁷, “ira” (“ira”)⁴⁸. Y en *Summa Theologia* precisa en relación con la existencia en el alma del sabio de ciertos “affectus” a los que no consiente, que la escuela los denominaba “eupathiae”, es decir: “bonae pssiones” traduce nuestro escolástico al latín, a saber: “pasiones positivas” o “afectos racionales”, como conviene a su documentación en testimonios griegos⁴⁹.

B

Si atendemos al desenvolvimiento genético de los desarrollos de Tomás de Aquino en su tratamiento de los rasgos de la noción de pasión estoica, podemos advertir que, ya en *In Sententias* se refiere a ello con el propósito de examinar en IV dist. 49, q.3, a.4, c., conforme a una triple consideración de la delectación, el modo como los epicúreos, los estoicos y los peripatéticos concibieron su naturaleza. Así expone que, por una parte, los epicúreos hicieron de la delectación el fin sumo de la vida humana. En tanto que “otra fue la opinión de los estoicos y de los platónicos quienes sostuvieron que que toda delectación es mala”⁵⁰. En tercer lugar, menciona a los peripatéticos quienes sostuvieron que algunas delectaciones son buenas y otras malas.

Si bien éste es un escrito precedente al de *De Veritate* en el que me he detenido inmediatamente *supra*, la adjetivación que el escolástico lleva a cabo en *In Sententias* de las pasiones como “malas” y la atribución de este juicio de un modo común a platónicos y estoicos, podría corresponder a un modo también común de su exégesis sobre el tema. Sin embargo, en un período posterior y en un pasaje de *Summa Theologiae* I-II q.34, a.3, donde examina “Utrum aliqua delectatio sit optimum”, expone en *corpus* una exégesis divergente a la que

45 Cf. Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 2.

46 Cf. Tomás de Aquino, *In Job* c.1; Cf. también *In Job*, c. 3; *In Matheum* c.5, l.13; *In Joan* c.13, l.4.

47 Cf. Tomás de Aquino, *In Ethica* L.1, l.16.

48 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II q.123, a.10, c.

49 Cf. Diógenes Laercio VII, 116 y 117.

50 Tomás de Aquino, *In Sententias* IV dist. 49, q.3, a.4, c.: *Alia fuit opinio Stoicorum et Platonicorum qui ponebant, omnem delectationem esse malam.*

sostuviera en *In Sentencias*, pues allí precisamente dice que: “Platón no sostuvo que todas las delectaciones son malas, como los estoicos, ni que todas son buenas, como los epicúreos”⁵¹. Con todo, tanto en *Summa Theologiae* como en *In Sentencias*, distingue a los estoicos de los peripatéticos porque los primeros sostuvieron que “todas las pasiones son malas” y los segundos concedieron que las “pasiones moderadas son buenas”⁵².

En una amplia secuencia de textos, Tomás de Aquino retoma su consideración sobre la noción estoica de pasión. Así en *In Physica* las describe como “perturbaciones del alma” (“perturbationes”) o “enfermedades” (“aegritudines”) del alma⁵³; en *Summa Theologiae* como “afecciones desordenadas” (“inordinatae affectiones”)⁵⁴ o también “afectos inmoderados” (“immoderati affectus”) del apetito sensitivo, por lo que cabe a las pasiones el ser calificadas como “perturbaciones” o “enfermedades”⁵⁵, debido a que las pasiones son ciertos movimientos del alma “que existen fuera del orden de la razón”⁵⁶. De allí, que toda pasión sea considerada por los estoicos como “vituperable” (“vituperabilis”)⁵⁷ y que su existencia en el alma afecte el acto moral disminuyendo su bondad⁵⁸.

Una de las fuentes más significativas de nuestro escolástico para la consideración de las pasiones conforme a la enseñanza estoica ha sido, junto a Agustín, Cicerón en *Tusculanae disputationes*. Así lo da a conocer en numerosos *loci* de su *corpus*, como en *Summa Theologiae*, donde refiere la cita de la obra en la que se describe a las pasiones, siguiendo la “opinio stoicorum”, como “movimientos desordenados del apetito sensitivo” (“motus inordinatus appetitus sensitivi”)⁵⁹. En efecto, Cicerón expone en *Tusculanae disputationes* la definición de “páthos” que allí atribuye a Zenón: “una conmoción del alma contra la naturaleza desviada de la recta razón” a la que por su parte, denomina con

51 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.34, a.3, c.: *Plato non possuit omnes delectationes esse malas sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei.*

52 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.24, a.2, c.: *Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas.*

53 Tomás de Aquino, *In Physica* L.7, l.6: */Stoici/ huiusmodi enim passiones dicebant esse quasdam animae perturbationes sive aegritudines.*

54 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.59, a.5, c.: *passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici possuerunt; Cf. también I-II q. 59, a.2, c.*

55 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II q.123, a.10, c.: *Stoici vero vocabant passiones animae immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi (unde nominabant eos aegritudines vel morbos).*

56 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II q.158, a.1, ad1: *Stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam praeter ordinem rationis existentes.*

57 Cf. Tomás de Aquino, *In Ethica* L.4, l. 13.

58 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.24, a.3, c.

59 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III q.15, a.4, ad 2.

preferencia como “perturbación” (“perturbatio”)⁶⁰. Y en la misma obra enuncia la descripción de la pasión que Tomás de Aquino le atribuye en *Summa Theologiae*, cuando dice que los estoicos, receptivos de las enseñanzas socráticas, sostuvieron que hay en el alma “movimientos perturbados” (“moti perturbati”) que son efectos de las pasiones y que causan la insanía del alma⁶¹.

En este sentido, Cicerón ha desarrollado –especialmente en *Tusculanae disputationes*– la consideración de la enfermedad del alma como “viciosidad”, la que Tomás de Aquino también recoge en su propia elaboración ética, como en su tratado *De vitiis et peccatis* de *Summa Theologiae*⁶². Cicerón –como anticipé *supra*– prefiere reservar el nombre de “enfermedad” (“aegritudo”) del alma para la “distorsión” (“distortio”) o a la “deformidad” (“deformitas”) que ésta padece cuando ya es sujeto del vicio por efecto de la disociación de sus partes⁶³. Postura a la que Tomás de Aquino apela en *Summa Theologiae* para sostener que no es impropio vincular doctrinalmente “vitium” y “aegrotatio”, como tampoco lo es vincular “virtus” y “sanitas”⁶⁴.

Entiendo que es posible sostener, a esta altura de mi estudio, que el tratamiento de Tomás de Aquino a propósito de la postura estoica sobre la pasión, no se ciñe a la modalidad que conviene a la cita ocasional de un antecedente histórico significativo. Y que su lectura reflexiva sobre la enseñanza de la escuela al respecto, lo conduce a advertir que la Stoa ha subrayado una modalidad de intelectualismo moral que disocia la racionalidad de los movimientos afectivos del alma. Bajo este respecto, observa críticamente en *Summa Theologiae*, en el orden de los supuestos antropológicos de la problemática moral de la pasión, que “los estoicos no distinguían entre el apetito intelectual ... y el apetito sensitivo”, por lo que “no distinguían en esto las pasiones del alma de otras afecciones humanas”⁶⁵.

Pero con todo, el seguimiento de los diversos pasajes de su *corpus* pone de manifiesto que, en lo que concierne estrictamente a la postura estoica sobre la

60 Cicerón, *Tusculanae disputationes* IV, 6, 11: *Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod “pathe”, illi dicit ... aversa a recta ratione contra naturam animi commotio.*

61 Cf. Cicerón, *Tusculanae disputationes* III, 5, 10, *passim*.

62 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 71, a.1, ob. 2, *passim*.

63 Cicerón, *Tusculanae disputationes* IV, 13, 28.

64 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 71, a.1, ob. 3 y ad 3 y Cicerón, *Tusculanae disputationes* III, 5, 10; IV, 13, 30, *passim*.

He desarrollado con detenimiento la recepción de Tomás de Aquino de esta tesis cicéroniana en: “Sobre la enfermedad del alma. Una problemática cicéroniana en Tomás de Aquino”, en *In umbra intelligentiae*, Pamplona, EUNSA, pp. 147-156.

65 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.59, a.2, c.: *Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum ... et inter appetitum sensitivum ... non distinguebant in hoc passiones animae ab aliis affectionibus humanis.*

pasión, Tomás de Aquino no concede la disociación del apetito sensitivo respecto de la parte superior del alma. Y en este sentido se inscribe de modo neto en la vía especulativa abierta por Felipe Canciller.

Por lo cual, si bien Santo Tomás puede no haber tenido elementos para considerar de qué modo la Stoa ha buscado justificar –desde un modelo diverso al aristotélico– la apropiación de la naturaleza en la racionalidad⁶⁶, su compromiso primario con la antropología aristotélica, lo conduce a una postura por la que sostiene la participación de los principios operativos del acto humano que convienen a su condición específica, pero asimismo los de la parte apetitiva sensitiva del alma ordenada a la razón recta, en la realización del acto virtuoso⁶⁷.

66 En este sentido, Tomás de Aquino no hace presente en la realización del acto virtuoso el papel que la Stoa concedió a la “oikeiosis”, por la que el sujeto moral descubre y apetece en un desenvolvimiento paulatino natural en qué consiste la vida conforme a la naturaleza. He desarrollado este componente de la doctrina moral estoica, conforme al testimonio ciceroniano en: “Oikeiosis. Ciceronian Reading and XIII Century Receptions”, en *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*: A. Vigo (ed.), Hildesheim, G. Olms, 2012, pp. 67-94.

67 Cf. también, bajo este respecto, la interpretación coincidente de L. Renault, “Nature humaine et passions selon Thomas d’Aquin et Descartes”, en *Les Passions Antiques et Médiévales: théories et critiques des passions I*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 263 y ss.

LAS PASIONES EN LA TEORÍA POLÍTICA MEDIEVAL. TOMÁS DE AQUINO, DANTE Y MARSILIO DE PADUA

FRANCISCO BERTELLONI
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

El artículo trata del problema de la pasión en tres textos: *De Regno* de Tomás de Aquino, *De Monarchia* de Dante y *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Aunque el problema de la pasión aparece con fuerza recién en la teoría política del Renacimiento, en la edad media las pasiones tienen un lugar en los textos políticos. Tomás de Aquino trata el problema y lo focaliza en el tirano; muestra que las pasiones del gobierno tiránico lo transforman en un *regimen iniustissimum*. Dante concentra el tema en el Emperador. Según Dante, el Emperador es el más justo de los hombres, por ello la pasión está totalmente ausente de él y por ello sus decisiones son absolutamente justas. En Tomás y en Dante el tema de la pasión muestra una fuerte tendencia hacia la personalización del tema de la pasión *en el gobernante*, o bien porque ella está presente en el tirano (Tomás), o bien porque ella está ausente del Emperador virtuoso (Dante). Diferente es el caso de Marsilio, pues evita la personalización de la pasión. Marsilio no asocia el tratamiento del problema de la pasión con el gobernante, sino con la ley. Así traslada el tratamiento del tema hacia la ley y muestra que el gobierno de la ley es mejor que el gobierno del mejor hombre porque la ley es la garantía contra la irrupción de la pasión en el gobierno.

Palabras clave: Pasiones, teoría política medieval, Tomás de Aquino, Dante, Marsilio de Padua.

ABSTRACT

The paper deals with the problem of passions in three medieval political texts: *De Regno* of Thomas Aquinas, *De Monarchia* of Dante Alighieri and *Defensor Pacis* of

Marsilius of Padua. Although the problem of passion intensively appears only in the political theory of the Renaissance, in the Middle Ages the passions have a place in political texts. Thomas Aquinas focuses the problem on the tyrant; he shows that the passions of the tyrannical government make it an *regimen iniustissimum*. Dante focuses the passions on the Emperor. According to Dante, the Emperor is the justest of men, so the passion is totally absent from him and therefore his decisions (laws) are absolutely just. According to Thomas and Dante the theme of passion shows a strong trend towards the personalization of passion in the ruler, or because the passion is present in the tyrant (Thomas), or because it is absent from the virtuous Emperor (Dante). On the contrary, Marsilius moves away from the identification of passions with the ruler; he associates the passion with the law. Marsilius moves towards addressing the subject of passion in association with the law and shows that the rule of law is better than the rule of the best man for the law is a guarantee against the outbreak of passion in the government

Keywords: Passions, medieval political theory, Thomas Aquinas, Dante, Marsilius of Padua.

I. TOMÁS DE AQUINO: LA CONCENTRACIÓN DE LAS PASIONES EN EL TIRANO

En el *Prologus* al *De regno*, Tomás de Aquino promete desarrollar dos temas, el *origo regni* y el *officium regis*. A ello agrega que las tres principales fuentes de su argumentación serán la *auctoritas divine Scripture*, los *dogmata philosophorum* y los *exempla laudatorum principum*¹. Entre estas fuentes, Tomás no menciona –al menos no lo hace explícitamente– las virtudes, las pasiones, o los vicios. Esta omisión es, por lo demás, curiosa, sobre todo teniendo en cuenta que el *De regno* ha sido tipificado por los historiadores de la teoría política medieval como un tratado perteneciente al género de los *specula principum*², género caracterizado como “catálogo de vicios y virtudes”, es decir, como una suerte de *speculum* en el que el *rex* permanentemente debía mirarse para verificar si su conducta como *rex* confirmaba una “ética de gobierno” virtuosa, o si, en cambio, se apartaba de esa ética porque ejercía un gobierno perverso³.

1 Cito página y líneas del *De regno* (=DR) en la ed. de HYACINTHE-F. DONDAINE, *De Regno ad regem Cypri*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, T. XLII, 449 ss.

2 Cf. W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des Hohen und Späten Mittelalters*, Leipzig, K.W. Hiersemann, 1938, 195 ss.

3 Cf. J. MIETHKE, *Las ideas políticas de la edad media*, trad. del alemán de F. BERTELLONI, Buenos Aires, Biblos, 1993, 26. Sobre el *De regno* de Tomás v. *ib.*, 80 ss.

Sin embargo, aunque virtudes y vicios no se encuentran entre los recursos que menciona Tomás, ya desde las primeras páginas de su tratado sugiere que ellos asumen una relativa importancia en su teoría política. Lo hace cuando lleva a cabo su clasificación de los gobiernos justos e injustos y los diferencia entre sí. Allí llama *regimen rectum et iustum* al gobierno que promueve el *bonum commune*, e *iniustum et perversum* al ejercido a favor del bien privado del gobernante (*ad bonum privatum regentis*). De inmediato, ambas figuras, la del gobierno justo y la del injusto, le permiten transitar con facilidad hacia un tríptico de tres modelos de gobiernos justos y sus tres opuestos injustos: cuando el *regimen iustum* es ejercido por uno, es un *regnum*, cuando es ejercido por pocos, es una *aristocratia* y cuando es ejercido por muchos, es una *politia*; y si el *regimen iniustum* es ejercido por uno, éste será un *tyrannus*, ejercido por pocos será una *oligarchia* y ejercido por muchos será una *democratia*.

Del planteo de Tomás resulta claro, por una parte, que en su tipificación de las formas de gobierno y de sus respectivas deformaciones está siguiendo a Aristóteles⁴; por la otra también es claro que el criterio que el Aquinate utiliza para clasificar los tres gobiernos justos y los tres injustos es, respectivamente, o bien el privilegio del *bonum commune* o bien el privilegio del propio beneficio. Este criterio le permite concluir con la afirmación de que el gobierno del tirano –gobierno injusto ejercido por uno– es paradigma del *regimen iniustissimum*, pues sustituye totalmente el *bonum commune* por el ejercicio de la fuerza para privilegiar su propio beneficio⁵, mientras que el rey, en cambio, es el paradigma del gobierno justo, pues actúa como un pastor preocupado por el bien de todos⁶.

Ese carácter *iniustissimum* de la tiranía ofrece a Tomás una muy buena ocasión para hacer un rapidísimo recorrido a través de algunas pasiones que dominan al tirano durante el ejercicio de su gobierno. Si bien Tomás ejemplifica esas pasiones a la luz de episodios tomados de las Escrituras –sobre todo del Antiguo Testamento– y de la historia que lee en la literatura romana, concentraré mi análisis en los aspectos más sistemáticos del tema, obviando las menciones del Aquinate a pasajes bíblicos e histórico-literarios a los que suele recurrir para ejemplificar el tema de la pasión.

4 *Politica*, III, 7, 1279a 22 ss.

5 “[...] per hoc regimen fit iniustum quod, spreto bono commune multitudinis, queritur bonum privatum regentis; quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum. Plus autem receditur a bono commune in oligarchia, in qua queritur bonum paucorum, quam in democratia in qua queritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono commune in tyrannide, in qua queritur bonum unius tantum: omni enim universitate propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum; regimen igitur tyranni est iniustissimum” (DR, 452, 30-41).

6 DR, 450, 100 – 451, 153.

Tomás comienza mostrando que cuando el tirano es dominado por alguna de esas pasiones, cada una de ellas provoca un tipo diferente de opresión sobre sus súbditos⁷. En efecto, cuando el tirano oprime a sus súbditos, puede hacerlo o bien corporalmente o bien espiritualmente. En el primer caso, dominado por la *cupiditas*, el tirano sustrae los bienes de los súbditos; y dominado por la pasión de la *iracundia*, mata movido por su voluntad arbitraria, nunca movido por la justicia⁸. Más interesante es la situación generada cuando los tiranos oprimen espiritualmente a los súbditos. En este caso, lo hacen porque siempre desconfían de los buenos y porque sospechan de la virtud de los súbditos, pues consideran que esa virtud puede atentar contra su propio dominio. Por ello procuran que los súbditos virtuosos nunca alcancen la *magnanimitas*, que no cultiven entre ellos la *amicitia* y que no gocen de los frutos de la *pax*; al contrario, el tirano siembra entre sus súbditos la *discordia*, atenta contra la unión y la *fiducia* entre ellos, e impide que éstos alcancen poder y riqueza, pues con ellos los súbditos podrían transformarse en instrumentos contra su propio dominio tiránico. Tomás concluye que, puesto que los tiranos siempre intentan promover entre los súbditos más el vicio que la virtud, pocos hombres virtuosos se encuentran entre los súbditos de los tiranos (*sub tyrannis pauci virtuosi inveniuntur*)⁹. Y agrega que la sumisión al tirano es equivalente a la sumisión a una pura pasión, sin razón y sin virtud. Por ello, el tirano es totalmente comparable con una bestia cruel (*bestia saeviens*)¹⁰, es decir, a la concentración de todas las pasiones en un hombre que, por ese motivo, roza lo bestial.

Sabemos que al momento de escribir el *De Regno*, Tomás ya había dedicado una parte considerable de la *Summa Theologiae* –las *quaestiones* 22 a 48 de la I-II^{ae}– al tema de las pasiones. Allí se revela como un muy buen conocedor de la naturaleza y de la psicología humanas. Sin embargo, a la luz de lo expuesto hasta aquí, puede percibirse que en el *De regno* el tratamiento de las pasiones es, en cambio, muy breve y casi marginal. Aunque es verdad que por momentos Tomás se muestra especialmente sensible frente a las consecuencias que provoca la presencia de las pasiones en el ejercicio de la tarea política de quien gobierna, parecería que el *De regno* no se hubiera propuesto tratarlas de modo específico en ninguno de los núcleos temáticos más importantes de su tratado. De allí que, en correspondencia con la ya mencionada tipología literaria de este tratado –recordemos que se trata de un *speculum principum*–, Tomás prefiera privilegiar un tratamiento específico de las virtudes del gobernante

7 “[...] consequens est ut [tyrannus] subditos diversimode gravet secundum quod diversis passionibus subiacet...” (DR, 452, 65-67).

8 DR, 452, 67-81.

9 DR, 453, 83-115.

10 DR, 453, 140-141.

antes que ocuparse de un detallado análisis de sus pasiones. Es por ello que las menciones de Tomás a cada virtud suelen estar acompañadas por una alusión a los vicios opuestos a esas virtudes y también, aunque de modo indirecto, por una mención a las pasiones asociadas a la misma ausencia de virtudes. Quizá sea ése el motivo por el cual, cuando en este pequeño tratado político aparecen las pasiones, lo hacen como un tema secundario, y siempre lo hacen acompañadas del tema de la virtud que es el que Tomás privilegia en su texto.

II. DANTE: LA AUSENCIA DE PASIONES EN EL EMPERADOR DE LA *MONARCHIA*

Una situación similar a la de Tomás se presenta en los escritos políticos dantescos. En efecto, en sus escritos centrales, como la *Divina Comedia*, Dante hace de pasiones y vicios motivos que no solo son recurrentes, sino que por momentos se convierten en el armazón estructural del poema. En la *Monarchia*, en cambio, como en el caso del *De regno*, la pasión vuelve a ser un tema marginal y de escaso tratamiento. Ella solo es intensamente invocada por Dante en el Libro I, cuando debe exponer el tema que define el tema central y la especificidad de su pensamiento político en este tratado: la justificación teórica de la necesidad de que un solo hombre —el Emperador— gobierne sobre toda la humanidad. Así, vinculada directamente con este *locus*, la pasión alcanza en la *Monarchia* un tratamiento breve, pero que al mismo tiempo es verdaderamente sistemático y de nivel teórico bastante superior al que desarrolla Tomás. Para llegar a la demostración de su tesis principal, la que sostiene que el Emperador debe gobernar sobre toda la humanidad, Dante recorre varios momentos.

En primer lugar muestra que existe la humanidad como totalidad unitaria de todo el género humano. Dante presenta la humanidad —que llama *humana universitas*— como comunidad perfecta y última, más allá de la cual no existe ninguna otra. Justifica su existencia como un todo, es decir como entidad unitaria, a partir de su fin propio. Éste consiste en poner completamente en acto la totalidad del intelecto posible. Así, la justificación de la existencia de la humanidad como entidad superior y última respecto de todas las anteriores comunidades humanas, se apoya en la afirmación de que ella tiene como función específica cumplir un fin que ninguna otra comunidad puede cumplir¹¹.

11 “[...] optimus [finis] ad quem universaliter genus humanus Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit [...] Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva [...] Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium communitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur” (M, I, iii, 139, 11 – 142, 45). Cito la

En segundo lugar debe mostrar que, en correspondencia con esa suerte de gran súbdito unitario, debe existir una sola autoridad que lo gobierne: el Emperador. Éste gobierna esa comunidad universal y le otorga la paz necesaria para alcanzar su propio fin. Dante ofrece varios argumentos para justificar la existencia del Emperador. El más relevante es el que construye apoyándose en el finalismo aristotélico: “cuando muchas cosas están ordenadas hacia un fin, conviene que una regule o gobierne y que las demás sean gobernadas y regidas”¹². Por ello, dado que todos los hombres que integran el género humano están ordenados a un fin, conviene que uno les gobierne: “éste debe ser llamado Emperador”¹³.

Y en tercer lugar Dante potencia la figura del Emperador hasta transformarla en la sede de una soberanía total. Por ello define el Imperio como “principado único, superior a todos los demás poderes en el tiempo y a los seres y cosas que se miden por el tiempo”¹⁴. El tema de la pasión aparecerá aquí, directamente vinculado con la figura del Emperador. Dante avanza desde la descripción del Emperador como gobernante de toda la humanidad hacia su caracterización como soberano único y universal que actúa como árbitro último en caso de conflicto entre pares. Pues si surge un conflicto, en éste debe arbitrar el juicio de un superior que lo resuelva. Si sólo hubiera poderes iguales a los poderes en conflicto, el conflicto no podría ser arbitrado; y en este caso, lo imperfecto —el conflicto— carecería de su propia corrección —el arbitrio del conflicto—; pero esa ausencia de arbitrio sería imposible, “porque Dios y la naturaleza no fallan en lo necesario”¹⁵. Por ello, si los poderes iguales están inhabilitados para juzgar y obligar a sus iguales, será necesario que exista un árbitro superior a los poderes en conflicto. Ese superior es el Emperador que es el poder superior a todos los poderes y gobierna a toda la humanidad. A su suprema soberanía le corresponde actuar como árbitro último en situaciones de conflicto entre poderes inferiores pares no subordinados entre sí. De allí que el Emperador sea un “juez primero y soberano, cuyo juicio dirimirá [...] todos los litigios”¹⁶.

Monarchia (=M), mencionando libro, parágrafo, página y líneas de la edición de P. G. RICCI, Milano, Mondadori, 1965.

12 “[...] quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi” (M, I, iv, 145, 10-12).

13 “[...] constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum [...]: ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc Monarcha sive Imperator dici debet” (M, I, v, 147, 41-43).

14 “Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt ‘Imperium’, unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensuratur” (M, I, ii, 136, 3-5).

15 “Et ubicunque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium; aliter esset imperfectum sine proprio perfectivo: quod est impossibile, cum Deus et natura in necessariis non deficiat” (M, I, x, 152, 1-3).

16 “[...] oportebit devenire ad iudicem primum et summum, de cuius iudicio cuncta litigia dirimantur [...]: et hic erit Monarcha sive Imperator” (M, I, ix, 152, 13 – 153, 16).

Ahora bien, si el Emperador es el juez que resuelve todos los conflictos, puede hacerlo porque él se encuentra en las mejores condiciones para resolverlos ejecutando actos de justicia. En este momento de la argumentación Dante introduce su teoría de la justicia, y, asociada a ésta, justifica el lugar que otorga a la pasión. Dante examina la justicia desde dos perspectivas.

Primero analiza la justicia en sí misma y la compara con la blancura y, en general, con todas las formas que, tomadas en sí mismas, “permanecen siempre simples e invariables”. Desde esta perspectiva, es decir considerada la justicia *en sí*, ella se presenta como una virtud definida a la luz de tres características: primero, como “regla o rectitud que no admite desviaciones de más o menos”¹⁷, segundo, ella se ejerce en relación con otros, y por último, ella consiste en dar a cada uno lo suyo¹⁸.

Luego considera la justicia, no ya en sí misma, sino desde la perspectiva del sujeto en el que la justicia inhiere. Y dice que cuando las formas invariables –cuyo paradigma sería, por ejemplo, la blancura– inhieren en sujetos variables, esas formas invariables presentan variaciones que dependen de las cualidades propias de esos sujetos variables. Del carácter más o menos favorable de esas cualidades dependerá la mayor o menor realización de esas formas invariables en los sujetos variables. En el caso de la justicia, que es una forma invariable, ella puede inherir en un sujeto cuyo *hábito* de querer, es decir su voluntad, varía o adquiere gradaciones que van desde un querer malo, dominado por la *cupiditas*, hasta un querer óptimo, totalmente libre de *cupiditas*; la pasión de la *cupiditas*, pues, debe estar absolutamente ausente del Emperador. Al mismo tiempo, ese sujeto de inherencia de la justicia, pero considerado ahora en cuanto a su *operación*, tendrá mayor o menor poder de hacer o no justicia. Dante expone muy claramente el problema en el siguiente texto:

“[...] la justicia se realiza en el más alto grado cuando se mezcla en el sujeto, sea en cuanto al hábito, sea en cuanto a la operación, con la menor cantidad de elementos contrarios [...] En lo que hace al hábito, la justicia encuentra su contrario en el querer, porque donde la voluntad no es pura de toda *cupiditas*, aunque la justicia esté presente, no lo estará en toda su pureza en cuanto que se encuentra en un sujeto que de algún modo le opone resistencia [...] En lo que hace a la operación, la justicia tiene su contrario en el poder, porque [...] ¿de qué modo se

17 “[...] iustitia, de se et in propria natura considerata, est quaedam rectitudo sive regula obliquum hinc inde abiciens: et sic non recipit magis et minus, quemadmodum albedo in suo abstracto considerata. Sunt enim huiusmodi forme quedam compositioni contingentes, et consistentes simplici et invariabili essentia [...]” (M, I, xi, 153, 11 – 154, 15).

18 “[...] virtus ad alterum [...] tribuendi cuique quod suum est” (M, I, xi, 154, 31-32).

podría obrar justamente sin contar con el poder? [...] De donde resulta que cuanto más potente es el justo, tanto mayor será el operar de su justicia”¹⁹.

En síntesis, Dante vincula las posibles gradaciones de la justicia, por un lado, con el hábito consistente en el *querer* —es decir, la voluntad— bueno o malo, y por el otro, con el suficiente o insuficiente *poder* de operación. Aunque Dante no lo concluya explícitamente de este modo, su planteo nos permite desplegar cuatro posibilidades de inherencia de la justicia en un sujeto. Ellas son: 1) en un sujeto de óptimo hábito (querer) o voluntad, pero carente de todo poder de operación; 2) en un sujeto de óptimo hábito o voluntad y poseedor de todo poder de operación; 3) en un sujeto de mal hábito o voluntad (dominado por la pasión de la *cupiditas*) y carente de todo poder de operación; 4) en un sujeto de mal hábito o voluntad (también dominado por la *cupiditas*) y poseedor de todo poder de operación. Dante concluye que la justicia alcanza su máxima realización cuando tiene lugar la segunda posibilidad, es decir, cuando la justicia, como virtud, inhiere en un sujeto de óptimo hábito o voluntad y poseedor de todo poder de operación, es decir, “cuando ella [la justicia] se encuentra en un sujeto de voluntad perfecta —pues carece de *cupiditas*— y de máximo poder —pues puede todo—”²⁰. En otros términos: cuando en el mismo sujeto el mejor querer (pues carece de toda pasión), coincide con el mayor poder.

Aquí se impone la pregunta: ¿quién es ese sujeto? Debería serlo quien nada puede desear mal y quien, simultáneamente, queriendo siempre bien, posee todo poder, es decir, el sujeto del mejor querer (voluntad) y del máximo poder de operación.

En este punto Dante deja de lado el modelo causal teleológico aristotélico que había utilizado para sostener que la humanidad existe como comunidad superior a las otras comunidades con un fin propio y distinto de ellas. Ahora opera un rápido deslizamiento hacia un modelo causal descendente de carácter neoplatónico que toma del anónimo árabe *Liber de causis*. De este texto toma la primera proposición que afirma que “la causa universal primera obra en lo causado por las causas segundas antes que obre en él la causa universal

19 “Ubi ergo minimum de contrario iustitie admiscetur et quantum ad habitum et quantum ad operationem, ibi iustitia potissima est [...] Quantum ergo ad habitum, iustitia contrarietatem habet quandoque in velle; nam ubi voluntas ab omni cupiditate sincera non est, etsi assit iustitia, non tamen omnino inest in fulgore sue puritatis: habet enim subiectum, licet minime, aliququaliter tamen sibi resistens; [...] Quantum vero ad operationem, iustitia contrarietatem habet in posse; nam cum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est quomodo quis operabitur secundum illam? Ex quo patet quod quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior” (M, I, xi, 154, 19-34).

20 “[...] iustitia potissima est in mundo quando volentissimo et potentissimo subiecto inest” (M, I, xi, 154, 35-36).

segunda”²¹. Con ayuda de este nuevo recurso teórico Dante crea una analogía entre la figura del Emperador y el absoluto ontológico que, a modo de axioma, es presentado en el texto del anónimo árabe como causa primera universal. De la misma manera como todas las otras causas secundarias dependen de esta causa primera, así dependen del Emperador todas las autoridades políticas que están por debajo de él. Esa analogía transforma al Emperador en el equivalente a una soberanía absoluta en el orden político.

Como consecuencia de esa transformación Dante puede afirmar que en cuanto al querer, el Emperador nada puede querer mal, pues en quien posee todo no existe la posibilidad de un querer desordenado o dominado por la *cupiditas*, es decir, allí desaparece la pasión (*passiones esse non possunt*)²²; y en cuanto al poder, el Emperador puede todo, pues mientras que la autoridad de los príncipes se limita solo a algunos hombres, la autoridad del Emperador llega a todos los hombres *antes* que la autoridad de los príncipes. De ello pueden extraerse tres importantes consecuencias: (1) “los hombres están más cerca del Monarca que de los otros príncipes”²³; (2) los príncipes son simples causas segundas respecto de la causa primera representada por el Emperador; (3) la autoridad de los príncipes sobre sus súbditos se ejerce a través de la máxima autoridad del Emperador, y no la autoridad del Emperador a través de los príncipes²⁴.

En síntesis, puesto que “*iustitia potissima est in mundo quando volentissimo et potentissimo subiecto inest*”²⁵, el sujeto buscado, es decir, el que tiene el mejor querer y el mayor poder, es el Emperador, pues éste tiene voluntad perfecta sin *cupiditas* y posee un poder absoluto que le permite practicar la justicia sin obstáculos. Así, el Emperador, es decir, el más alto poder político, es la instancia en la que inhiere de modo óptimo la definición romana de justicia como *virtus tribuendi cuique quod suum est*. La justicia no solamente se identifica con el poder político supremo, sino que, además, ese poder político supremo es la *condición* de la justicia. Las decisiones del Emperador, transformadas en

21 “Causa universalis prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda” (*Liber de causis*, I, 1).

22 “Ubi ergo non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse: destructis enim obiectis, passiones esse non possunt. Sed Monarcha non habet quod possit optare: sua nanque iurisdicatio terminatur Oceano solum: quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad alios terminantur [...]” (M, I, xi, 155, 50-54).

23 “[...] sed homines propinquius Monarche sunt quam aliis principibus [...]” (M, I, xi, 156, 71-72).

24 Sobre las analogías entre el contenido doctrinal de las primeras proposiciones del *Liber de Causis* y el orden político imperial puede consultarse el trabajo de Bruno Nardi, *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944, 100 ss.

25 M, I, xi, 154, 35-36.

leyes, son leyes justas porque emanan de la justicia encarnada en el mejor hombre. Éste, sin pasión (*volentissimus*), encarna el mejor querer, y poseedor del mayor poder (*potentissimus*), es el sujeto con mayor poder.

En el pensamiento político de Dante, pues, el tema de la pasión aparece estrechamente asociada a la figura central de su sistema, el Emperador, y a la necesidad de mostrar que éste es la sede de la óptima justicia. El clásico tema de la teoría política transmitido ya desde Aristóteles (si debe preferirse el gobierno del mejor hombre o el de la mejor ley)²⁶ es resuelto por Dante a favor del mejor hombre. Pues para Dante, la justicia del gobernante –en este caso, la justicia del Emperador– no resulta de su aplicación de la ley más justa, sino que, a la inversa, la ley más justa resulta del ejercicio pleno e irreprochable de la justicia por parte del Emperador.

De ese modo, la importancia y el lugar que ocupa la pasión en el pensamiento político dantesco resultan del hecho de que la justicia del Emperador, que es la mejor justicia, constituye una virtud cuyo ejercicio posible se deriva del estatus del Emperador entendido como el mejor hombre y, en consecuencia, como sede en la que se concentra un poder total y una total ausencia de pasiones. Con ello Dante construye una secuencia causal, de carácter claramente deductivo, que está organizada en tres momentos: primero, el Emperador es el mejor poder porque puede todo y siempre quiere bien; segundo, ese poder procede con plena justicia, porque en él todo querer es bueno y la justicia no encuentra obstáculo en ninguna pasión; y tercero, las decisiones o normas emanadas del Emperador son justas, pero no porque sean leyes, sino a la inversa, esto es, ellas *son leyes porque son decisiones o mandatos de un poder absolutamente justo*, es decir, plenamente virtuoso. Así, la justicia es una virtud que no depende de la ley, sino a la inversa: la ley depende de la justicia y ésta de la existencia del mejor hombre, es decir, del hombre menos dominado por pasiones.

III. MARSILIO DE PADUA: LA LEY COMO OBSTÁCULO AL GOBIERNO DE LAS PASIONES

Todo lector del *Defensor Pacis*²⁷ puede percibir rápidamente, ya en el mismo título del tratado, que su objetivo es defender, o mejor, restaurar la paz. Para ello se propone buscar las causas que la alteran. Marsilio encuentra una

26 *Politica*, L. III, xv, 1286a 7 ss.

27 Cito el *Defensor Pacis* (=DP) según la edición de R. SCHOLZ, Hannover, Hahn, 1932 y menciono parte (dictio), capítulo, parágrafo y página de esa edición. Los pasajes del *Defensor Pacis* transcritos en español han sido tomados –a veces con ligerísimas modificaciones– de la versión del Defensor de la Paz de L. MARTÍNEZ GÓMEZ, Madrid, Tecnos, 1988.

causa especial que identifica con una falsa doctrina a la que denomina *plenitudo potestatis*. Esta doctrina sostiene que el ejercicio de todo el poder, tanto espiritual como temporal, corresponde al sacerdocio. Pero según Marsilio, si el sacerdocio ejerce la *potestas temporalis* que corresponde al *princeps*, usurpa funciones. Además, la simultánea pretensión –del papa y del *princeps*– a ejercer *potestas coactiva* sobre los mismos súbditos provoca en la comunidad política (*civitas*) discordia e intranquilidad equivalentes a la enfermedad en el cuerpo viviente. Por ello, una comunidad política sana requiere que cada parte cumpla su función; pero si el sacerdocio ejerce funciones temporales, la comunidad política se enferma y se desordena. De allí que el objetivo del tratado consista en reasignar las competencias de cada parte de la comunidad política, en especial las de las partes legislativo-gubernativa y las del sacerdocio, para que de ese modo la *civitas* recupere su salud.

Marsilio comienza explicando el surgimiento de la *civitas*. El impulso que mueve a los hombres a satisfacer necesidades provoca un avance desde comunidades más simples hacia comunidades cada vez más complejas que culminan en la *civitas*. Dentro de ésta tiene lugar un proceso de autodiferenciación de partes, cada una de las cuales se corresponde con un arte cuya función es satisfacer una determinada necesidad. Cada parte suple las falencias propias de la indigencia de la naturaleza humana. Por ello la *civitas* es un conjunto de diferentes artes realizadas por diversas partes de la *civitas* para satisfacer todas las necesidades (*sufficientia vitae*) de una naturaleza humana originariamente indigente²⁸.

Con todo, además de constituir un conjunto de artes que satisfacen necesidades humanas, la *civitas* es también un espacio dentro del cual tienen lugar pasiones, sentimientos y acciones del hombre que deben ser “[...] bien hechos, [...] es decir, con un adecuado atemperamiento”²⁹. Por ese motivo tanto los actos como las pasiones del hombre deben ser moderados, en especial los actos transeúntes, que son los que derivan en beneficio o perjuicio de otros:

“Mas como entre los hombres así congregados surgen contiendas [...] que si no son reguladas por las normas de la justicia, generarían luchas [...] entre los hombres y, finalmente, sería la ruina de la ciudad, convino establecer en la comunidad una norma de lo justo”³⁰.

28 “Convenerunt enim homines ad civilem communicationem propter commodum et vite sufficientiam consequendam [...]” (DP, I, xii, 7, 68).

29 “[...] ut ipsius [hominis] actiones fiant et bene fiant, nec solum actiones, verum etiam passionibus, bene inquam, id est in temperamento convenienti” (DP, I, v, 3, 21).

30 “Verum quia inter homines sic congregatos eveniunt contentionibus et rixis, que per normam iusticie non regulate causarent pugnas et hominum separationem et sic demum civitatis corruptionem, oportuit in hac communicatione statuere iustorum regulam [...]” (DP, I, iv, 4, 18).

A partir de la necesidad de establecer una norma Marsilio despliega una extensa teoría de la ley. Con esta teoría de la ley están estrechamente asociadas tres tesis que hacen del *Defensor Pacis* un libro moderno e innovador: 1) la sustracción al sacerdocio de toda *potestas coactiva* y su transferencia al gobernante temporal; 2) la identificación del origen de la ley con el pueblo (*universitas civium*); y 3) la teoría de la ley como precepto coactivo. Como de inmediato podrá percibirse, Marsilio trata el problema de la pasión en vinculación directa con su teoría de la ley.

La comprensión correcta de la primera tesis requiere recordar que el problema central del tratado es un conflicto entre dos soberanías: la pretendida ilegítimamente por el sacerdocio y la que legítimamente corresponde al gobernante temporal. Para neutralizar ese conflicto Marsilio transforma el sacerdocio en una parte de la ciudad *sin soberanía*, es decir, en una parte que carece de *potestas coactiva*. En efecto, el sacerdocio solo tiene funciones espirituales, pues Cristo no otorgó ni a sacerdotes, ni a obispos, ni al obispo romano alguna jurisdicción sobre sacerdotes o laicos, sino solo la facultad de administrar sacramentos, enseñar la palabra de Dios y perdonar los pecados.

La segunda tesis avanza hacia la identificación del soberano y, por ello, apoya teóricamente la primera tesis, pues reconduciendo la soberanía hacia su lugar natural, justifica la sustracción de esa soberanía a la parte sacerdotal. Para ello recoloca la soberanía en la única instancia capaz de generar obligaciones y prescribir conductas dentro de la *civitas*. Esta instancia es el pueblo. Para Marsilio el pueblo es el único origen de la ley y, por ello, la única instancia con competencia para generar normas, es decir, preceptos coactivos:

“el legislador o la causa eficiente [...] de la ley es el pueblo, o sea la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él (*valentior pars*), por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos”³¹.

El motivo por el cual la ley resulta del *populus* o *universitas civium* reside en que en ella está contenida la mayor razonabilidad al momento de expedirse acerca del precepto coactivo que conviene más a todos. Aquí se percibe la vigencia del principio que sostiene que el todo es mayor que la parte en términos marcadamente cuantitativos:

“[...] la gran muchedumbre está en mejores condiciones que cualquiera de sus partes de advertir el defecto de una ley que se va a proponer y establecer, pues

31 DP, I, xii, 3, 63.

como toda totalidad, al menos la corpórea, en la mole y en la fuerza es mayor que cualquiera de sus partes tomadas por separado”³².

La ley es, pues, el resultado de un juicio de muchos y, por ello, un *oculus a multis oculis*, es decir, el resultado de una sumatoria de juicios, o mejor, “una comprensión cribada de muchas comprensiones”. Solo ese juicio de la mayoría permite juzgar rectamente y puede “evitar el error en los juicios civiles”, pues ese juicio de muchos suma más que el juicio de las partes³³. En virtud de su carácter de suma de partes, es siempre mejor que menos que esa suma. De ese modo la *universitas civium* asume en el *Defensor Pacis* un carácter claramente legislativo-gubernativo. Por ello esa totalidad, única a la que corresponde carácter coercitivo y, en cierto modo, soberano, es llamada *legislator humanus*. El *legislador humanus* es para Marsilio el nuevo soberano.

En la tercera tesis Marsilio define su innovadora concepción de la ley. Aunque afirma que no hay ley perfecta sin contenido material bueno o malo, justo o injusto, agrega que la ley, en sentido propio (*propriissima significatio*) no se define como ley en virtud de su contenido, sino en virtud del procedimiento formal de su sanción por parte de la mayoría, única causa de su coactividad³⁴. De allí el carácter predominantemente formal de la ley. Ésta no es ley porque sea justa, sino sobre todo porque tiene su origen en la voluntad de un legislador colectivo (la *universitas civium* o *legislator humanus*) que la sanciona convirtiéndola en obligante.

Cuando Marsilio quita al sacerdocio su *potestas coactiva* y la transfiere a la *universitas civium*, lo hace porque mediante esa transferencia quiere transformar la multiplicidad de hombres (*universitas civium*) en la única causa de la ley y, por ende, transformar esa multiplicidad en el nuevo soberano, pues solo esa multiplicidad, escribe, “[...] por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos”³⁵, puede sancionar la ley como precepto obligante y coactivo. A la luz de estos pasajes se observa, primero, que la fuente última de la soberanía son la *lex* y su causa, es decir, el *legislator* que tiene la facultad de sancionarla; y segundo, que en ese binomio *lex-legislator* reside el núcleo teórico más sólido del *Defensor Pacis*, pues es ese binomio el que permite a Marsilio efectivizar su radical transferencia del lugar de la soberanía: del *sacerdocium* hacia el *princeps*. Si recordamos que Dante había sostenido

32 “Advertere enim potest magis defectum circa propositam legem statuendam maior pluralitas quacumque sui parte, cum omne totum corporeum saltem maius sit mole atque virtute qualibet sui parte seorsum” (DP, I, xii, 5, 66).

33 DP, I, xii, 3, 63.

34 DP, I, x, 4, 50.

35 *Ut supra*, nota 31.

que la mejor ley deriva del mejor hombre en cuyo carácter plenamente virtuoso se concentra toda y la mejor justicia, podrá advertirse el alcance de la innovación que, frente a esa concepción, introduce la teoría marsiliana de la ley. En efecto, esa innovación es doble. Ella concierne en primer lugar a la ley (1) y en segundo lugar a la causa de la ley, el legislador (2). En ambos casos Marsilio involucra teóricamente a la pasión.

En primer lugar, en lo que hace a la ley, porque aunque existiera un gobernante muy virtuoso, como quería Dante (*quantumcumque studiosum aut iustum*), nunca estaría exento de la posibilidad de caer bajo el dominio de la pasión³⁶. Por ello Marsilio insiste –y lo hace en varios pasajes y esgrimiendo distintos motivos–, en la necesidad de gobernar mediante una norma o regla para evitar que el juicio del gobernante sea pervertido por la pasión. Tres esos pasajes son de especial interés.

En el primero sostiene como principio general que si el gobernante gobierna sin ley y según su propio arbitrio, su sola virtud nunca garantizaría que su juicio sea justo y exento de pasión:

“La mala disposición del ánimo de quien juzga, el odio o el amor o la avaricia, pervierten el deseo del juez. Esto debe quedar lejos del juicio y de ello se preservaba cuando el juez o el gobernante se determina a dar su veredicto según la ley; la ley, en efecto, carece de todo efecto perverso. Pues no se hizo para el amigo o el enemigo, útil o nocivo, sino universalmente para el que se comporta civilmente bien o mal [...] Por lo cual ningún juicio [...] debe dejarse al arbitrio del juez, sino ser determinado por la ley...”³⁷

En el segundo invoca la autoridad de Aristóteles y se apoya en una doctrina central del Estagirita en la que éste contrapone pasión y ley (“[...] la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres [...] la ley es [...] razón sin pasión” [*Pol.*, III, 16, 1286a 30 ss.])³⁸.

Y en el tercero descarta de modo absoluto la posibilidad de que exista un óptimo hombre, es decir, un gobernante carente de pasión (*quod careat de affeccione perversa*), pues, dice, tanto la razón como la experiencia muestran con holgura que las posibilidades de que la hipotética existencia de un óptimo hombre satisfaga la ausencia de pasión son siempre mucho menores que la posibilidades de que esa ausencia de pasión sea satisfecha por la *lex*; la explicación de Marsilio es en este caso bien simple: al tiempo que nunca se verifica la hipótesis de la existencia de algún hombre sin pasión (“*quoniam omnem animam*

36 DP, I, xi, 1. 52.

37 DP, I, xi, 1, 52-53.

38 DP, I, xi, 2, 53 ss.

contingit habere hanc, id est affectionem quandoque sinistram”)³⁹, en cambio la ley es una regla totalmente carente de ella (“*Neminem certe quamtumcumque studiosum sic posse carere passione perversa et ignorantia, quemadmodum lex*”⁴⁰). En este caso la afirmación de Marsilio de que nunca el mejor hombre será preferible a la ley y de que, en consecuencia, siempre será necesaria la ley, *aún existiendo la virtud*, revela su pesimismo frente a la pasional naturaleza humana, pesimismo que a su vez tiene su contrapartida en su opción por la ley frente al mejor hombre.

2) La segunda innovación frente a la posición dantesca no concierne directamente a la ley, sino a su causa, el *legislator*, y en esta innovación también está involucrada la pasión. Ahora la innovación ya no consiste, como en el caso anterior (1), en afirmar que es mejor juzgar y gobernar según la ley que dejando ese juicio y ese gobierno al mejor hombre, sino que consiste en sostener que la causa, es decir el origen de la mejor ley, nunca puede ser *un* hombre, es decir que la mejor ley no deriva de *un solo hombre*, por virtuoso que éste sea, sino de la suma de las opiniones de la mayor cantidad posible de ellos. Porque si la autoridad de dar la ley perteneciera solo a un hombre, éste podría “por ignorancia o por malicia [es decir, por pasión] o por ambas cosas dar una ley mala [...]”⁴¹. En este caso Marsilio opta por el beneficio y la ventaja que, siempre, otorga una mayor cantidad de razones implicadas en el procedimiento de sanción de la ley: así, siempre será mejor la ley emanada de muchas razones que la ley emanada de una sola de ellas, pues cuantas más sean las razones implicadas en ello, menos serán las pasiones que atentarán contra la rectitud de esa ley.

IV. CONCLUSIÓN

A modo de balance podemos formular dos observaciones, la primera concerniente a espacio otorgado por nuestros tres autores al problema de la pasión, y la segunda concerniente a las diferencias entre el modo como esa pasión aparece tratada en Tomás y Dante, por una parte, y en Marsilio por el otro.

En cuanto al espacio que la pasión ocupa en los tres tratados, y más allá de su mayor o menor presencia en cada uno, nuestro análisis de esos textos no encuentra en ellos ni una exposición sistemática del tema de la pasión ni tampoco logra identificar en esos textos a la pasión como núcleo temático con

39 DP, I, xi, 6, 59.

40 DP, I, xi, 6, 59 s.

41 DP, I, xii, 8, 68

identidad propia. Como lo he advertido más arriba a propósito de Tomás de Aquino, casi exactamente el mismo fenómeno vuelve a reiterarse en Dante, quien como Tomás, presenta el tema de la pasión siempre en asociación con las virtudes y, sobre todo, a propósito de ellas. Aunque en Marsilio el problema logra asumir importancia y extensión algo mayores, con todo en ninguno de los tres autores la pasión llegó a ocupar el generoso espacio que le otorgó la teoría política posterior, como es el caso en los escritos políticos del Humanismo y del Renacimiento, en los cuales las pasiones se transforman en protagonista principal de la argumentación, o en textos de la teoría política moderna, en los cuales la pasión humana suele asumir el papel de desencadenante de la argumentación.

En segundo lugar debe llamarse la atención sobre el hecho de que el pensamiento marsiliano presenta una interesante diferencia respecto de sus dos predecesores, pues registra un marcado progreso teórico en relación con ellos. En efecto, el problema de Tomás de Aquino había residido en mostrar que, dominado por la pasión, el *rex* se convierte en tirano, y que su gobierno perverso resulta de la concentración en él de la pasión. En el caso de Dante, su tema no es la concentración de pasiones en el tirano, sino el inverso, es decir, la total ausencia de pasiones en el Emperador. Con todo, en ambos casos el tratamiento de la pasión muestra una fuerte tendencia hacia la personalización de la pasión *en el gobernante*, o bien porque ella está presente en el tirano (Tomás), o bien porque ella está ausente del Emperador virtuoso (Dante). Pero en los dos casos la pasión ha sido o bien colocada, o bien removida de una persona. Diferente es el caso de Marsilio, pues se aleja de la personalización de la pasión para asociarla teóricamente, no al gobernante, sino a la ley. La tesis de Marsilio que sostiene que nunca el gobierno del mejor hombre será preferible al gobierno de la ley y que, en consecuencia, *aún existiendo en el hombre la virtud*, siempre será mejor gobernar mediante la ley, revela su total pesimismo frente al carácter radicalmente pasional de la naturaleza humana. Por ello, su teoría de la ley como obstáculo al gobierno de las pasiones debe ser considerada como un considerable avance en el camino hacia la transferencia del centro de importancia de la teoría política desde la persona del gobernante virtuoso o carente de pasiones hacia la ley entendida como insustituible instrumento que representa la recta medida y el buen gobierno.

**LAS PASIONES Y LAS VIRTUDES
EN EL *CATHECISMO PEQUENO*
DEL OBISPO DIEGO ORTIZ DE VILLEGAS (1457-1519)**

MANUEL LÁZARO PULIDO
Universidade de Porto

RESUMEN

El obispo nacido en Calzadilla (Badajoz) Diego o Diogo de Villegas, destacado hombre de conocimientos, desarrolla su actividad pastoral en Portugal donde llega como confesor de Juana la Beltraneja, asesorando en temas de astronomía y navegación a la monarquía portuguesa en la época de los descubrimientos, se encarga de la educación del heredero de la corona portuguesa (el futuro D. João III) y es promovido a la prelatura llegando a ser obispo de Tánger, (1491-1500), de Ceuta (1500-1504) y de Viseu (1505-1519) respectivamente. En 1504 publica en Lisboa el *Cathecismo Pequeno da doutrina & instruiçam que os christãos ham de creer & obrar pera conseguir a benaumenturança eterna*. En la Segunda parte del tratado, que consta de cuarenta capítulos breves, el autor repasa los mandamientos, las virtudes teologales, los dones del espíritu, las potencias del alma, los pecados capitales, vicios y pecados contrarios a las virtudes y remedios al respecto. En un contexto religioso realiza una exposición a modo de tratado de las pasiones y virtudes en un periodo y una literatura propia del periodo de formación de la segunda escolástica, con referencias múltiples a las virtudes cristianas desde la impronta de la lectura de Aristóteles, reflejando el ambiente intelectual que se había marcado desde la Universidad de Salamanca a tierras portuguesas y, viceversa, y que tenía su fuente en la relación y correspondencia entre Dom Duarte y Alfonso de Cartagena.

Palabras clave: Diego de Villegas, Catecismos, Filosofía aristotélica, Virtudes, Humanismo.

ABSTRACT

The Bishop Diego or Diogo de Villegas, born in Calzadilla (Badajoz, Spain) and renown for his wisdom, carried out his pastoral activities in Portugal. He arrived as the confessor for Juana la Beltraneja, and advised the Portuguese Royal Family in matters of astronomy and navigation during the era of overseas discoveries. He was also in charge of the education of the heir to the Portuguese crown (the later to be D. João III). Later on, he was promoted to prelate and became Bishop of Tangier (1491-1500), of Ceuta (1500-1504) and of Viseu (1505-1519), respectively. In 1504 he publishes in Lisbon the *Cathecismo Pequeno da doutrina & instruiçam que os christãos ham de creer & obrar pera conseguir a benaumenturança eterna*. In the second part of the treatise, which consists of forty brief chapters, the author goes over the Ten Commandments, the Theological Virtues, the spiritual gifts, the Powers of the soul, the Seven Deadly Sins, vices and virtues that stand against the virtues, as well as instructions on how to remedy them. Always working within a religious context, he presents the passions and the virtues in the form of a treatise, as well as showcasing the literary style that was so characteristic of the Second Scholasticism in its early years. He makes numerous references to the Christian virtues under the influence of Aristotle, thus reflecting the intellectual atmosphere that had expanded from the University of Salamanca to Portuguese territory and viceversa. This stemmed from the relationship and correspondence between Don Duarte and Alfonso de Cartagena.

Keywords: Diego de Villegas, Catechisms, Aristotelic philosophy, Virtues, Humanism.

Diego Ortiz de Cazadilla (Calçadilla), posiblemente por el apellido, según algunos autores, oriundo de Calzadilla de los Barros (Badajoz)¹, desarrolla su actividad pastoral en Portugal donde llega como confesor de Juana la Beltraneja, asesorando en temas de astronomía y navegación a la monarquía portuguesa en la época de los descubrimientos, no en vano fue maestro de Astrología en la Universidad de Salamanca, tras suceder a Juan de Salaya en 1469, cargo que ocupa hasta 1475. Se encarga de la educación del heredero de la corona portuguesa (el futuro D. João III) y es, después de ser nombrado prior del Monasterio de São Vicente de Fora, promovido a la prelatura llegando a ser obispo de Tánger (1491-1500), de Ceuta (1500-1504) y de Viseu (1505-1519) respectivamente. En 1504 publica en Lisboa, tras encargo del Monarca, el *Cathecismo Pequeno da doutrina & instruiçam que os christãos ham de creer & obrar pera conseguir a benaumenturança eterna*.

1 J. SOTO – F. J. GRANDE, “Ortiz de Calzadilla, Diego”, en J. CAÑAS – M. A. TEJEIRO (eds.), *Catálogo bibliográfico de escritores extremeños anteriores a 1750. Tomo III M-R*, Badajoz, Departamento de publicaciones de la Diputación de Badajoz – Editora Regional de Extremadura, 2010, 1292-1293.

Elsa María Branco da Silva, editora del *Chatecismo Pequeno* de Diego Ortiz², sitúa la obra en un contexto literario doctrinal que se desarrolla durante los siglos XIV y XV. Precedentes los podemos encontrar en el *Catecismo da Doutrina Cristã* de Fray Zacharias de Paio de Pelle³, que puede ser quizás el primer catecismo portugués⁴, “o primerio que se imprimio em linguagem”⁵ al decir de Fortunato de São Boaventura. Según la editora se trata de un tratado que se desarrolla “conforme um esquema doutrinal não muito diferenciado do que é habitualmente seguido neste tipo de literatura”. Esta obra pionera de la literatura doctrinal para la fe de todos los hombres adopta un esquema cuyos elementos aparecen en los tratados catequéticos, es decir, tratará sobre los mandamientos, los artículos de la fe y los sacramentos respectivamente:

“Tres cousas a mester toudo homem, e touda mulher para seer salvo. A primeira ha mester que guarde os mandamentos de Deus per obra. A segunda a mester, que crea os artigos da fé com firme creença. A terceira a mester, que receba en si os sacramentos da Sancta Egreja... Os mandamentos, que o homem a de cumprir per obra som dez. Estos mandamentos som ditos moraaes o naturaes”⁶.

Favorece el contexto doctrinal de la obra de Diego Ortiz, la publicación de las *Constituições que fez ho Senhor dom Diogo de Suosa bispo do Porto*⁷. Esta obra tiene un carácter de indicaciones, propias de su estilo literario que favorecerán el florecimiento de premisas formativo-religiosas. De este modo, aunque es una obra que refleja los contenidos propios de un sínodo, no podemos, sin embargo, encuadrarlos según los especialistas dentro de lo que se conoce como un *Libro sinodal*⁸. Las *Constituições*, en cierta forma un poco anárquicas en su estructuración y llenas de indicaciones disciplinares, especialmente en lo

2 D. ORTIZ, *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz. Bispo de Viseu*, ed. crítica M. B. DA SILVA, Lisboa, Colibri, 2001.

3 ZACARIAS DE PAIO DE PELLE, *Catecismo da Doutrina Cristã* composto (ao que se diz) por Fr. Zacharias de Paio de Pelle, monge de Alcobaça, en F. DE SÃO BOAVENTURA (ed.), *Collecção de Inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV*, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1829, 131-153 (reimp. facsímil: Porto, Programa Nacional de Edições Comemorativas dos Descobrimentos Portugueses, 1988).

4 M. MARTINS, “O mais antigo catecismo em português”, 59 (1954) 178-84

5 F. DE SÃO BOAVENTURA, “Noticia deste catecismo”, en ZACARIAS DE PAIO DE PELLE, *Catecismo da Doutrina Cristã*, o. c., 131.

6 *Ib.*, 133.

7 Porto, Rodrigo Álvares, 1497. (Seguimos la ed. fac-símil del incunable de la Biblioteca do Paço Ducal de Vila Viçosa, da Fundação da Casa de Bragança [Res. / 45 Adq.], prol. M. C. DE MATOS, intr. A. GARCÍA, Lisboa, Ed. Távola Redonda – Centro de Estudos de história do livro e da edição, 1997, publicado con anterioridad en *Synodicon Hispanum. II Portugal*, ed. A. GARCÍA, BAC, Madrid, 1982, 354-414). Cf. M. B. DA SILVA, “Introdução”, en D. ORTIZ, *O Cathecismo Pequeno*, o. c., 25.

8 A. GARCÍA, “Introdução. *As Constituições Sinodais de D. Diogo de Sousa de 1496* (ed. Porto 1497)”, en D. DE SOUSA, *Constituições...*, o. c., 39.

que se refiere a los religiosos y sacerdotes (pero no reducido a ellos), incluyen una valiosa información prescriptiva dentro del marco de la cura pastoral, que indicaba el impulso de la legislación universal de la Iglesia en la concreción temporal e histórica. Estas constituciones sinodales reflejan, a su vez, un modelo en su época, del influjo en los diversos sínodos bracarenses y favoreció, sin duda, en el ambiente de reforzamiento doctrinal. Por otra parte, esta obra se constituye en modelo, no solo por el carácter intrínseco de reflejar indicaciones prácticas a partir de una legislación universal, sino por la propia personalidad intelectual del autor, el obispo don Diogo de Sousa, quien será promovido años más tarde, en 1505, al arzobispado de Braga. Se trata de un hombre de amplia y sólida formación intelectual cimentada por un extenso curriculum académico que le llevó a varias universidades como Évora o París y que culminó con la obtención del doctorado en Teología⁹. Todo este proceso doctrinal se ve reforzado en el “Catecismo” que culmina la obra. El catecismo trata de veinte títulos: dos sobre los dos últimos mandamientos, nueve sobre los pecados, cuatro sobre los sacramentos y culmina en actos de misericordia, los actos de la fe, un título sobre las virtudes y los actos de piedad¹⁰.

Este impulso de renovación doctrinal que suponen los sínodos, aparecen como un depósito escrito de un debate abierto de doctrina teológica y canónica, especialmente en una serie de obras que llevan a la concreción de la vida y la puesta en práctica de los preceptos teóricos más generales, nos referimos a *catecismos* que expresan un episodio de realización de la teoría doctrinal y que, sin duda, influirán en la obra de Diego Ortiz. Elsa M^a Branco da Silva con mucho acierto vincula esta literatura a la obra de Diego Ortiz. Se trata del marco catequético, que es la expresión pedagógica del contenido teológico, un paso intermedio entre lo teóricamente consolidable y las prácticas sinodales. En concreto se menciona el *Sacramental*, una obra paradigmática del género que muestra lo que pudo ser algo extendido en la Península y en los antecedentes espacio-temporales del *Cahtecismo pequeno* y que impulsa el contenido doctrinal, en el sentido que se trata de una compilación de preceptos para la utilización por parte de los párrocos de la diócesis y que supone un tratamiento más profundo en el contenido doctrinal que la obra anterior. El *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial (ca. 1370-1438) es una obra pastoral (1420-1423), de gran difusión y traducida al portugués en el siglo XV (Chaves, 1488; e Braga (?), ca. 1494-1500) y el siglo XVI (Lisboa, 1502; Braga, 1539), dividida en tres partes y dos temáticas. Una obra que, aunque un siglo más tarde (1559) fue

9 Cf. F. DE ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, ed. lit. D. PERES, Barcelos, Portucalense Editora, 1968, 597-598.

10 D. DE SOUSA, *Constituições...*, o. c., 96-105.

llevada al índice de libros prohibidos, muestra el carácter emprendedor en el terreno teológico y doctrinal de esta época de re-construcción y debate teológico¹¹. Un libro escrito para “que todo fiel cristiano sea enseñando en la fe y en lo que cumple a su salvación”, a través de la exposición a los sacerdotes para que “los que viven en estado de legos sean alumbrados”¹²:

“E por ende yo Clemente Sanchez de Vercial: bachiller en leyes (arcediano de Valderas en la iglesia de Leon) aunque pecador e indigno propuse de trabajar de hacer una breve compilacion de las cosas que necessarias son a los sacerdotes que han curas de animas confiando de la misericordia de Dios. E por quanto la puerta e fundamento de nuestra salvación es la fe e el bautismo segun Jesucristo dixo en el evangelio de Mathei (ulti. ca.)”¹³.

Fe y sacramentos se expresan en la estructura de la obra. El primer bloque temático que coincide con la primera parte, trata sobre las cuestiones más vinculadas a la fe y costumbres, especialmente sobre la exposición de los artículos de la fe, oraciones, los mandamientos y el tratamiento de las virtudes y las obras de misericordia; el segundo bloque temático, que se desarrolla en las otras dos partes, versa sobre los sacramentos: los sacramentos de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación y eucaristía) en la segunda parte, y, el resto de los sacramentos (penitencia, extrema unción, orden y matrimonio) en la tercera¹⁴. La obra resulta en muchos aspectos interesantes, y refleja las fuentes teológicas y canónicas de la literatura catequética, sin olvidar los grandes tratados teológicos en los que se citan tres obras fundamentales de la enseñanza de la Teología: el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, el manual de referencia de la escolástica medieval; la obra de interpretación agustiniana fundamental en los primeros pasos de la enseñanza académica que ilumina hasta finales del siglo XV las aulas de los Colegios y la lectura del maestro sentenciarío, especialmente en los franciscanos: Alejandro de Hales, es decir, la *Summa*

11 Cf. J. M^a SOTO, “El Sacramental de Clemente Sánchez en el Índice de Libros Prohibidos”, en L. A. DA FONSECA – L. C. AMARAL – M. F. F. SANTOS (coord.), *Os Reinos Ibéricos na Idade Média. Livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, Livraria Civilização, Porto, 2003, 709-719. H. SANTIAGO-OTERO, “El Sacramental de Clemente Sánchez de Valderas”, en *Monumenta Iuris Canonici, Series C: Subsidia*, vol. 7, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1985, 153-161. Cf. M. LÁZARO, “Modelos de la libertad de pensamiento en la teología pastoral-peninsular del s. XV: el *Sacramental* (Prol.) de Clemente Sánchez”, en *Patristica et mediaevalia*, 33 (2012), 65-81.

12 SÁNCHEZ DE VERCIAL, “Prólogo”, *Sacramental: en romance*, Sevilla, 1544. fol 1. Ejemplar de la Biblioteca Estatal de Baviera, disponible en http://books.google.pt/books?id=8-ZEAAAACAAJ&hl=es&source=gbs_navlinks_s y en http://reader.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10148075_00005.html?leftTab=toc

13 *Ib.*

14 *Ib.*, fol. 1. D. DE SOUSA, *Constituições...*, o. c., 26. Cf. C. SÁNCHEZ DE VERCIAL, *Sacramental*, ed. de J. BARBOSA, Edições Vercial, 2010.

halensis; y, por último, se hace referencia a la tercera fuente de interpretación teológica, mencionada (¿intencionalmente?) ya con anterioridad a Alejandro de Hales: Santo Tomás de Aquino. Al maestro dominico le sigue un autor de gran interés, en cuanto que muestra una iniciativa exegética que representa, más allá de su compromiso con la literalidad a través del estudio de las lenguas, el interés de la renovación exegética y refleja la apuesta en un humanismo muy preocupado con las letras clásicas, nos referimos a Nicolás de Lira. En concreto el arcediano leonés cita las fuentes que apoyan su contenido doctrinal en el prólogo de su obra:

“Mas lo que Dios me administrare e fallo escrito en estos libros que se siguen. Biblia. Maestro de las Sentencias. Decreto. Decretales. Sexto, Clementinas, Extravagantes. San Isidoro en las Etimologías. Catholicon. Papías. Hugucio. Historias escolásticas. Testos de leyes. San Jerónimo, Santo Tomás de Aquino. El Nicolau de Lira. San Gregorio. Alejandro de Hales. Arcediano sobre el Decreto y sobre el Sexto. Inocencio. Bernardo. Sancto. Hostiense. Enrique de handavo. Guillermo de monte launduno en el Sacramental. Guillermo en el racional. Glosa del psalterio. Summa bartolina. Juan de calderin. Syno. Bartulo. Scala. Ildibrandina. Ildibrando que fue prior de Cruniego, según dice el racional en el v li[bro] en el ii ti[tulo] y después fue cardenal, y después fue papa que fue llamado Gregorio vii. Joannes in Summa confessorum. Leyes de partidas y de fueros de Castilla, e de otras escrituras sanctas que yo puedo aver”¹⁵.

No obstante, teniendo en cuenta este contexto de obras doctrinales, sigue exponiendo la editora de la obra, y, con ello también coincidimos, que la obra de Diego Ortiz, en su estructura es representativa de estas temáticas, pero es en la óptica empleada donde se separa de las mismas para adentrarse de una forma específica en el tratamiento bíblico-moral, haciendo de este catecismo “uma pequena *summa* de teologia moral, não só enquanto expressão de uma totalidade, mas também enquanto manifestação de perfeição e de algo absoluto”¹⁶.

En el texto introductorio a la edición moderna de la obra de Diego Ortiz se señalan otros datos muy interesantes. Junto a la estructura temática definida por la aproximación bíblico-moral del *Cathecismo Pequeno* habría que notar que la metodología se construye en torno a dos elementos fundamentales la *auctoritates* y el *exemplum*. Al segundo, siendo muy importante para el conjunto de la obra, no nos vamos a referir ahora. Nos interesa el “discurso inspirado en las autoridades”¹⁷. Las autoridades dentro de la obra conocen dos fuentes: una profana y teológica (utilizando la terminología de María da Silva), es la primera

¹⁵ *Ib.*

¹⁶ M. B. DA SILVA, “Introdução”, o. c., 27.

¹⁷ *Ib.* 35.

la que se inserta en el desarrollo teórico-moral y, especialmente, el *Filósofo*. La afirmación que realiza es muy esclarecedora:

“Às autoridades tipicamente teológicas associa-se Aristóteles, figura dominante na exposição de alguns dos temas de cariz moralizante que integram a segunda parte do *Cathecismo Pequeno*. Dele cita amiúde a *Ethica* e a *Política*, principalmente em apoio da exposição relativa às virtudes. Não menos importante é o contributo no âmbito da exposição de alguns dos conteúdos dogmáticos integrados na primeira parte do tratado”¹⁸.

La continuidad que aparece en el texto de Diego de Ortiz entre la temática (moralidad) y la autoridad de Aristóteles –siendo original en el obispo de Ceuta con respecto a los tratados catequéticos anteriores–, sin embargo sugieren, en primera instancia, una continuidad de pensamiento dentro de una tradición de acercamiento doctrinal desarrollada en el siglo XV. Esta referencia tiene como una de sus consecuencias, la preparación contextual de la definitiva adopción de Aristóteles en el campo de estudio especializado vertidos en las aulas universitarias, y, a la vez, refleja, el contexto intelectual de la época. El doble camino de divulgación aristotélica y de reflejo del aristotelismo no es incoherente o contradictorio. Efectivamente, el *Cathecismo Pequeno*, tal como se expresa en la *Dedicatoria*, se trata de un *rudium cathecismo*, escrito en “*planissimas (uti para erat) sentencias*”. Pero esta afirmación no puede engañar al lector de la obra. En verdad nos encontramos ante un tratado más estructurado que un mero escrito para espíritus simples.

La obra se divide en dos partes. La primera trata en diez capítulos sobre las virtudes teologales, adentrándose en la fe mediante el Símbolo de los Apóstoles, su necesidad y explicación breve de los artículos. Termina esta primera parte con tres capítulos dedicados a las oraciones fundamentales, a saber, el Padrenuestro, el Avemaría y el Salve Regina. La segunda parte, trata en sus cuarenta capítulos sobre los diez mandamientos, las virtudes, el pecado original, los pecados capitales y el sacramento de la penitencia. La estructura tiene un componente teórico y otro práctico. Uno de los aspectos interesantes de esta obra es que combina diversas expresiones de la literatura teológico-práctica.

I. LOS TRATADOS DE CONFESIÓN

Por una parte, las referencias sacramentales reducidas al sacramento de la penitencia muestran que la obra tiene un componente pedagógico que afecta a los pastores, pues recuerda a los *manuales o tratados de confesión* (también lla-

18 *Ib.* 36.

mados de curados), concebidos y redactados especialmente para el ejercicio de la práctica pastoral, especialmente de la cura de almas a partir de lo expresado en el concilio IV de Letrán (1215)¹⁹. Son testimonios precedentes, las obras ya escritas en el siglo XIV como el *Pobre libro de las confesiones*, de Martín Pérez²⁰ (de gran difusión en Portugal) y el *Manipulus curatorum* de Guido de Monte Roterio (1333), tratado que ilumina en parte la obra de Diego de Ortiz. Ya en el siglo XV cabe mencionar, entre varios, el *Tratado de confesión* de Juan Martínez de Almazán (ca. 1410)²¹ y las interesantes *Confesiones (mayor y menor o general)* del lisboeta André Dias de Escobar, en la que las temáticas de Diego de Ortiz son tratadas, pero en otro orden, porque en el *Cathecismo Pequeno* estamos ya en una etapa más evolucionada. No obstante, el final de la segunda parte contiene, en otra disposición, los elementos de esta obra, como recuerda J. M. Soto:

“De hecho, al tratar de los pecados de obra por comisión, junto a los siete pecados con sus circunstancias, los mandamientos y los cinco sentidos, considera también los de pensamiento y los de palabra; y en los pecados por omisión inserta las obras de misericordia corporales y espirituales, los artículos de la fe, los sacramentos, las virtudes, los dones y frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas”²².

Esta literatura se nutre de forma particular en señalar la importancia de la administración del sacramento de la penitencia, pues se pretende la salvación del alma y para ello hay que tratar el pecado y el remedio sacramental para el mismo. Estos tratados, que como vemos florecieron en la Península Ibérica durante el siglo XV, constituyen una clara referencia teológico-pastoral. Es, además, en este contexto donde hemos de situar los precedentes señalados por

19 “Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum habentes sub una fide varios ritus et mores districte praecipimus ut pontifices huiusmodi civitatum sive dioecesum provideant viros idoneos qui secundum diversitates rituum et linguarum divina officia illis celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent instruendo eos verbo pariter et exemplo” (c. 9).

20 MARTÍN PÉREZ, *Libro de las confesiones*, ed., intr. y not. por A. GARCÍA – B. ALONSO – F. CANTELAR, Madrid, BAC, 2002.

21 J. M. SOTO, *El «Tratado de confesión» de Juan Martínez de Almazán. Identificación de dos nuevos manuscritos*, Madrid, Instituto Francisco Suárez del C.S.I.C., 1982; ID., “El «Tratado de confesión» de Juan Martínez de Almazán. Identificación de dos nuevos manuscritos”, en *Revista Española de Teología*, 41 (1981), 287-298; ID., “Nuevos datos sobre el «Tratado de Confesión» de Juan Martínez de Almazán”, en ID. (coord), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, CSIC, 1998, vol. 1, 343-376.

22 J. M. SOTO, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana”, en *Hispania Sacra*, 58 (2006), 424. Cf. A. D. DE S. COSTA, *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*, Roma – Porto, Estudos e Textos de Idade Média e Renascimento, 1967.

Elsa Maria da Silva, y que ella cita levemente. Sin duda alguna, las mencionadas *Constituições* que tienen un alto componente teológico sacramental se inscriben, más que en una narración catequética, en este importante género de pastoral penitencial; un género que ayuda a comprender la evolución que se experimenta respecto de la tematización de las formulaciones teológicas y filosóficas desarrolladas por la escolástica y que tendrán su reflejo en la normatividad canónica, especialmente en los siglos que van desde el mencionado IV Concilio de Letrán (s. XIII) al concilio de Trento (1545-1663, s. XVI). Si el pecado es el lugar teológico en el que se inscriben estas reflexiones, la temática sobre las pasiones y las virtudes constituyen, también, un lugar preeminente en el desarrollo del pensamiento práctico. Ello supone, además, una doble mirada antropológica, una respecto de la constitución estructural del hombre pecador, y otra sobre la conciencia de dicho hombre así como la necesidad psicológica de liberación de la culpa.

En el *Cathecismo Pequeno*, en la Segunda parte, tras explicar los mandamientos (c. I-XIV), existe una reflexión sobre las virtudes y de las partes específicas que constituyen la estructura moral humana (c. XV-XX), para pasar, tras una interesante reflexión sobre los dones del Espíritu Santo (c. XXI) y las obras (c. XXII-XXIII), a tratar el tema del pecado original (c. XXV) y los pecados (c. XXVI-XXXV), la *saligia*, regla mnemotécnica para designar:

“superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acidia; dicción que se acomoda casi perfectamente a las lenguas romances; por ejemplo, al castellano o al portugués: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula (gargantería), invidia (envidia), acidia (pereza). Estos siete vicios con sus ramificaciones son los pecados por antonomasia. Con relación a ellos no se puede afirmar que se cometen en contra, como sucede en el caso de los mandamientos, artículos de la fe, sacramentos, virtudes, obras de misericordia, etc.; simplemente se cometen, porque hacen referencia a los aspectos que el cristiano no debe asumir en absoluto: ser soberbio, lujurioso, iracundo, etc.”²³.

Dentro de los manuales de penitencia que existen, ya que no hemos citado todos, pudiera estar presente en la obra de Diego Ortiz, el *Tratado de confissom* de Chaves, de 1489, obra anónima estudiada y editada por José Barbosa Machado²⁴ y que posiblemente fue publicado bajo iniciativa del arzobispo de Braga, D. Jorge da Costa²⁵. El tratado refleja elementos comunes a la obra de D. Diego como la exposición de los pecados mortales (aunque con un orden distinto), los mandamientos y los cinco sentidos.

23 J. M. SOTO, “Visión y tratamiento”, o. c., 417.

24 *Tratado de Confissom*, ed. J. B. MACHADO, Braga, APPACDM, 2003.

25 J. MARQUES, *A Arquidiocese de Braga no século XV*, Lisboa, 1988,, 1067-1070.

El *Cathecismo Pequeno* se clausura, tras exponer estos puntos sobre los pecados, haciendo referencia al remedio sacramental. Con esto la obra, aunque deja para el final el tema del pecado, sin embargo se inscribe dentro de la lógica de los *manuals de penitencia* al iniciarse con el *topos* del pecado, que como bien ha escrito uno de los grandes especialistas, José María Soto Rábanos, es:

“el protagonista principal de los tratados de confesión, por encima del confesor, del penitente y del propio sacramento. En principio, parecería que el primer protagonista debiera ser el sacerdote confesor, que figura como destinatario directo; o bien, el penitente, que es, al fin y al cabo, el sujeto y beneficiario del sacramento de la confesión, sea o no co-destinatario de la obra, puesto que es quien se confiesa; o también, el sacramento mismo de la penitencia con todo su contenido, pues es lo que se pone en juego. Y, en verdad, todos estos elementos tienen una cuota importante de protagonismo, porque todos ellos se toman como partes esenciales en los escritos; pero, cuando se detiene uno a reflexionar, acaba convencido de que el actor que sobresale, el gran protagonista, es el pecado”²⁶.

II. LITERATURA DOCTRINAL

Por otra parte, no se escapa al lector la influencia de la tradición doctrinal presente en autores como Alfonso de Cartagena en España o Dom Duarte en Portugal. De hecho la literatura en prosa en tierras portuguesas tienen en la literatura doctrinal un lugar de expansión de sus intereses tanto culturales como morales, ambos realmente presentes en los príncipes de Avis. Junto a las obras técnicas (de caza o caballería), se desarrollan otros tratados de corte más moral. Entre ellos destaca el *Leal Conselheiro*, un tratado sobre los pecados y las virtudes puestas al servicio de la formación en la rectitud “de nossas concinecias e vontades”²⁷. La obra tiene un fuerte tenor moral y sabor pedagógico, se trata de educar al noble portugués, quien mientras mejor formada estuviera mejor podía cumplir con su deber de orientar y cuidar²⁸.

Alfonso de Cartagena, por su parte es otro personaje excepcional. El *Memoriale virtutum* (1422) supone una reorganización de la secuencia de virtudes respecto del sistema aristotélico que “constituye la adaptación del sistema ético pagano a las coordenadas cristianas”²⁹. Compuesta de dos libros, en los

26 J. M. SOTO, “Visión y tratamiento”, *o. c.*, 415.

27 DOM DUARTE, *Leal Conselheiro*, ed. M. H. L. DE CASTRO, pref. A. BOTELHO, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1998, 7.

28 M. R. C. MUNIZ, “Os leais e prudentes conselhos de El-Rei D. Duarte”, en L. M. MONGELLI, *A Literatura Doutrinária na Corte de Avis*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, 249.

29 L. FERNÁNDEZ, “Alonso de Cartagena y el humanismo”, en *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 37 (2008), 178-179.

treinta y cinco capítulos del primer libro va explicando las cuatro virtudes cardinales, y en los veintiocho del segundo libro el resto de las virtudes. Lo interesante es que el modelo empleado es el de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, aunque con una mirada platónica, estoica, en fin cristiano-monacal, que hace prevalecer las virtudes cardinales³⁰, y que le lleva a sistematizar el orden de las fuentes a utilizar en un comentario cristiano para tiempos de humanismo y la modernización de la monarquía de presencia laica: “los comentarios de Santo Tomás a la *Ética Nicomáquea* –afirma Luis Fernández–, cuya huella se acentúa en el libro II, y se apostilla con citas de autores antiguos (Homero –por mediación de Aristóteles–, Cicerón, Séneca, Vegecio y Valerio Máximo), la Biblia y los Padres de la Iglesia, citados casi exclusivamente a través del *Decretum* de Graciano”³¹.

Alfonso de Cartagena realiza así un acercamiento a las inquietudes de la época que afectan la exposición de la ética y que parte de “los límites del acceso de los legos a la ciencia, es decir, la dimensión social del saber. Pero no sólo eso. Ahora –escribe L. Fernández– se trataba de la educación del príncipe o, mejor, la licitud de sus ocupaciones literarias”³². De nuevo aparece la inquietud en la sistematización de la formación del gobernante, como subraya Arturo Hernández Serrano; dicha elección respecto de las virtudes cardinales, dando por supuesta la primacía de las teologales, pero sin una necesidad de fijarse en ellas, es signo de que “Cartagena piensa que el conocimiento de aquéllas, las teologales, no le va a ser muy útil a D. Duarte en sus labores de gobierno, por lo que las dejará de lado en su estudio”³³. En el *Memoriale virtutum* (o *Memorial de las virtudes*³⁴), tras las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) cuyo maestro reconocido de interpretación es Tomás de Aquino³⁵, Alfonso de Cartagena realiza una separación clara y sistemática, dependiente de la *Ética nicomáquea* y el comentario tomista a la misma, de las virtudes del entendimiento como hábitos que disponen a la inteligencia, y las morales, nacidas de las costumbres, que “bien tienplan e rrigen la parte del sentido e la fazen obediente a

30 L. FERNÁNDEZ, “Legitimación monárquica”, o. c., 97.

31 *Ib.*, 180. En otro lugar lo define así: “... aparece empedrado de citas jurídicas, en su mayor parte procedentes del *Corpus Iuris civilis*, con que se apostilla y glosa la *Ética a Nicómaco*, pasada por el tamiz de la exégesis tomista”; L. FERNÁNDEZ, *Alonso de Cartagena (1385–1456)*, o. c., 324.

32 L. FERNÁNDEZ, “Legitimación monárquica”, o. c., 180.

33 A. HERNÁNDEZ, “Hacia una edición del *Memoriale Virtutum* de Alfonso de Cartagena”, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 6 (1994), 179.

34 La obra original en latín es traducida al castellano en el último tercio del siglo XV, por la dedicatoria realizada a “doña Isabel, Reina de Castilla” se puede situar la fecha de la traducción al menos en torno o a partir de 1474. Este tema está estudiado en M. CAMPOS, *El “Memorial de virtudes”*, o. c., 146-181.

35 ALFONSO DE CARTAGENA, *Memorial de las virtudes* (ed. Campos, 207). Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II^{ae}, q. 62.

la razón”³⁶. Esta separación siempre está presente, pero como veremos después, existe una introducción de elementos más teológicos y de una significación más profunda del diálogo con la tradición más platónica. Así como en las virtudes del entendimiento (las dianoéticas) la prudencia merece destacarse de entre las otras –a saber, sabiduría, ciencia, entendimiento y arte– por ser “aquel hábito que faze al onbre poderoso de bien aconsejar çerca los propios bienes e provechosos”, pues siguiendo estrictamente a Aristóteles “la prudencia es verdadero hábito obrante con razón çerca los bienes e los males del hombre”³⁷; la justicia es la primera virtud, la principal, de las virtudes morales, que ante la inclinación hacia el bien opera su realización. La idea de justicia en Alfonso de Cartagena, sin embargo, siendo dependiente de Aristóteles, está enriquecida, como jurista y teólogo que es, con la tradición teológico-jurídica del *Digesto*, presente en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino y el *Institutionum seu Elementorum Divi Justiniani*, definiéndola como “firme e perdurable voluntad dante su derecho a cada uno”³⁸. Si en un principio resulta novedoso, aunque contextualizado, el hecho de establecer al Estagirita como guía fundamental en la exposición moral, es precisamente la inclusión de las otras fuentes las que ayudan a comprender mejor, quizás, el sentido de esta virtud y la utilidad de la propia obra. El hecho de que la conducta moral tenga un reflejo en la persona del gobernante hace que la moralidad posea una permeabilidad con las indicaciones de la racionalidad jurídica y la profundidad teológica. Y esta sana sospecha se confirma inmediatamente cuando el autor vincula la idea de justicia con el derecho. Así entre los diversos enfoques jurídicos (derecho divino, humano, natural, de gentes o civil), Alfonso de Cartagena opta por acercarse al fenómeno de la justicia desde el “Philosopho”³⁹ y va siguiendo su doctrina, mostrando la distinción entre justicia legal, justicia en relación a las leyes que comprende la totalidad de todas las virtudes, y justicia particular que afecta a las relaciones humanas, que “faze al onbre justo, igual, en las comunicaciones que se fazen a otro”⁴⁰.

Nos encontramos ante una nueva proposición de fundamentación axiológica y práctica de la moral caballeresca en la constitución de la monarquía de la Cristiandad, en base a los principios de renovación humanística y la lectura cristiana y contextualizada de los autores griegos, especialmente Aristóteles.

36 *Ib.* (ed. Campos, 206).

37 *Ib.* (ed. Campos, 211). Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1140b 1-5.

38 *Ib.* (ed. Campos, 222). Cf. la nota 7 de la traducción en la que aparecen estas fuentes jurídico-teológicas: “*Summa Theologica*: «Videtur, quod inconvenienter definiatur a justiperitis (Dig. I, I, de just. et juer), quod justitia est perpetua, et constans voluntas jus suum unicuique tribuens» (II^a-II^{ae}, q. 58, art.1)... *Institutionum ser Elementorum D. Justiniani*: «Iustitia est constans et perpetua voluntas per suum cuique tribuendi» (Liber primus, tit. 1)”.

39 ALFONSO DE CARTAGENA, *Memorial de las virtudes* (ed. Campos, 223).

40 *Ib.* (ed. Campos, 223-230). ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1130b 15-1131a 10.

Alfonso de Cartagena, como Dom Duarte, responden a las exigencias que nacen de la condición europea que unía caballería y nobleza como una condición de vida, y que en Castilla como en Portugal va a precisar de una respuesta, sobre cuál era la condición que rinde y explica la dignidad de noble y que era fundamental en la condición de caballero. Lo que se presenta como condición fundamental de nobleza estriba en el ejercicio de la virtud, con ello aporta una propuesta racional a los que daban vía libre de acceso a la condición noble –el caso de Diego de Valera (1412-1488)⁴¹ y del discípulo de Cartagena y compañero del Tostado, Rodrigo Sánchez de Arévalo (ca. 1405-1470)⁴²– y se sitúa así aparte de los que promulgaban una etiología del linaje en la condición de noble –Gutierre Díaz de Games (ca. 1378-1450)⁴³ y Hernán o Fernán Mexía (ca. 1424- ca. 1500)⁴⁴–.

Estamos ante un progresivo cambio de paradigma exegetico que afecta a la propia exposición de las virtudes, especialmente la justicia, virtud propia de gobierno, refrendando virtudes de la nueva adhesión a la monarquía, especialmente dirigidas a los nobles. Suponen un empeño que afectará a obras académicas más expositivas como las de Alfonso Fernández de Madrigal o Pedro de Osma. Estas obras van desarrollando la virtud aristotélico-tomista como una propuesta que limita la fuerza del Príncipe, desde la concepción de la ley de la naturaleza, para dirigirla en su quehacer como proyecto de futuro. Esta no será quizás tan moderna como la virtud de Maquiavelo nacida de la ley de la fortuna

41 Cf. O. DI CAMILLO, “Las teoría de la nobleza en el pensamiento ético de Mosén Diego de Valera”, en V. RONCERO – A. MENÉNDEZ (eds.), *Nunca fue pena mayor. Estudios de literatura española en homenaje a Brian Dutton*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, 223-238; G. AGUILA, “La educación del caballero «Tratado de los rieptos e desafios y ceremonial de príncipes» de Diego de Valera”, en M. I. MONTÓYA – M. N. MUÑOZ (eds.), *Las letras y las ciencias en el medioevo hispánico*, Granada, Universidad de Granada, 2006, 299-318; S. SCANDELLARI, “Mosén Diego de Valera y los consejos a los príncipes”, en *Res publica: revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, 18 (2007), 141-162; C. MOYA, “La producción historiográfica de Mosén Diego de Valera en la época de los Reyes Católicos”, en N. SALVADOR – C. MOYA, *La literatura en la época de los Reyes Católicos*, Iberoamericana-Universidad de Navarra, Madrid, 2008, 145-166.

42 L. VELÁZQUEZ, “Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en M. FARTOS (ed.), *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 1997, 121-136; J. M. RUIZ, “Rodrigo Sánchez de Arévalo. Un hombre del Renacimiento”, en *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 65 (2009), 125-138; J. A. BONACHÍA, “Entre la «ciudad ideal» y la «sociedad real»: consideraciones sobre Rodrigo Sánchez de Arévalo y la «Suma de la política»”, en *Studia historica. Historia medieval*, 28 (2010), 23-54; J. VILLA, “La ideología goticista en los prehumanistas castellanos, Alonso de Cartagena y Rodrigo Sánchez de Arévalo: Sus consideraciones sobre la unidad hispano-visigoda y el reino astur-leonés”, en *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, 5 (2010), 123-145.

43 Cf. Su obra GUTIERRE DÍAZ DE GAMES, *El Victorial*, ed de R. BELTRÁN LLAVADOR, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997 especialmente el estudio introductorio (I-XI), 19-202.

44 Cf. M. MORALES, *Hernán Mexía, escritor giennense del siglo XV*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 1997.

y la toma de decisiones del gobernante en aras a un fin inmediato⁴⁵, útil para un proyecto personal, pero totalmente inadecuados para un proyecto colectivo, por lo que al contrario resulta muy adecuado para un gran reino como Castilla o Portugal pugnando por la llamada a capitanear la Cristiandad.

III. EL TRATADO TEOLÓGICO

Por último, cuando vemos el *Pequeno Catecismo* parece que estuviésemos delante de un tratado teológico, como hemos señalado, una especie de *suma* por el carácter de la misma: recordemos el esquema de la *Suma teológica*. Esta tercera forma de tratamiento teológico no es incompatible con las anteriores. Hemos de tener en cuenta que los autores citados anteriormente, tanto los que escribieron *manuales de penitencia* como los que escriben *los libros doctrinales de la Corte*, eran excelentes teólogos. Así, por ejemplo, Juan Martínez de Almazán era estudiante de Artes y bachiller en Derecho en la Universidad de Salamanca, mejor aún André Dias de Escobar quien era doctor en Teología en la Universidad de Viena y maestro en Teología, qué decir tiene autores como Alfonso de Cartagena o Alfonso de Madrigal “el Tostado”, quien también escribió su *Tratado sobre las confesiones*, aunque este se centraba en la parte negativa del pecado y, por lo tanto, en la exposición del mismo y los remedios sacramentales.

Adentrando en este aspecto existe un precedente que es muy interesante en el siglo XIV. Se trata de la obra de Guido de Monte Roterio, el ya citado *Manipulus curatorum*, una obra que se sitúa, como señala Jean Delumeau, entre las *Sumas* y los *manuales*⁴⁶. Su disposición tiene elementos que podemos ver en el *Cathecismo Pequeno*, en el sentido de la extensión conceptual que manifiesta. Efectivamente, la obra se divide en tres partes en la que se tratan de los sacramentos en general, del sacramento de la penitencia en particular y, por último, de la instrucción cristiana, toda vez que se procura la formación del clero. Esta formación exige: la administración sacramental, especialmente la eucaristía, la penitencia, y la información de los artículos de la fe y de los rudimentos de la fe. De ahí que la obra trate de los sacramentos en general, del de la penitencia, en segundo lugar, pero también de la instrucción cristiana.

45 R. CAMPA, *La razón instrumental. El mesianismo nostálgico de la contemporaneidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, 18. Cf. J. ABAD, “La «virtu» según Maquiavelo significados y traducciones”, en *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 15 (2008). Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2674800&orden=162250&info=link>.

46 J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, París, Fayard, 1983, 224.

Precedentes los tenemos, ahora sí, con lo definido por Maria da Silva en la literatura, no tanto catequética, como de formación del clero. Otra vez, el siglo XIV nos muestra una obra precedente, el confesional anónimo *Informatorium simplicium sacerdotum*. Interesante obra, relacionada con los *manuales de penitencia*, pero destinada a la formación del clero en la línea de la obra de Guido, en ella aparecen los tema de la obra de Diego Ortiz, a saber:

Los siete vicios, con sus ramos, ocupan el grueso de la obra (ff. 34va-38vb). Luego expone más brevemente los mandamientos (ff. 38vb-38bisva), los artículos de la fe (ff. 38bisva-39rb), los sacramentos (ff. 39rb-40ra), las obras de misericordia (f. 40ra-rb) y los pecados de los cinco sentidos (f. 40rb-vb)⁴⁷.

A pesar de la similitud, el *Cathecismo Pequeno* tiene una circunstancia importante, una clara separación entre la esfera de instrucción teórica, lo que “ha de creer”: los artículos de la fe; y los de instrucción práctica, relativos a las obras, lo que “ha de fazer pera hyr ao paraíso”⁴⁸: mandamientos, virtudes, sacramento... Pero vamos más allá de la simple exposición penitencial pastoral y con una misión más universal que la de las obras doctrinales. Y en su sencillez, sin embargo, no se renuncia a la universalidad científica que proporciona el pensamiento filosófico de Aristóteles como se pone de manifiesto desde la primera línea: “Segundo a doutrina de Aristotiles, todallas cousas desejam alguum been que he seu fim, e os fiins e beens particulares sam ordenados e endereçados em outros fiins e beens mais geeraaes ate chegar ao fym e bem derradeyro que per sy mesmo he desejado e nom he ordenado nem endereçado em outro beem y fym. Este se dize fym derradeyro, summo bem e nossa bem’aventurança, que todos desejamos, que he Deos Nosso Senhor”, citando el segundo libro de la *Metafisica* y la *Ética a Nicómaco*.

Ya en la segunda parte, el fundamento discriminatorio de nuestras acciones vienen de la ley natural del hombre que sabe que debe escoger le bien y huir del mal. Es una regla que está inscrita en la conciencia humana. La ley natural queda reducida a la regla de oro de forma positiva y negativa: Haz a los demás lo que quieres que te hagan y no hagas lo no quieras que no te hagan⁴⁹. No obstante tenemos una naturaleza en el que existe un lugar ocupado por un elemento que enturbia la conciencia: el señorío de las pasiones⁵⁰. Ahora bien contra esas pasiones existe la posibilidad de mantener la conciencia despierta y pronta para la ley natural. La inteligencia, que es común porque es la que salvaguarda la ley natural sita en la conciencia, es la mejor arma (por esclarecer la conciencia

47 J. M. SOTO, “Visión y tratamiento”, *o. c.*, 421.

48 D. ORTIZ, *O Cathecismo Pequeno*, Prohemio, 133.

49 *Ib.*, p. II, c. 2, 169.

50 *Ib.*

y por ser universal) contra las pasiones. Y el mejor testigo de esto es el propio Aristóteles.

Tras hablar de los mandamientos, que como su nombre indican, mandan realizar acciones virtuosas, toca hablar (c. XV) de las virtudes. Los argumentos de autoridad al tratar la virtud son: en primer lugar el Filósofo (*Ética a Nicómaco*): la virtud como perfección y como hábito electivo determinado por nuestra razón; en segundo lugar, san Agustín (*De libero arbitrio*): la virtud como claridad del alma. La división no difiere de lo expuesto en los tratados morales de la época, donde el protagonismo aristotélico configura la racionalidad de las virtudes cristianas, ocupando la prudencia el papel de gobierno. El esquema es:

1. Tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad;
2. Cinco virtudes intelectuales: entendimiento, ciencia, sabiduría, prudencia y arte, de las cuales es moral propiamente la prudencia porque afecta al sujeto;
3. Once virtudes morales. Cuatro cardinales, entre las que destaca la prudencia, (moral en cuanto que opera sobre las pasiones y las operaciones humanas) que serán tratados en los capítulos subsiguientes; y siete ordinales. Y las pasiones sobre las que actúan las potencias son también once (seis del apetito concupiscible y seis del irascible)

La aproximación, división y estructuración de las virtudes es un síntoma claro de la vocación teológico-escolástica del autor. Penetrando en el desorden del pecado, las fuentes bíblicas y especialmente san Agustín toman la iniciativa.

La obra de Diego Ortíz de Villegas, en fin se trata de un catecismo que adopta el reflejo de un tratado más sistemático (parece ser que existió un *Catecismo Mayor*) y que se trata en parte de una suma teológica abreviada expuesta a mitad de camino entre el manual de penitencia (de la que toma la extensión universal del objeto de comunicación), la literatura doctrinal (se trata de un tratado de virtudes para fundamentar la acción moral y política), el compendio teológico (pues los artículos de la fe) y la teología básica (un esquema pre-tomista, con referencias a los grandes maestros Aristóteles y san Agustín).

Se trata de una obra muy cercana y muy lejana del que será más tarde referencia en el título *Pequeño Catecismo*, es decir, la obra de Martín Lutero escrita en 1529. Una obra que también es un sencillo manual de instrucción en la fe cristiana, nacida de una desilusión pastoral tras la encomienda de realizar un viaje de inspección llevado a cabo en los dos años anteriores, y donde constara que el clero y el laicado tenían necesidades profundas de formación. Para paliar esta ignorancia elaboró el Catecismo para que fuera una ayuda para la religiosidad familiar. Pero aquí la metodología cambia, se adopta la de preguntas y respuestas, que iba dirigido a la gente más sencilla, en contraposición a su

Catecismo mayor, dirigido para los párrocos y predicadores, que era un tratado teológico sobre todos los aspectos de la fe. El contenido del catecismo luterano también es significativo: los diez mandamientos, los artículos principales de nuestra fe (el credo apostólico) y el padrenuestro.

* * *

La obra *Catecismo Pequeno* opera un significativo cambio con respecto a la tradición anterior. Si el pensamiento de Alfonso de Cartagena y Dom Duarte realizaban un giro decisivo en la consideración de los valores para la ciudad, en un contexto que apuntaba a la Monarquía católica como el bastión fundamental de la preservación de la virtud cristiana. La obra de Diego Ortiz, ayudado de la tradición catequética y penitencial, apunta al pueblo como el lugar de ejercicio común de los valores supervisados por el ya reconocido Monarca, pero ejercidos por el pueblo. Las virtudes aristotélicas diseñadas para la *polis* griega, superadas las diatribas entre el Príncipe monárquico y el Príncipe del Estado renacentista de Maquiavelo del siglo XV, señalan ya en los inicios del siglo XVI que el centro de la acción virtuosa recae en el pueblo. Pero no en un “pueblo” cualquiera, se trata del “Pueblo de Dios” y no bajo una tutela cualquiera, se trata de la tutela del magisterio pastoral del obispo, y no en un contexto cualquiera, sino en el de la Monarquía Católica:

“Igitur te, pium lectore, te liberrimum et equissimum emendatorem eligimus, qui rectissime iudicare noueris institutioni tue que uerba consonare aut dissonare uideantur. Et quia regis ad imperium hec doctrinalia legi, illa tibi dedico, arbiter esto, faue”.

Ahora bien, asegurar los valores esenciales desde una literatura pastoral-catequética, pero con el mínimo espesor de una *suma*, nos hace ver la necesaria contrapartida de la apuesta, la legitimación del pensamiento cristiano en los procesos teórico-prácticos que sustentan la monarquía. De ahí que se de una prolongación de los valores universales de la nueva *polis* de la modernidad, en un Estado moderno sustentado en los valores del catolicismo que ha de saber integrarse en el proceso de expansión del universo geográfico y social al que se abre. “El cielo de Salamanca”⁵¹ evocado por el profesor José Luis Fuertes con clarividencia hermenéutica, como “*la sextina salmantina*”⁵², sirve de marco iconográfico al último empeño de una tradición que es gozne de lo que está

51 J. M. MARTÍNEZ, *El cielo de Salamanca: la bóveda de la antigua biblioteca universitaria*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006.

52 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, Universidad de Salamanca, 2011, 240.

llegando. La nueva cosmografía plasmada en pintura que representa en verdad el nuevo orden del mundo, curiosamente lo que dos años antes en 1504 parecía haber realizado de una forma simple, pequeña, este antiguo catedrático de astrología de Salamanca, y consejero en los viajes expedicionarios, al trazar el nuevo mapa conceptual y estructural de la antropología de todo hombre, un escrito que muestra la nueva bóveda celeste, la nueva bóveda intelectual, la ruta cierta del hombre para la salvación, para realizar la expedición cierta en la vida de cada uno.

LA MELANCOLÍA EN *LA PRIMEIRA Y SEGUNDA CENTÚRIAS DE CURAS MEDICINAIS* DE AMATO LUSITANO

ANA ALEXANDRA MACEDO LIMA
Universidade do Porto

RESUMEN

Se ha llevado a cabo un estudio introductorio al tema de la melancolía en la obra de Amato Lusitano, sobre todo de la *Primeira* y *Segunda Centúrias* de las siete que componen la obra *Curationum Medicinalium Centuriae Septem*, intentando definir la práctica clínica del autor, los principios sobre que se fundamenta y la influencia que otros autores y su filiación judía imprimieron a la obra.

Palabras clave: Melancolía, Medicina, Judaísmo.

ABSTRACT

An introductory study to the theme of melancholy in the work of Amato Lusitano was done, especially from the *Primeira* and *Segunda Centúrias* from the seven that compose the work *Curationum Medicinalium Centuriae Septem*, trying to draw the picture of the author's clinical practice and the guiding principles on which it is based as well as the influence that other authors and his own Jewish affiliation brought to his work.

Key words: Melancholy, Medicine, Judaism

I. DA ESTRUTURA QUE O AUTOR ADOTA NA CENTÚRIAS DE CURAS MEDICINAIS¹

Da *Primeira à Sétima Centúria*, são apresentadas, por *Centúria*, cem Curas, ou casos, ao jeito de caderno de campo, seguindo a prática clínica do autor. Exclui-se, portanto, uma divisão temática das Curas ou outra de qualquer índole. É de salientar a minúcia da exposição do historial clínico do doente para efeitos de diagnóstico, a partir da descrição das suas características, nomeadamente, do seu temperamento², de acordo com a teoria dos quatro humores, na forma final que assume com os ensinamentos de Galeno, “o maior defensor da verdadeira medicina”³. Para além do quadro sintomatológico, o clínico deverá recolher informações relativas ao género⁴, idade, robustez física, profissão ou condição social (do patricio ao proxeneta⁵), especificidades culturais ou religiosas⁶, região e tempo, informando, com precisão, do contexto do indivíduo⁷. Estabelecido o diagnóstico, é descrita a terapêutica a implementar, com o acompanhamento do clínico. Escreve Amato: “Na medicina, em geral, há três aspetos em que e por que se realiza a cura, a saber: o médico, o doente e a própria doença”⁸. A doença manifestar-se-á em quatro momentos universais (início, crescimento, estado e declínio⁹), particulares no que concerne aos

1 Foram primeiras edições da *Primeira e Segunda Centúrias*, respetivamente: *Curationum Medicinalium: Centuria Prima*, Florença, Lorenzo Torrentino, 1551 (a obra conheceu onze edições), e *Curationum Medicinalium: Centuria Secunda*, Veneza, Vincenzo Valgrasi (Giovanni Griffio), 1552 (a obra conheceu dez edições). Fundamentamo-nos na tradução de Firmino Crespo: AMATO LUSITANO, *Centúrias de Curas Mediciniais*, 2 vols., Lisboa, Centro Editor Livreiro da Ordem dos Médicos, 2010.

2 “Se alguém deseja curar como deve ser, é necessário que primeiramente diagnostique o temperamento do doente, depois a própria doença e tudo o que lhe respeita (...).” (Cura LXXXI da *Primeira Centúria*). Atente-se, por exemplo, na Cura II da *Primeira Centúria*, que assim principia: “A esposa do capitão genovês Gaspar, belga, na pujança da vida, obesa, de temperamento sanguíneo, vivendo deliciosamente, sempre acostumada a boa mesa, sem lhe faltar o vinho, começou a sofrer de dores cólicas”.

3 Cura III da *Primeira Centúria*.

4 A preparação de remédios depende, quanto ao cálculo das proporções dos ingredientes, do género dos doentes, na medida em que, ilustrando, “as crianças, mulheres, os eunucos e todos os que são dotados de carne mole, não suportam a frialdade veementemente e, por isso, não se lhes aplica o vinagre à vontade”. Cura XXXIV da *Primeira Centúria*.

5 Ainda que ao médico cumpra atender à opulência ou pobreza do doente na preparação dos medicamentos, explica, na Cura XXII da *Segunda Centúria*.

6 Assim, por exemplo, o hebreu Salafantino, incapacitado da prática do ato sexual mercê da “fraqueza dos membros genitais”, a quem prescreve uma dieta com muito peixe, escusando-se aos proibidos pela religião do doente, de acordo com as leis da *Kashrut*. Cura XVIII da *Segunda Centúria*.

7 “Ter-se-á em consideração o costume, a idade, a natureza, a região e o tempo”. Cura III da *Primeira Centúria*.

8 Dedicatória da *Primeira Centúria*.

9 I. RODRIGUES, *Amato Lusitano e as problemáticas sexuais, algumas contribuições para uma perspetiva de análise das Centúrias de Curas Mediciniais*, UTAD, 2005.

paroxismos. A experiência do médico é um fator determinante, pois ele é um profissional dos sentidos (*artifex sensualis*), avaliando a doença desde que o doente declare sentir mau funcionamento orgânico e “considerando as coisas em latitude e não restritamente”. Contará, por isso, os dias completos desde o espoletar da doença, para melhor antecipar os sinais da crise, atendendo às indicações dos dias decisivos (laudáveis e não-laudáveis), bem como à categoria da doença (biliosa, sanguínea, pituitosa ou melancólica; aguda, em grau diverso, ou crónica), o seu costume (moderada, branda ou perniciosa e maligna) e modo de evacuação próprio.

Maioritariamente, à apresentação da Cura segue-se o comentário (*scholia*), em que as teorias dos autores, clássicos e modernos, são confrontadas criticamente. Três momentos, portanto: descrição, terapêutica e explicação/discussão¹⁰. A exposição dos casos é feita com grande rigor e objetividade, escusando-se o autor a julgamentos religiosos ou morais desnecessários. Assim nos narra o caso de Maria Pacheca, uma rapariga da Esgueira, perto de Coimbra, fidalga, que, chegada à puberdade se tornara varão: “desta forma transitou de mulher ao sexo masculino, vestiu fato de homem e foi batizada com o nome de Manuel. Foi à Índia, tornou-se famoso e rico, e, ao voltar à pátria, casou”¹¹. Incontestável também será o valor das conclusões seguidas de experiências sobre as que advêm da mera especulação, assim se construindo o conhecimento verdadeiro neste ramo do saber.

II. DA APLICAÇÃO DA TEORIA HUMORAL AO TRATAMENTO DA MELANCOLIA

Em rigorosa observância aos ensinamentos de Galeno, Amato Lusitano desenvolve a prática clínica na complexa trama da descodificação dos humores e sua sintomatologia, articulando dietas segundo as qualidades dos alimentos, decoctos, purgas e sangrias, de forma a restabelecer o equilíbrio humoral no organismo, suprimindo, desta feita, a doença (entendida, grosso modo, como desequilíbrio). Esta conceção articula os quatro elementos (ar, água, fogo e terra), os quatro humores (sangue, linfa, bílis amarela e bílis negra), os quatro temperamentos decorrentes da predominância de um humor (sanguíneo, fleumático ou pituitoso, bilioso e melancólico) e as quatro qualidades do mundo físico (calor, seca, frio e humidade), de acordo com as suas afinidades.

10 J. J. ALVES DIAS, *Amato Lusitano e a sua obra, séculos XVI e XVII*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2011.

11 Cura XXXIX da *Segunda Centúria*.

Conforme explica Miguel Ángel González Manjarrés¹², o sistema fisiológico de Galeno assenta numa conceção teleológica, segundo a tradição hipocrático-aristotélica, em que o corpo humano e suas partes, “das mais sólidas às mais subtis”, se formam e ordenam a partir das quatro qualidades primárias referidas¹³. O homem, na sua estrutura, integra três partes fundamentais: “a vegetativa ou natural, com sede no fígado; a sensitiva ou vital, com sede no coração; a intelectual ou animal, com sede no cérebro”¹⁴. O funcionamento deste sistema depende ainda de outros elementos: “virtudes, faculdades, espíritos, calor inato e humidade radical”. Quando se produz uma alteração no organismo que impeça o correto desempenho de cada parte, segundo as suas capacidades próprias, o indivíduo cai em estado de malignidade.

Da bílis negra ou atrábilis (*atra*, uma das duas espécies de bílis, para além da *flava* ou bílis amarela), formada no baço, se origina a melancolia. Dos indivíduos em que este humor predomine se diz que possuem temperamento melancólico. Na definição do temperamento do indivíduo interfere também o clima, segundo a classificação dos sete climas, entendidos numa dimensão espacial, assente na divisão do globo terrestre em paralelos, prévia às aportações possibilitadas pelas Descobertas¹⁵. Sobre o mal ou doença da melancolia (porque resultante de um desequilíbrio humoral accidental), a Cura XXXIV da *Primeira Centúria* apresenta-nos a esposa de Sarcinato que, após dar à luz e não tendo “purgado bem da menstruação”, caiu, ao sétimo dia, em transtorno de melancolia, com dor na região anterior da cabeça e em volta do sítio do coração. Falava pouco e não se mexia. Teve, todavia, surtos de febre e tomou-se de tal grande perturbação que, a dado momento, os da casa acharam por bem recorrer a religiosos cristãos, como se estivesse acometida por um “mau espírito”. Amato, que por este motivo desistira da cura, conclui, algo laconicamente: “Deste modo a deixámos mentecapta e furibunda”.

A Cura XXXIV apresenta ainda uma definição da melancolia, a partir das palavras de Paulo Egineta. Escreve Amato: “A melancolia é uma alienação mental sem febre, proveniente sobretudo do humor melancólico, que tenha ocupado a sede da razão (mente); esta é dupla, ou pela essência, isto é, adoecendo o cérebro por si próprio, ou por comunidade ou consenso (*consensus*¹⁶), mas por outro lado é flatulenta, chamada hipocondríaca, vindo por inflamação

12 M. Á. GONZÁLEZ, “Las virtudes naturales principales”, en *Medicina y Filología. Estudios de Léxico Médico Latino en la Edad Media*, Porto, Fidem, 2010, 87-104.

13 Sobre as diferenças entre o pensamento de Galeno e de Aristóteles, veja-se A. PICHOT, “Introduction”, en *Galien – oeuvres médicales choisies*, vol. I, Paris, Gallimard, 1994.

14 M. Á. GONZÁLEZ, “Las virtudes”, *o. c.*

15 I. RODRIGUES, *Amato Lusitano*, *o. c.*

16 Veja-se A. PICHOT, “Introduction”, *o. c.*, sobre a relação das partes do corpo entre si.

das vísceras em volta do estômago, que se deve enumerar entre as que se dão por consenso¹⁷”. Explica ainda, noutra passagem: “logo de começo, aceita tratamento fácil, mas ao contrário quando se torna antiga”¹⁸. Note-se a exposição de casos de melancolia durante a gestação e na sequência do parto, constituindo esta última uma primeira narrativa da depressão pós-parto na literatura médica europeia, afirma Isilda Rodrigues. No que concerne a este tipo de melancolia, sublinhe-se que a sua origem reside, defende Amato, na retenção da menstruação, como se reafirma nas Curas XXXI da *Primeira Centúria* e LXXXVII da *Quinta Centúria*.

Da melancolia difere a mania ou loucura que “provém da bile amarela ou tostada”. Escreve, na Cura XXXV da *Primeira Centúria*: “A mania e a melancolia não diferem só nas causas, mas também nos sintomas. Com efeito, os loucos de mania proveniente de combustão da bile amarela, são arrebatados, barulhentos, atrevidos e agressivos; os melancólicos, provenientes da bile negra, visto que o humor negro é frígido, são tímidos, receosos de tudo, tristes, gostando antes da solidão e evitando a conversação dos homens, como diz Homero e o nosso Galeno confirma, acerca do melancólico Bellerefonte, desta maneira: “Qui miser in campis errabat solus Alaeis. Corque suum peredens, hominum et vestigia vitans”¹⁹.

No universo dos loucos biliosos insere-se a Cura LVII da *Segunda Centúria*, em que Amato regista o caso de um moço hebreu, de temperamento bilioso, “com tendência para a atrabile”, caído em loucura, com prejuízo de duas faculdades corrompidas pela doença: a imaginação e a razão. Em certas Curas, os termos mania e melancolia surgem associados, talvez indiciando doença bipolar, segundo a mesma autora²⁰. Na Cura LXIV da *Segunda Centúria* refere-se um militar de Florença, trazido “louco e amarrado com cadeias”, que padecia, ao tempo da sua observação, de melancolia. Sobre esta temática, Amato aconselha a leitura de Al-Razi, “um escritor digno de confiança entre os restantes

17 Um caso de melancolia hipocondríaca ou *flatuosa* é descrito na Cura LIV da *Quarta Centúria*.

18 Cura XLIV da *Sexta Centúria*.

19 “Desgraçado que vagabundava só nos campos de Ala, devorando o seu coração e fugindo dos vestígios do homem”.

20 Isilda Rodrigues dá como exemplo a Cura XXXVII da *Sétima Centúria*, que descreve o caso da esposa do Rabi Sanctes que, para além da muita tristeza, era acometida por acessos de “fome desmedida”. Explica Amato: “Esta doença, que merecidamente se designa de melancolia, é complicada por apetite canino”. A Cura LXVII da *Segunda Centúria*, “Da mania proveniente de oclusão de chaga”, é algo ambígua na utilização dos termos *mania* e *melancolia*, sendo que o indivíduo se revela, afinal, melancólico, em virtude da atrabilis lhe ter atacado o *ânimo* ou *temperamento do cérebro*. Nesta Cura, Amato precisa, seguindo Hipócrates, das situações que derivam da atrabilis: melancolia, quando é atacado o *espírito* ou *temperamento*, ou “contaminadas as conexões do cérebro”, *mal comicial* ou epilepsia, quando é atacado o “corpo do cérebro”, sendo fechados “os seus meatos”.

árabes (os mauritanos), pois sempre fala conforme o pensamento de Galeno e dos gregos”. Já dos ataques de “alienação mental” sobrevividos da melancolia, discorre Amato na Cura LXVI da *Segunda Centúria*, onde elucida o caso do procurador Pedro de Treviso que sofria de “perda de juízo”, sem febre, “proveniente do sangue melancólico quando afeta todo o organismo, com lesão do cérebro”. A este doente foi prescrito um exuberante tratamento. Desde logo, a sangria por meio do uso de sanguessugas, conforme aconselhava Hipócrates, mas também os banhos de água “fervida com cabeças de carneiros gordos” a que se adicionavam sementes de sésamo e camomila, folhas de sene e fumária. “A isto há a juntar que o sono era conciliado de uma vez e apareciam-lhe coisas com que se fartava de rir”. Como que não “sobressaísse das suas extravagantes cogitações”, foi necessário reformular a terapêutica com pílulas de lápis-lazúli e outras estratégias.

Nas demais *Centúrias*, cuja análise deixaremos para outra oportunidade, são ilustradas situações de interesse no âmbito da psicologia. Amato narra, por exemplo, o padecimento físico causado pelo sentimento de pesar, decorrente de choque emocional violento. Assim se lê, na Cura I da *Sétima Centúria*, a propósito de Dona Belida, caída em tristeza e melancolia, após sofrer um delíquio, provocado por uma má notícia²¹. Assinala ainda a predisposição para os estados melancólicos, como acontecia com os hebreus, pelas perseguições a que estavam sujeitos, mas não só. Escreve, a propósito da Cura de Azariah de Mântua: “quase todos os hebreus estão, por sua natureza, sujeitos à atrabiles, o que calculo provir especialmente de causas várias. Primeiro, por serem cativos, são portanto, tímidos e tristonhos. (...). Depois, porque todos são muito zelosos e dedicados à lei de Deus. Daqui resulta que os hebreus costumam alimentar-se de comidas atrabiliosas, principalmente os italianos (...)”²².

A Cura relativa ao judeu Azariah é de particular relevância no pormenor linguístico com que a sintomatologia melancólica é apresentada: estado angustioso, aperto ou ânsias no coração, vigília difícil, “arrotos sobrevenientes, lágrimas e suspiros”, mercê da agitação do humor que se torna mais tênue e transforma em fumos atros. “Estes, retidos no estômago e no coração, desalojam-se por meio de suspiros e arrotos, tanto como a outra porção do mesmo humor que, subindo à cabeça, passa ao canto dos olhos e compartimentos próximos deles”, daí resultando as lágrimas, bem como uma maior quantidade de urina. Nesta Cura, Amato distingue diversas espécies de atrabilis (diferenciando a bilis negra natural da atrabilis propriamente dita): duas espécies naturais ou de

21 “Em virtude da tristeza os *espíritos* dissipam-se e daqui se segue a perda dos sentidos (delíquio)”.

22 Cura XLII da *Quarta Centúria*.

melancolia natural (que pode atacar os hipocôndrios ou o invólucro do coração) e várias de atrábilis não-natural, sendo que uma destas variantes (a 2ª espécie não-natural, a mais perniciosa e maligna) se origina no assamento bÍlis flava, de onde se gera a mania, “com sintomas ferinos”²³.

Finalmente mencione-se a semelhança da melancolia e do mal ou doença de amor, ao nível da sintomatologia, não da etiologia. Ao invés da destemperança humoral, encontramos, na origem desta maleita, a ânsia pelo ser amado. A Cura LVI da *Terceira Centúria* é ilustrativa de um amor que descamba em loucura. Evitaremos alongar-nos no tema, até porque era, porventura, pertinente esclarecer e problematizar uma vasta terminologia que se estende do *furor erótico*, à lascívia e ao *comportamento licencioso* (atreitos a sanguíneos e biliosos, mais propensos aos ardores humorais) ou ao amor melancólico, entre outros eventuais estados. Salientamos, no entanto, um elemento da investigação de Michal-Altbauer Rudnik, que consiste no reconhecimento de um estado melancólico simultâneo ao despontar da paixão amorosa, no âmbito dos autores da medicina judaica²⁴. Rudnik recupera também a ideia de uma inclinação melancólica dos hebreus, sublinhada por Amato, a partir da obra de outro autor português, o médico seiscentista Isaac Cardoso, autor da *Philosophia Libera*. Seriam, quiçá, os de credo mosaico menos propensos ao riso, dado o seu temperamento predominante, por oposição aos de temperamento bilioso e sanguíneo. A Cura XXIV da *Sétima Centúria* discute a localização da sede do riso, defendendo Amato a sua vinculação ao cérebro. Nesta passagem, o autor argumenta sob a forma de diálogo, contrapondo as doutrinas de Aristóteles, Hipócrates e Plínio, e estabelecendo considerações em torno das qualidades e funções dos órgãos, numa abordagem que, de resto, lhe é comum.

Concluindo, a percepção dos fenómenos psíquicos como resultantes do adoecimento do cérebro por “impulso das matérias à cabeça”, com prejuízo da razão, surge condicionada pelo regulamento orgânico, perturbável por causas exteriores, como a alimentação, o clima e o costume, mas também associado a outros transtornos, como a gravidez ou o parto. Este adoecimento, no caso da melancolia, é tratado em função do efeito gerado pelo excesso de atrábilis (aliviado mediante a realização de purgas, sangrias, mas também da prescrição de remédios e de uma dieta alimentar de acordo com as qualidades dos alimentos para estes casos). O estado melancólico difere do temperamento melancólico, pela sua natureza patológica, podendo ocorrer em indivíduos de outros tempe-

23 Inclui esta Cura uma referência (discordante) à obra médica de Maimónides, o “Rabino Moisés”.

24 M. ALTBAUER-RUDNIK, *Prescribing love: Italian jewish physicians writing on lovesickness in the sixteenth and seventeenth centuries*, disponível online no European Forum at the Hebrew University: <http://www.ef.huji.ac.il/publications/Altbauer.pdf>, 35.

ramentos (estes, por sua vez, indicadores de características psicológicas), como descrito na Cura XXXV da *Primeira Centúria*.

III. CONSIDERAÇÕES À OBRA DE AMATO LUSITANO

Amato Lusitano nasce em Castelo Branco, entre 17 de Agosto de 1510 e 15 de Agosto de 1511, com o nome cristão de João Rodrigues, no seio de uma família de cristãos-novos. Por volta de 1525, deixa Portugal para ingressar na Universidade de Salamanca, onde concluirá o curso de medicina, em 1532. A sua longa carreira médica levou-o ao encontro de figuras como Erasmo ou Juan Luís Vives, de quem dá notícia na Cura XCIX da *Primeira Centúria*. Escritas e publicadas em momentos e geografias diversas, as *Centúrias* constituem uma cartografia peculiar do percurso deste médico ilustre.

Ao sabor das aragens de tolerância, Amato Lusitano transita da Europa do Norte para a do Sul, partindo para Ferrara, entre 1541 e 1542. Será precisamente em Itália que, segundo João José Alves Dias, adotará, entre 1546 e 1549, o nome de *Amatus*, termo italiano para Amato, cujo significado é incerto, não sendo de excluir que assinale o início do seu processo de conversão ao Judaísmo. Neste sentido, a Dedicatória a Joseph Nasi da *Quinta Centúria*, com indicação única da data segundo o calendário hebraico, no ano da Criação do Mundo de 5320 (1560), revela a possível conclusão do mesmo. A interdição imposta aos médicos judeus do exercício da medicina, desde 1555, constitui uma profunda viragem na vida do clínico que, até à data, se encontrava em Ancona. Entre 1557 e 1558/59, está em Ragusa, mas é em Salónica, onde escreve o seu Juramento, que encontra a morte, vindo a falecer de peste, no ano de 1568, junto dos irmãos de exílio: “Os seus amigos vão chorá-lo”, escreveu Diogo Pires, dileto amigo e colega.

A primeira dissertação de doutoramento sobre Amato Lusitano (UTAD, 2005), da autoria de Isilda Teixeira Rodrigues, incide no tratamento das perturbações sexuais²⁵ a partir das *Centúrias de Curas Medicinais*, o assunto mais abordado na obra, depois das febres. Defende a autora que a inclusão destas temáticas no foro clínico terá, porventura, feito de Amato um pioneiro a nível europeu. De igual modo, não deixa de notar a riqueza da obra, que se entretetece em dois tempos, nas suas muitas *encruzilhadas*, o da *vanguarda* e o da *reta-*

25 A autora confere um sentido lato à designação, englobando as situações de hermafroditismo e indefinição sexual, mas também os transtornos provocados pela gravidez, aspetos do desenvolvimento do feto, parto, aborto (com destaque para o contributo de Amato para o conhecimento da anatomia e fisiologia do aparelho reprodutor feminino) e doenças contagiosas, nomeadamente a gonorreia e a sífilis ou *morbo gálico*.

guarda, ora justapostos ora sobrepostos. Assim, se por um lado nos é dado a conhecer um clínico inquieto, sequioso de saber e presença assídua em dissecações e doutas discussões, por outro, somos confrontados com a inserção de narrativas sobre criaturas monstruosas, exibidas em feiras ou mortas à nascença, como as que a filha de João Gualierútio gerara: “em lugar do feto, deu à luz quatro animais semelhantes a rãs e ficou bem de saúde”²⁶. Conciliando inconciliáveis, Amato é também o homem de ciência que “descobriu, enquanto professor em Ferrara, a importância das válvulas venosas através da inspeção da veia ázigos, sendo assim precursor das bases do sistema de circulação”²⁷. Concebeu também, quando em Ragusa, um aparelho para a deformidade do palato ou fenda palatina, cujos detalhes descreve na Cura XIV da *Quinta Centúria*.

Na diacronia longa do saber que as *Centúrias* evocam, destaque-se a prevalência absoluta de Galeno, seguido de Hipócrates, mas também de Avicena, este último tomado dos ensinamentos de Lorenzo Alderete, responsável pelo primeiro anfiteatro anatómico surgido em Espanha²⁸, a quem Amato se refere como o seu “muito lembrado mestre em Salamanca”. O legado de Salamanca permanecerá uma constante da sua obra. Quanto à filiação de Amato Lusitano a Galeno, é de nosso entender que a mesma justificaria uma análise cuidada e sistemática das *Centúrias*, de forma a compreender a relação que estabelece com os ensinamentos médicos e a conceção antropológica galénica. O cotejamento destes elementos no texto de Amato permitiria ainda averiguar das aportações de outros autores, em continuidade ou rutura com Galeno, um Galeno traduzido e sucessivamente comentado, note-se. A partir daqui, o estudo comparativo com a obra dos congêneres hebreus permitiria aclarar o espectro de influência da medicina judaica no autor, em função do que esta consistia à época e considerando o horizonte dos médicos de origem cristã-nova²⁹.

No estudo preliminar que realizámos, relativo às duas primeiras *Centúrias*, não é conclusiva a presença do Judaísmo no delinear da prática clínica de Amato³⁰. A herança dos fundamentos hipocrático-galénicos enforma a prática da medicina medieval, incluindo os autores judeus, que a receberam dos

26 Cura XXVII da *Primeira Centúria*. Na mesma Cura, todavia, explica a configuração interna do útero (*matriz*), a partir de observação direta por meio da dissecação de cadáveres.

27 J. J. ALVES DIAS, *Amato Lusitano, o. c.* Veja-se a Cura LXX da *Quinta Centúria*, onde refere o anatomista André Vesálio, Fuchs e Bartolomeu Eustáquio. Veja-se também a Cura LII da *Primeira Centúria*.

28 E. MONTERO, *Tipologia de la literatura médica latina – Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Porto, FIDEM, 2010.

29 Sobre esta temática, veja-se, por exemplo, F. V. FRADE – S. N. SILVA, “Medicina e política em dois físicos judeus portugueses de Hamburgo: Rodrigo de Castro e o *Medicus Politicus* (1614) e Manuel Bocarro Rosales e o *Status Astrologicus* (1644)”, em *Sefarad*, vol. 71:1 (2001), 51-94.

30 Apesar da explicação em torno do número seteno, na Dedicatória da *Primeira Centúria*.

árabes, como assinala Mariano Gómez Aranda³¹. Este investigador destaca a estreita relação entre ciência e interpretação de textos religiosos no pensamento judaico, aspeto que não encontrámos evidente em Amato. O autor demonstra, todavia, conhecer o hebraico: “(...) o texto hebraico de Avicena tem à letra as citadas palavras de Galeno, e que eu deliberadamente omito para não me ser objetado que eu apresentara nesta obra quatro termos hebraicos para ostentação”³². Isilda Rodrigues refere ainda aspetos da censura inquisitorial à obra de Amato (acostumado aos *Índices* de livros proibidos) e um caso, em particular, de natureza religiosa, relativo à Cura XXXVI da *Quarta Centúria*, da edição de Lyon (1580), na qual este aludiria a fontes da tradição rabinica que foram rasuradas do texto³³.

A formação clássica e humanista de Amato Lusitano confere às *Centúrias* um toque de ecletismo em que o leitor que procure a trilha propriamente judaica do seu pensamento poderá perder-se na profusão de obras e referências, por vezes, desconcertantes, como a menção ao escrito de Galatino contra os hebreus, que considera ser *excelente e cheio de erudição*³⁴. Com efeito, este singular comentário dilui-se no conjunto de uma obra que atesta um percurso biográfico claramente dirigido a uma vivência plena e assumida do Judaísmo, no encaixe dos itinerários da Diáspora Sefardita³⁵. João José Lopes Dias destaca, no entanto, a linguagem distante de Amato quando se refere aos de *nação*, bem como a base católica dos seus primeiros textos. Será “deliberado”? Atendamos aos escritos posteriores de um outro judeu português, Imanuel Aboab (c.1555-1628), nomeadamente, à *Carta a um amigo em La Bastide*, publicada por Cecil Roth. No documento, Aboab manifesta a sua indignação para com os conversos que, longe de Portugal e de Espanha, tardam em regressar à verdadeira fé, persistindo na duplicidade de credos ou no alheamento religioso, como “perros adormecidos”³⁶. Onde encaixar Amato? Isilda Rodrigues insiste na caracterização do autor como homem de ciência que abandona Portugal em busca de mais vibrantes horizontes. João José Alves Dias afirma que o seu sen-

31 M. GÓMEZ, *Sefarad científica: Ibn Ezra, Maimónides y Zacuto. La visión judía de la ciencia en la Edad Media*, Madrid, Nivola, 2003.

32 Cura XXXIV da *Primeira Centúria*.

33 Segundo a autora, tratar-se-ia do Alfabeto de Ben Sira, cf. I. RODRIGUES, *Amato Lusitano*, o. c. 194. Esta fonte é também referida e comentada por Rodrigo de Castro (Ben Sira 38), cf. F. V. FRADE – S. N. SILVA, “Medicina”, o. c. 74.

34 Cura XLII da *Quarta Centúria*.

35 Veja-se a análise de J. J. ALVES DIAS, *Amato Lusitano*, o. c.

36 IMANUEL ABOAB, *Carta que escrivio de levante el Ilustrísimo Señor Haham Imanuel Aboab a un Amigo suyo a la Bastida en Francia...*, publicada por C. ROTH, en “Immanuel Aboab’s proselytization of the marranos. From an unpublished letter”, en *The Jewish Quarterly Review*, 23 (1932), 121-162.

tir “estava acima de qualquer prática religiosa”. Esta é também a impressão que guardámos da obra, pela dimensão de universalidade que comporta. Os olhos de Amato percorrem mundo e esse cosmopolitismo está presente na forma como redige as *Centúrias*.

Importa, por último, mencionar o trabalho de Michal Altbauer-Rudnik que, seguindo uma perspectiva de análise *de dentro* do Judaísmo, contrasta a temática do *mal de amor* na obra médica de quatro autores, três dos quais de origem portuguesa: Amato Lusitano (n. Castelo Branco), Elias Montalto (n. Castelo Branco), Jacob Zahalon e Zacuto Lusitano (n. Lisboa)³⁷. Desde logo, é estabelecido o criptojudaísmo da família de Amato. Porém, deste posicionamento não decorre uma substancial diferença na análise à obra do autor, quanto à matriz judaica, face ao que expusemos. A autora alicerça-se nos escritos de Baruch de Castro (1597 – 1684), filho de Rodrigo de Castro, a partir da obra de David Ruderman³⁸, defendendo que “os escritos médicos dos três clínicos judeus que [Baruch de Castro] considera serem verdadeiramente ‘hebreus’ [Amato, Montalto e Zacuto] caracterizam-se por uma divisão marcada entre as suas identidades, judaica e profissional, mesmo quando a filiação hebraica permanece evidente noutros aspetos da sua vida”³⁹. Poderão, então, o homem (no devir da sua judeidade) e o médico (de formação marcadamente clássica e devedora do saber recebido em Salamanca) representar dois níveis de leitura no que se refere a Amato e à sua obra? Nesse caso, que interseções entre eles nos é lícito engendrar?

37 M. ALTBAUER-RUDNIK, *Prescribing*, o. c.

38 D. RUDERMAN – M. IDEL, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, Detroit, Wayne State University Press, 2001, 305 e 306.

39 *Ib.*, 73.

LA IDENTIFICACIÓN DE LAS FUENTES ARISTOTÉLICAS EN LA TRADICIÓN RENACENTISTA Y BARROCA¹

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO
Universidad de Navarra

RESUMEN

Este artículo aspira a proporcionar unas orientaciones para la identificación de las obras de Aristóteles citadas en las obras filosóficas y teológicas de los siglos XV al XIX. Los comentarios de Averroes proporcionan algunas claves para esta identificación, como se puede apreciar en la aplicación del método propuesto al *De anima*.

Palabras clave: Historia del Aristotelismo, Averroes, Segunda Escolástica.

ABSTRACT

This paper aims to provide guidelines for the identification of the works of Aristotle cited in philosophical and theological works of the fifteenth to the nineteenth centuries. Averroes's comments provide some keys to this identification, as seen in the application of method proposed on *De anima*.

Key words: History of Aristotelianism, Averroes, Second Scholasticism.

¹ Agradezco las facilidades para consultar las obras del Fondo Antiguo de las Bibliotecas de la Universidad de Salamanca, Universidad de Navarra, así como del Seminario Conciliar de Pamplona y de la Biblioteca de Navarra. Agradezco también a los profesores Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid), Enrique Alarcón (Universidad de Navarra) y Ángel Escobar (Universidad de Zaragoza) su atenta disponibilidad para atender a mis dudas y consultas.

Desde hace casi quince años el Grupo de Pensamiento Medieval y Renacentista de la Universidad de Navarra viene trabajando en la edición de obras relevantes del pensamiento filosófico y teológico del Renacimiento y del Barroco hispano. Con estas ediciones (y las traducciones correspondientes) se intenta facilitar el acceso de los investigadores a un material de fuentes bibliográficas de difícil consulta. De este modo se posibilita conocer más a fondo un periodo histórico que se ha revelado fundamental para comprender la génesis del pensamiento moderno².

Las todavía hoy escasas ediciones modernas de las obras de ese periodo son en su mayoría ediciones facsímiles. Este trabajo resulta de gran valor, pero esas ediciones se limitan a reproducir el texto original sin ir acompañadas de las anotaciones críticas de las fuentes, lo que supone una dificultad añadida a la lectura actual, de por sí ya fatigosa, de esas obras. Esa dificultad se ha mostrado particularmente presente a la hora de identificar las fuentes aristotélicas citadas: referencias muy genéricas y, en ocasiones, erróneas. Las pocas ediciones con anotaciones críticas a las fuentes (como el *Cursus Philosophicus* de Juan de Santo Tomás³, o el comentario al *De Anima* de Francisco Suárez⁴, por ejemplo) muestran algunas referencias vagas o imprecisas, y también a veces erróneas. Este artículo quiere contribuir a dar a conocer algunos aspectos sobre la recepción de las obras aristotélicas en orden a facilitar la tarea de identificación crítica de las fuentes aristotélicas en ese periodo.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El punto de partida de nuestro estudio lo constituyó el análisis de una treintena de obras filosóficas y teológicas que abarcan un periodo de tiempo relativamente limitado (de 1470 hasta 1630) donde es posible apreciar un cambio importante en el modo de utilizar y citar las obras aristotélicas con respecto al periodo medieval.

2 La bibliografía sobre la modernidad de ese periodo es muy abundante. Me limitaré a señalar algunas obras recientes: A. AZEVEDO – J. M. MOREIRA, *The Salamanca School*, New York – London, Continuum, 2010; A. BRETT, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 88-204; J. BARRIENTOS, *Repertorio de moral económica (1536-1670): la Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Eunsu, 2011. Para una panorámica general, cf. M. A. PENA, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, BAC, 2009; J. BELDA, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.

3 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* (3 vols), ed. B. REISER, Torino, 1930-1938.

4 F. SUÁREZ, *De anima* (3 vols.), ed. S. CASTELLOTE, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978.

Se han consultado algunas ediciones latinas de las obras de Aristóteles (Basilea 1542, Lyon 1563, así como la edición griego-latín de 1605 de Isaac Casaubon), y las traducciones latinas de algunos comentadores griegos (Simplicio, Juan Filopón, Temistio). También se han consultado ediciones renacentistas de autores medievales (San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Pedro Hispano, Averroes, Rodolfo Brito, Egidio Romano, Juan de Jandún, Marsilio de Padua, etc.). Principalmente se han consultado numerosas obras de autores renacentistas y del Siglo de Oro, tanto escolásticos (Cayetano, Crisóstomo Javelli, Silvestre de Ferrara el “Ferrariense”, Pablo Barbo “Sonzinas”, Pedro de Fonseca, Domingo Báñez, Francisco Suárez, Francisco de Toledo, Juan de Santo Tomás), como humanistas (Pico de la Mirandola, Pomponazzi, Marsilio Ficino).

Como resultado del análisis comparativo de estas obras se puede observar distintos modos de referirse a las obras aristotélicas:

1. En primer lugar, las obras aristotélicas se dividen en libros numerados correlativamente, tal como aparece desde los comentadores griegos de los primeros siglos hasta la actualidad.
2. En las obras renacentistas comienzan a aparecer, dentro de la división en libros, la división en capítulos; división que se mantiene en las ediciones modernas, prácticamente en todas las obras de Aristóteles.
3. Además, gran parte de las obras aristotélicas se dividen en textos. Algunas veces, los textos aparecen a continuación del número del libro correspondiente; otras veces, aparece junto a la indicación del capítulo. Esta división en “Textos” se ha perdido en las actuales ediciones. Sin embargo, hay obras de Aristóteles que nunca se citan de ese modo, sino únicamente por capítulos. Así sucede, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* (se hace siempre por el libro y capítulo, añadiendo algunas indicaciones del tipo “aproximadamente por el medio” o “justo al principio”). Este mismo modo de citar se puede encontrar también en *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *De iuventute et senectute*, *De longitudine et brevitae vitae*, *Historia animalium*, *De motu animalium*, etc.

El modo de citar por “textos” es más precisa, y según parece, preferida por los editores (al menos en el Renacimiento) a la simple referencia al capítulo. En ninguna de las obras consultadas se explica este modo de citar: debía tratarse de un procedimiento habitual y conocido para los lectores de la época (como sucede ahora con la división propuesta por la edición de Bekker). Dicha división en textos se siguió utilizando por mucho tiempo y es posible encontrarla en ediciones hasta el siglo XIX, e incluso en el XX. Mientras que en las ediciones

modernas (y más concretamente en la de Bekker) se conserva la división en capítulos, los “textos” no encuentran ninguna correspondencia. Además, la división en textos no se corresponde siempre con la división de los capítulos. Por ejemplo, el contenido de un “texto” puede formar parte de dos capítulos diversos, según las ediciones actuales. Esto parece indicar que el modo de dividir el Libro en texto y en capítulos no tiene el mismo origen.

Las cuestiones que se suscitan son las siguientes: ¿Quién llevó a cabo las divisiones de las obras del Estagirita? ¿Qué criterios utilizó? ¿Cuál es la correspondencia con las ediciones modernas? Para intentar responder a estas cuestiones, será preciso adentrarse en la historia de la recepción y difusión del *Corpus Aristotelicum*.

II. LOS ESCRITOS ARISTOTÉLICOS Y SU DIFUSIÓN

Entre 400 y 1.000 asciende el total de los escritos aristotélicos, cuyos títulos han llegado a nosotros en tres catálogos: el de Diógenes Laercio, el anónimo de Ménage y el anónimo de Casiri⁵. Plutarco y Estrabón refieren que el Estagirita al morir legó su librería a su amigo y sucesor en la escuela, Teofrasto. De éste pasó a Neleo, también peripatético, que la llevo consigo a Scepsis (Asia Menor), y por temor a la usurpación del rey de Pérgamo, la ocultó en una cueva, donde estuvo por espacio de ciento ochenta y siete años. En el año 100 a. de J. C, el rico coleccionista Apelición la adquirió y la transportó a Atenas, de donde en 86 a. de J. C. fue llevada a Roma por Sila, al ser conquistada Atenas. Ese material fue la base de la edición de Andrónico.

Andrónico de Rodas, filósofo griego, se había formado en el ambiente cultural de su ciudad natal, conocido centro de estudios aristotélicos, y dirigió la escuela aristotélica desde el año 78 al 47 (a. C). A partir de una cuidadosa selección de originales por parte del gramático y bibliotecario griego Tiranión, realizó la primera edición completa de las obras de Aristóteles (hacia el año 50 a. C), ordenándolas en un esquema sistemático que corresponde aproximadamente al orden actual. A él se debe la elaboración del catálogo de todos los escritos aristotélicos así como la actual división en libros⁶. Como introducción

5 Cf. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Universitaires de Louvain, 1951.

6 Seguramente le debemos también las referencias a las obras aristotélicas que figuran en los textos del Estagirita. Cf. R. SHUTE, *On the History of the Process by which the Aristotelian Writings arrived at their Present Form*, New York, Arno Press, 1976 (1ª ed. Oxford, Clarendon Press, 1888), 99-109.

a su edición, Andrónico escribió un volumen que contenía el testamento de Aristóteles y, tal vez, su biografía.

Los escritos aristotélicos fueron clasificados e interpretados por los comentaristas griegos de los cinco o seis primeros siglos del cristianismo, en general neoplatónicos, quienes postulaban una fundamental concordancia entre las doctrinas de Platón y Aristóteles. Así tenemos a Alejandro de Afrodisia (finales del 200), Temistio (ca. 317-ca. 388); Ammonio (muerto hacia el 520); Juan Filopon (finales del 500); Simplicio (ca. 500), etc. La obra aristotélica se encuentra en gran parte mediatizada por las interpretaciones de estos comentaristas⁷.

En el mundo árabe las obras aristotélicas fueron traducidas en su totalidad, bien a través del original griego, bien a través de las versiones siríacas⁸. Además, la mayor parte de sus obras fueron comentadas por Alkindi (801-873), Alfarabi (872-950), Algazel (1058-1111), Avempace (muerto hacia 1138/39), Avicena (930-1037), y sobre todo por Averroes (1126-1198), el Comentarista por antonomasia de Aristóteles.

Averroes comentó la casi totalidad de las obras del Estagirita en tres modalidades de comentarios: pequeños, medios y grandes. Los Comentarios menores (*Yawami*) o Epítome (breves resúmenes de las obras) que han llegado hasta nosotros son los del *Organon*, *Retórica*, *Poética*, *Física*, *De Coelo et Mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorológicos*, *De Anima*, *Metafísica*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium* y *Parva Naturalia*. Los Comentarios medios (o *Taljisat*) que se conservan se ocupan también del *Organon*, *Retórica*, *Poética*, *Física*, *De Coelo et Mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorológicos*, *De Anima*, *Metafísica* y *Ethica Nicomachea*. Finalmente, los Comentarios mayores (*Tafasir*) de Averroes corresponden a los *Segundos Analíticos*, *Física*, *De Coelo et Mundo*, *de Anima* y *Metafísica*.

Por su parte, en el mundo latino las obras del Estagirita fueron conocidas de manera paulatina. Schmitt distingue tres periodos: “Primero aparecieron las traducciones de un número limitado de obras aristotélicas realizadas en la antigüedad. En este caso se pueden advertir dos fases distintas durante fines del siglo IV y comienzos del VI, cada una de pocos años. La mayor parte de la evidencia directa del primer periodo se ha perdido, pero del segundo periodo poseemos las versiones de Boecio. Estas traducciones, en su totalidad de obras

7 Como afirma Shute, no tenemos certeza de las palabras exactas de Aristóteles aunque tengamos una justa representación de su pensamiento. Del mismo modo, la mayoría de los títulos de las obras de Aristóteles, así como de las referencias internas a sus obras son post-aristotélicas. Cf. R. SHUTE, *On the History...*, o. c. 176.

8 Cf. A. BADAWI, *La transmission de la Philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1987, 75-88.

lógicas, formaron la base del primer conocimiento medieval de Aristóteles. La segunda serie, que complementó lo que quedó de la primera y se construyó a partir de ella, también puede ser localizada dentro de un lapso temporal limitado desde ca. 1130 hasta ca. 1280. Fue entonces cuando la mayoría de las obras de Aristóteles se tradujeron al latín (en varios casos más de una vez), algunas veces directamente del griego, pero también a partir de las versiones árabes anteriores. Las traducciones de este periodo sirvieron como fundamento de la gran cultura aristotélica de la Alta Edad Media. Finalmente, la tercera serie, más comprehensiva, autoconsciente y analítica que las precedentes, comenzó poco después de 1400 y se prolongó aproximadamente hasta 1600, cuando el ímpetu por hacer nuevas traducciones latinas comenzó a declinar. El esfuerzo de dos siglos por traducir y retraducir las obras individuales como así también por revisar traducciones más viejas dio lugar a una destacable serie de versiones latinas de Aristóteles nuevas mucho más numerosa que la producida con anterioridad”⁹.

Así pues, de la primera etapa sólo han llegado hasta nosotros las obras lógicas de Aristóteles gracias a las traducciones latinas y comentarios de Boecio (ca. 480-524). Las traducciones latinas de Boecio, no parecen haber introducido una nueva división en las obras aristotélicas, además de la ya introducida por Andrónico en Libros.

En la segunda etapa, desarrollada a lo largo del siglo XII y XIII, el resto del *Corpus Aristotelicum* fue traducido y comentado muchas veces. Algunas de sus obras fueron traducidas o revisadas en varias ocasiones¹⁰. Del siglo XII se conocen diversas traducciones desde el griego como las de Jacobus de Venecia (hacia 1125-1150), que tradujo los *Analíticos Posteriores* (completando las obras lógicas), *la Física*, *la Metafísica* y el *De anima*, así como algunos comentarios de Alejandro de Afrodisia. En 1162 Henricus Aristippus tradujo del griego una parte de los *Metereologica*, mientras que otros autores anónimos llevaron a cabo otras traducciones del griego. A estas traducciones hay que añadir las traducciones del árabe llevadas a cabo por Gerardo de Cremona (muerto en 1187): *Metereologica*, *Física*, *De coelo*, *De generartione et corruptione*, así como la paráfrasis de Temistio a los *Analíticos Posteriores*. Durante el siglo XIII Aristóteles es muy traducido y comentado, pero también sus comentaristas griegos y árabes. Entre 1220 y 1230 Michael Scot llevó a cabo la traducción latina de gran parte de los comentarios de Averroes a Aristóteles, tarea que

9 CH. B. SCHMITT, *Aristóteles y el Renacimiento*, Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 2004, 80.

10 Para un tratamiento más detenido de la transmisión medieval de las obras aristotélicas, cf. B. DOD, “Aristoteles Latinus”, en N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (eds), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, 45-79.

fue completada por Hermannus Alemannus (con la *Ética a Nicómaco* y la *Poética*), mientras que Guillermo de Luna tradujo de Averroes el comentario medio de las *Categorías*, *De interpretatione*, *Primeros Analíticos* y *Analíticos Posteriores*. También continuaron las traducciones latinas de Aristóteles desde el griego, junto a sus comentadores. A mitad de siglo XIII Roberto Grosseteste tradujo la *Ética Nicomachea*; por su parte, Bartolomé de Mesina tradujo gran cantidad de obras falsamente atribuidas a Aristóteles. Pero, sin duda, el mayor traductor de Aristóteles fue Guillermo de Moerbeke que entre 1260 y 1280 tradujo de nuevo o revisó prácticamente todo el *Corpus* aristotélico, incluyendo la *Política* y la *Poética* que hasta entonces no habían sido traducidas al latín. Además, puso a disposición versiones latinas de comentadores como Simplicio, Ammonio, Filopón, Temistio, etc... Como es bien conocido, todo ese material fue utilizado por Tomás de Aquino en sus comentarios a las obras aristotélicas.

Lo que nos interesa destacar ahora es que, según parece, las traducciones medievales seguían simplemente la división por Libros, tal como la estableciera Andrónico de Rodas. Así, por ejemplo, cuando Tomás de Aquino cita en sus obras las obras del Estagirita lo hace únicamente refiriéndose al Libro, sin más indicaciones de capítulos o textos.

La tercera etapa se desarrolla en el Renacimiento, donde el interés por la obra aristotélica cobró un impulso inusitado, ya sea desde el punto de vista filológico como desde el punto de vista estrictamente filosófico. No sólo se editan y traducen las obras del Estagirita, sino también la de sus comentadores griegos, los comentarios de Averroes y los de los medievales (Tomás de Aquino, Egidio Romano, Duns Escoto, etc.). De esta época son las traducciones al latín del griego de los humanistas Theodorus Gaza, Juan Argyropilo, Hermolao Bárbaro, Juan Bessarion, Guillermo Budé, Angelo Poliziano, Juan Argiropulo, Jacques Lefèvre d'Étaples, Erasmo de Rotterdam y otros. Desde el punto de vista filosófico el aristotelismo fue la fuente inspiradora de diversas escuelas: la averroísta (Paolo Veneto, Nicoletto Vernia, Agustinus Nifo), la alejandrina (Pomponazzi, Zabarella) o la tomística (Cayetano, Silvestre de Ferrara, así como la así llamada "Segunda Escolástica" con Soto, Toledo, Fonseca, Báñez, Suárez, etc.). De todos ellos se conservan numerosos comentarios al *Corpus Aristotelicum*¹¹. Así se explica la proliferación de ediciones de las obras completas de Aristóteles ya sea en griego, en latín, o en ediciones en ambas lenguas: la de Aldo Manucio (1494-98), la *Princeps* en cinco tomos

11 Cf. E. BERTI, "Aristotele", en V. MATHIEU (ed.), *Questioni di Storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti*, Brescia, Editrice La Scuola, 1975, 247-248. Un elenco exhaustivo de los autores que comentaron a Aristóteles puede encontrarse en CH. R. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries. II. Renaissance Authors*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1987.

de Basel (1531-1538), bajo la supervisión de Erasmo y Grineo; la de Camocio (1531-1535, en seis tomos), Sylburge (1584-87, en once volúmenes), Casaubon (1590, en dos volúmenes). A estas ediciones les seguirían las más modernas de Duval (1619-1629), Buhle (1791-1800, cinco tomos con traducción latina), la de Bekker (1831, en cinco volúmenes, a través de la cual se citan actualmente las obras del Estagirita), y finalmente la de Didotche (1848-1874, basada en la de Bekker). Una edición que tuvo una particular influencia es la que recogía de manera conjunta el texto latino de Aristóteles y los comentarios de Averroes, publicada entre 1550 al 1552, en Venecia: *Aristotelis Omnia quae extant opera cum Averrois Cordubensis variis in ea opera commentariis*. Posteriormente se hizo una segunda edición de 1562 a 1574¹².

En la mayoría de estas obras se observa ya la división en capítulos (junto a la de los Libros), aunque en las ediciones de los comentadores medievales el texto aristotélico se divide en *lecciones* o en *Quaestiones*. Además, en algunas ediciones se recoge la división en textos, junto a las de los capítulos. Hay que destacar que en ocasiones la división en textos no coincide con la partición de los capítulos; incluso en algún caso se varía la distribución de los libros. Por ejemplo, el libro II del *De anima* continúa la numeración de “texto” seguida, pero el editor latino traspasa esos textos al Libro III, con una distribución en capítulos correlativa¹³. Todo lo anterior nos conduce a pensar que la división en textos no obedece al mismo autor que la división en capítulos. Por una parte, sabemos que la división en capítulos parece provenir de los editores renacentistas; pero ¿de dónde procede la división en “textos”?

III. MÉTODO DE TRABAJO PARA LA IDENTIFICACIÓN DE LOS TEXTOS

El intento de reconstruir el mapa de la antigua división por textos atendiendo al contenido de la cita se hace prácticamente imposible. A veces las alusiones son tan breves que es difícil determinar a qué se está refiriendo la cita a Aristóteles; otras veces, esa doctrina aristotélica se encuentra en varios lugares distintos y se hace difícil saber a cual de ellos se refiere el autor. Para la identificación exacta de la cita aristotélica es preciso determinar en concreto la correspondencia y el criterio clasificatorio de los “textos”.

12 A partir de esta segunda edición se ha hecho la edición facsimil (Frankfurt am Main, Minerva GMBH, 1962).

13 Eso quiere decir que cuando un autor medieval se refiere al libro II *De anima* puede ser que se esté refiriendo a un lugar que se encuentra en los tres primeros capítulos del Libro III, según la división moderna. En el anexo II se detalla este desajuste entre los capítulos y los textos.

Unas pocas señales nos pueden proporcionar pistas muy interesantes. En algunas ediciones latinas de autores renacentistas se emplean abreviaturas para referirse a los textos aristotélicos: dependiendo del espacio del que se disponga en los márgenes se añade “texto”, o bien “text” o “tex”. Otras veces, en las primeras ediciones de la época renacentista se ponen las abreviaturas “t. c.” e incluso “text. comm”. Así sucede por ejemplo con Egidio Romano, en el *Super Libros De Anima*, editado en Venecia (1500), donde en los márgenes se añade la indicación “texto comentado”. La división del texto parece hacer referencia a un comentario a esa obra, y ya sabemos que el Comentador de Aristóteles por excelencia fue Averroes. Si consultamos sus *Commentaria Magna* a Aristóteles, observamos que transcribe el texto aristotélico que se propone comentar, y –lo que resulta más interesante– numera cada uno de sus comentarios. Un hecho viene a corroborarlo: los “textos” sólo aparecen en las obras comentadas por Averroes, concretamente en sus comentarios medios y grandes, pero no en los resúmenes o epitomes.

Un nuevo dato nos puede ayudar para corroborar esa hipótesis. En el comentario de Averroes al *De Anima* aristotélico (*Averrois Cordubensis, Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros*) traducido al latín por Miguel Scoto, y editado en Padua (1472) no encontramos la actual división en capítulos. De hecho, el comentario al Libro III comienza en el capítulo 4 de la edición moderna de Bekker, mientras que los actuales capítulos 1 al 3 forman parte del Libro II, y sigue la enumeración correlativa de “textos”. Algo similar ocurre en el comentario de Simplicio al *De Anima* (*Simplicius Commentaria. In III libros de Anima*) traducido al latín por Evangelista Lungo Asulano (Venecia 1564). El libro III está dividido en dos secciones: la 1ª abarca del capítulo 1 al 3, y sigue con la numeración de “textos” del libro II (textos 128-167); la 2ª sección comprende desde el capítulo 4 hasta el final (comienza con el “texto 1”, como en los comentarios de Averroes). Esto nos invita a pensar que, puesto que en el original comentario de Simplicio no se encontraba ni la división en capítulos, ni en textos, se debe al traductor latino la división en textos, división que coincide con la enumeración de textos ya llevada a cabo en los comentarios averroístas, editados en Padua casi un siglo anterior.

IV. CONCLUSIONES Y PROPUESTA FINAL

Con respecto a las obras medievales se aprecia en la época renacentista un claro interés por determinar con exactitud las fuentes de las obras aristotélicas, proporcionando indicaciones precisas para facilitar la consulta crítica de las fuentes. Mientras que en los manuscritos medievales abundan las referencias

genéricas a Aristóteles, o con la sola referencia a la obra y al Libro correspondiente, en la época renacentista desaparecen prácticamente las citas genéricas, así como aquellas en las que el autor se limita a indicar sólo la obra y el Libro en donde se encuentran las palabras de Aristóteles. Este rigor a la hora de citar las obras aristotélicas es más acusado en los escolásticos que en los humanistas.

Para la determinación precisa de las citas aristotélicas, los autores renacentistas (y posteriormente, los escolásticos) se sirven de dos procedimientos: la división en capítulos y la división en “textos”.

- a) *División en capítulos*. La obra aristotélica, según nos llegó a través de Andrónico de Rodas, sólo se encuentra dividida en Libros. Esa división persiste en la recepción medieval de Aristóteles. La división en capítulos se debe a los traductores latinos del Renacimiento (Theodorus Gaza, Juan Argyropilo, Hermolao Bárbaro, Juan Bessarion, Guillermo Budé, Angelo Poliziano, etc.). El criterio de división en capítulos es principalmente temático: es decir, los traductores agrupan en capítulos distintos dependiendo del tema que desarrolla el Estagirita. La división en capítulos tuvo una buena acogida y se ha conservado en las ediciones modernas (como en la de Bekker) en los diversos idiomas.
- b) *División en textos*. Esta división es más precisa y es la más utilizada desde las ediciones latinas del Renacimiento. La cita de las palabras de Aristóteles se realiza mediante la referencia al número del “texto” que se pone a continuación del título y el número del libro correspondiente. Por ejemplo: “III *De Anima*, texto 29”. En las ediciones latinas de esos años es posible advertir en muchas obras de Aristóteles unas indicaciones al margen donde se encuentran los números en los que se divide cada Libro, junto a la división por capítulos, como indiqué anteriormente.

A medida que avanza el siglo XVI, los comentarios a las obras del Estagirita se independizan progresivamente del texto aristotélico. Esto sucede incluso en las ediciones de autores medievales como Juan de Jandún; pero sobre todo se da en autores posteriores como son Pedro de Fonseca, Francisco Suárez, Francisco de Toledo, etc. En estos comentarios se sigue la división en Libros, y la división en capítulos y textos, pero no se transcriben ya las palabras de Aristóteles.

Después de este rápido recorrido de las ediciones latinas de la época estamos en condiciones de responder de manera satisfactoria a los interrogantes planteados más arriba.

1. ¿De donde procede esa división por textos a la que se refieren los autores del siglo de Oro? En las ediciones latinas de las obras aristotélicas

se encuentra ya presente tanto la división en textos como en capítulos. El origen de esas dos divisiones es diverso (de hecho en ocasiones no coincide la división en capítulos y la de los “textos”). En mi opinión la división en “textos” proviene de los comentarios de Averroes que dividió el texto aristotélico para comentar separadamente los diversos fragmentos que enumeró de modo correlativo. Esto explicaría el hecho de que no todas las obras de Aristóteles están divididas de este modo, sino sólo aquellas de las que Averroes llevó a cabo un comentario grande o medio de las palabras del Estagirita. Tal es el caso de la *Metafísica*, del *De Anima*, de la *Física*, del *De coelo*, y del *De generatione et corruptione*. Pero no sucede así en otras importantes obras aristotélicas, como es la *Ética a Nicómaco*. Este modo de numerar los textos fue extendiéndose del comentario de Averroes a las traducciones latinas de las obras de Aristóteles, aunque fue abandonándose progresivamente a favor de la actual división en capítulos.

2. ¿Cuáles son los criterios para esa división de las obras aristotélicas? El criterio es un tanto arbitrario y desigual. Averroes comenta en ocasiones unas pocas líneas; otras veces, sólo transcribe un largo párrafo. De este modo se explicarían los desajustes entre la enumeración de los textos y la división en capítulos.
3. ¿Cuál es la correspondencia entre los “textos” y la edición moderna de Bekker? Por lo dicho hasta el momento ya se puede advertir que la clave de correspondencia se encuentra en los comentarios de Averroes. En algunas ediciones críticas se ha comenzado a indicar la equivalencia entre los textos y la numeración de Bekker. No obstante, sería preciso elaborar unas tablas completas de correspondencia entre la división renacentista en textos y la actual división de Bekker. De esta manera se podrán llevar a cabo las ediciones modernas de los autores renacentistas y del siglo de Oro de forma más precisa y rigurosa.

ANEXO I. IDENTIFICACIÓN DE LAS FUENTES EN LA *SUMA TEOLÓGICA* DE SANTO TOMÁS Y EN SU COMENTARIO DE DOMINGO BÁÑEZ

Para ejemplificar el problema que presentamos en este artículo hemos acudido al análisis de las fuentes aristotélicas de una obra de 1588, elaborada por el dominico Domingo Báñez. Se trata de un comentario a la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino en donde se encuentran muy presentes las referencias al Estagirita. A continuación presentaremos el resultado del estudio de las citas de Aristóteles (así como el modo de citarlo) comparando la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (concretamente la *Prima Pars*, q. 76) con la misma cuestión del comentario bañeciano.

Summa theologiae de Santo Tomás, I, q. 76.

Citas de Aristóteles (38 en total)

Citas genéricas de Aristóteles (sin especificar obra):	6 (16 %)
Citas de una obra sin especificar el Libro:	5 (13 %)
<i>De animalium motione</i> (2 veces)	
<i>Ética a Nicómaco</i> (1)	
<i>De Anima</i> (1)	
<i>Generatio animalium</i> (1)	
Citas de una obra con especificación del Libro:	27 (71 %)
<i>De Anima</i> (13)	
<i>Metafísica</i> (8)	
<i>Física</i> (5)	
<i>De Generatione et corruptione</i> (1)	

Comentario de Báñez a la *Summa theologiae*, I Pars, q. 76.

Citas de Aristóteles (142 en total)

Citas genéricas de Aristóteles:	2 (1,5 %)
Citas de una obra sin especificar el Libro ni el capítulo:	1 (1 %)
<i>De iuventute et senectute</i> (1)	
Citas de una obra con especificación sólo del Libro:	7 (5 %)
<i>Física</i> (4)	
<i>De Anima</i> (2)	
<i>Metafísica</i> (1)	
Citas de una obra con especificación del Libro y capítulo:	30 (21 %)
<i>De partibus animalium</i> (6)	
<i>De iuventute et senectute</i> (5)	
<i>De generatione animalium</i> (4)	
<i>De Anima</i> (4)	
<i>De generatione et corruptione</i> (3)	
<i>Historia animalium</i> (3)	
<i>De motu animalium</i> (2)	
<i>Ética a Nicómaco</i> (1)	

<i>Metafísica</i> (1)	
<i>Post-predicamentos</i> (1)	
<i>De longitudine et brevitae vitae</i> (1)	
Citas de una obra con especificación del Libro y “texto”:	100 (70 %)
<i>De Anima</i> (57)	
<i>Metafísica</i> (22)	
<i>Física</i> (18)	
<i>De coelo</i> (2)	
<i>De generatione et corruptione</i> (1)	
Citas de una obra con especificación del Libro, capítulo y “texto”:	2 (1,5 %)
<i>Física</i> (2)	

ANEXO II. DIVERSAS DIVISIONES DEL LIBRO *DE ANIMA*

<i>LIBRO</i> (Andrónico)	<i>CAPÍTULO</i> (Renacentistas)	<i>TEXTO</i> (Averroes)	<i>BEKKER</i>
Primero	I	1	402a 1-4
		2	402a 4-6
		3	402a 7-10
		4	402a 10-16
		5	402a 16-22
		6	402a 23-402b 1
		7	402b 1-5
		8	402b 5-9
		9	402b 9-11
		10	402b 11-16
		11	402b 16-403a 2
		12	403a 3-10
		13	403a 10-16
		14	403a 16-25
		15	403a 25-28
		16	403a 29-403b 9
		17	403b 9-16
		18	403b 16-19
	II	19	403b 20-28
		20	403b 28-404a 9
		21	404a 9-16
		22	404a 16-25
		23	404a 25-31
		24	404b 1-6
		25	404b 7-15
		26	404b 16-21
		27	404b 21-27
		28	404b 27-405a 3
		29	405a 3-7
		30	405a 8-13
		31	405a 13-19
		32	405a 19-405b 10
		33	405b 11-17
		34	405b 17-23
		35	405b 23-30
	III	36	405b 31-406a 4
		37	406a 4-10
		38	406a 10-406a 16
		39	406a 16-22
		40	406a 22-30
		41	406a 30-406b 5
		42	406b 5-406b 10
		43	406b 10-15
		44	406b 15-25
		45	406b 26-407a 2
		46	407a 2-6
		47	407a 6-17
		48	407a 17-34
		49	407a 34-407b 5
		50	407b 5-11
		51	407b 12-17
		52	407b 17-22
		53	407b 22-26

	IV	54	407b 27-32
		55	407b 32-408a 1
		56	408a 1-5
		57	408a 5-13
		58	408a 13-18
		59	408a 18-23
		60	408a 24-28
		61	408a 29-34
		62	408a 34-408b 4
		63	408b 5-11
		64	408b 11-17
		65	408b 18-24
		66	408b 24-31
		67	408b 32-409a 3
		68	409a 3-10
		69	409a 10-18
		70	409a 18-25
		71	409a 25-30
	V	72	409a 31-409b 7
		73	409b 7-11
		74	409b 11-18
		75	409b 18-25
		76	409b 25-29
		77	409b 29-410a 12
		78	410a 13-22
		79	410a 23-410b 2
		80	410b 2-7
		81	410b 7-10
		82	410 10-15
		83	410b 16-24
		84	410b 24-411a 1
		85	411a 1-7
		86	411a 7-13
		87	411a 13-16
		88	411a 16-26
		89	411a 26-411b 5
		90	411b 5-9
		91	411b 9-14
		92	411b 14-19
		93	411b 19-22
		94	411b 22-27
		95	411b 27-30
Segundo	I	1	412a 3-6
		2	412a 6-11
		3	412a 11-16
		4	412a 16-21
		5	412a 21-26
		6	412a 26-412b 4
		7	412b 4-9
		8	412b 10-17
		9	412b 17-25
		10	412b 25-413a 3
		11	413a 4-10
	II	12	413a 11-20
		13	413a 20-25
		14	413a 25-31
		15	413a 31-413b 1
		16	413b 1-4

		17	413b 4-9
		18	413b 9-13
		19	413b 13-16
		20	413b 16-24
		21	413b 24-27
		22	413b 27-32
		23	413b 32-414a 3
		24	414a 4-14
		25	414a 14-19
		26	414a 19-25
	III	27	414a 29-414b 6
		28	414b 6-14
		29	414b 14-19
		30	414b 20-28
		31	414b 28-415a 6
		32	415a 6-13
	IV	33	415a 14-22
		34	415a 22-415b 2
		35	415b 2-7
		36	415b 8-13
		37	415b 13-28
		38	415b 28-416a 5
		39	416a 6-9
		40	416a 10-13
		41	416a 13-18
		42	416a 18-21
		43	416a 21-29
		44	416a 29-34
		45	416a 34-416b 9
		46	416b 9-11
		47	416b 11-17
		48	416b 17-20
		49	416b 20-25
		50	416b 25-31
	V	51	416b 32-417a 1
		52	417a 2-9
		53	417a 9-14
		54	417a 14-21
		55	417a 21-28
		56	417a 28-417b 2
		57	417b 2-7
		58	417b 8-16
		59	417b 16-21
		60	417b 22-29
		61	417b 29-32
		62	417b 32-418a 6
	VI	63	418a 7-17
		64	418a 17-20
		65	418a 20-25
	VII	66	418a 26-31
		67	418a 31-418b 4
		68	418b 4-9
		69	418b 9-17
		70	418b 18-26
		71	418b 26-419a 1
		72	419a 1-7
		73	419a 7-15
		74	419a 15-25

		75	419a 25-31
		76	419a 32-419b 3
	VIII	77	419b 4-9
		78	419b 9-18
		79	419b 18-25
		80	419b 25-33
		81	419b 33-420a 2
		82	420a 3-7
		83	420a 7-15
		84	420a 15-19
		85	420a 19-25
		86	420a 26-420b 4
		87	420b5- 13
		88	420b 13-22
		89	420b 22-27
		90	420b 27-421a 3
		91	421a 3-6
	IX	92	421a 7-13
		93	421a 13-18
		94	421a 18-26
		95	421a 26-421b 3
		96	421b 3-8
		97	421b 8-12
		98	421b 13-19
		99	421b 19-26
		100	421b 26-422a 7
	X	101	422a 8-15
		102	422a 15-19
		103	422a 20-34
		104	422a 34-422b 10
		105	422b 10-16
	XI	106	422b 17-20
		107	422b 20-27
		108	422b 27-33
		109	422b 34-423a 6
		110	423a 6-11
		111	423a 11-17
		112	423a 17-21
		113	423a 21-423b 1
		114	423b 1-12
		115	423b 12-17
		116	423b 17-26
		117	423b 26-31
		118	424a 1-7
		119	424a 7-10
		120	424a 10-15
	XI/XII	121	424a 15-24
		122	424a 24-28
		123	424a 28-32
		124	424a 32-424b 2
		125	424b 3-9
		126	424b 9-14
		127	424b 14-18
Tercero	I	128	424b 22-27
		129	424b 27-425a 3
		130	425a 3-8
		131	425a 8-11
		132	425a 11-13

		133	425a 14-20
		134	425a 20-425b 4
		135	425b 4-11
	II	136	425b 12-17
		137	425b 17-20
		138	425b 20-426a 1
		139	426a 2-8
		140	426a 8-14
		141	426a 15-19
		142	426a 20-26
		143	426a 27-426b 8
		144	426b 8-12
		145	426b 12-15
		146	426b 15-29
		147	426b 29-427a 5
		148	427a 5-9
		149	427a 9-16
	III	150	427a 17-26
		151	427a 26-427b 6
		152	427b 6-14
		153	427b 14-21
		154	427b 21-26
		155	427b 27-428a 5
		156	428a 5-16
		157	428a 16-24
		158	428a 24-428b 2
		159	428b 2-9
		160	428b 9-14
		161	428b 14-429a 2
		162	429a 2-9
	IV ¹⁴	1	429a 10-13
		2	429a 13-15
		3	429a 15-18
		4	429a 18-20
		5	429a 21-24
		6	429a 24-29
		7	429a 29-429b 5
		8	429b 5-10
		9	429b 10-14
		10	429b 14-18
		11	429b 18-22
		12	429b 22- 26
		13	429b 26-29
		14	429b 29-430a 2
		15	430a 2-5
		16	430a 5-9
	V	17	430a 10-14
		18	430a 14-17
		19	430a 17-20
		20	430a 20-25
	VI	21	430a 26-31
		22	430a 31-430b 6
		23	430b 6-14
		24	430b 14-20
		25	430b 20-26

14 En este capítulo comienza el libro III según el comentario de Averroes.

		26	430b 26-31
	VII	27	431a 1-4
		28	431a 4-10
		29	431a 10-14
		30	431a 14-17
		31	431a 17-22
		32	431a 22-431b 2
		33	431b 3-8
		34	431b 8-12
		35	431b 12-16
		36	431b 16-19
	VIII	37	431b 20-23
		38	431b 23-432a 3
		39	432a 3-14
	IX	40	432a 15-22
		41	432a 22-432b 1
		42	432b 1-7
		43	432b 7-13
		44	432b 13-19
		45	432b 19-26
		46	432b 26-433a 1
		47	433a 1-5
	IX/X	48	433a 5-13
		49	433a 14-20
		50	433a 19-26
		51	433a 26-30
		52	433a 31-433b 4
		53	433b 5-10
		54	433b 10-21
		55	433b 21-27
	X/XI	56	433b 27-434a 6
		57	434a 6-15
		58	434a 16-21
	XII	59	434a 22-26
		60	434a 27-434b 2
		61	434b 3-7
		62	434b 7-11
		63	434b 11-19
		64	434b 19-27
		65	434b 27-435a 10
	XIII	66	435a 11-435b 4
		67	435b 4-14
		68	435b 15-25

‘AMANTES AMENTES’. O PAPEL DA MEMÓRIA NA ANTROPOLOGIA DAS PAIXÕES, SEGUNDO O CURSO JESUÍTA CONIMBRICENSE

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO
Universidade de Coimbra

RESUMEN

El pensamiento desarrollado en el curso jesuíta de Coimbra hace un tratamiento de las pasiones segun una perspectiva fisiológica actualizada. ¿Se puede ver como es esto compatible con la valoración de las pasiones? La respuesta tradicional insistió sobre todo en poner de relieve la tensión vital, psicológica e después ética de las pasiones. Se puede añadir una otra dirección, antropológica, no ajena a la dimension cognitiva de las pasiones, para lo que se debe estudiar el papel clave de la memoria.

Palabras clave: Pasiones, Memoria, Cursus Conimbricensis, Educación

ABSTRACT

Under the perspective of their valorisation, the treatment of passions in the Coimbra Course has insisted mainly in the importance of vital, psychological and ethical dimensions. Nevertheless it is possible to take a different path, connected with the role of the memory, and thus in an anthropological and educational realm.

Keywords: Passions, Memory, Coimbra Course, Education.

I.

O principal momento em que os Jesuítas Conimbricenses que no século XVI glosaram Aristóteles se debruçam sobre o tema das paixões é o seu *Comentário à 'Ethica'*¹. Mas em duas outras ocasiões pelo menos, tais Comentos, todos atribuídos ao punho do P. Manuel de Góis, abordam as paixões. Refiro-me ao *Comentário ao 'De Anima'*² e ao *Comentário aos 'Parva Naturalia'*³. Domina nos três casos uma “perspectiva material”, “in genere naturae”, nas palavras de Tomás de Aquino⁴. De uma maneira que nos dará que pensar, em um determinado momento essa perspectiva é justificada pelos Jesuítas como intrínseca ao projecto didáctico a que se entregaram (*ab instituto alienum non paucis*) e passa por explicar, no último dos Comentários indicados, porque é que as paixões que perturbam a alma (*animi affectus seu perturbationes*), como a ira, o temor, mas também a alegria ou outras com sede no coração, fazem mal e até podem acarretar a morte. Trata-se, portanto, de um diagnóstico com vista a uma profilaxia, recusando-se esse mesmo texto a proceder a uma análise ou exame formal – no caso da ira consistiria v.g. em estudar o desejo de vingança –, atendo-se por isso às alterações físicas e orgânicas (ainda no caso da ira, o aquecimento e a fervura do sangue). Em semelhante perspectiva fisiológica, tudo se resume a sustentar que, se as paixões fossem muito fortes (*vehementes*) e desmesuradas (*extra modum*), daí resultaria ou um mal, traduzido ou numa absoluta contracção dos espíritos vitais ou na sua efusão⁵, e no caso de resultar a própria morte, simplesmente e radicalmente na “ausência da alma informante por falta do calor congénito (*innatus*)”⁶. Desta maneira, não se visa negar ou recusar as paixões (*apatheia*) – também nos textos de Coimbra está sempre presente um diálogo crítico mais ou menos implícito com o neo-estoicismo –, mas simplesmente moderá-las (*metriopatheia*). Nisto, aliás, se reconhece uma

1 *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Coursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*, Lisboa: S. Lopes 1593. Para os antecedentes do problema, vd. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004; para um período mais próximo do que aqui nos concerne, P. KING, “Late Scholastic Theories of the Passions. Controversies in the Thomist Tradition”, en H. LAGERLUND – M. YRJÖNSUURI (eds.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht, Kluwer Academic Pub., 2002, 229-258; para um estudo mais recente M. PICKAVÉ, “On the Intentionality of the Emotions (and Other Appetitive Acts)”, en *Quaestio*, 10 (2010), 45-63.

2 *Commentarii Collegii Conimbricensis Societas Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, A. Mariz, 1598.

3 *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa, S. Lopes, 1593.

4 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Su. theol.* I-II, q. 24, a. 4.

5 *In Librum de Vita et Morte* VI, 88 (ed. in *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa, S. Lopes, 1593).

6 *In Librum de Vita et Morte* o. c., III, 83.

absoluta conformidade com o projecto de Inácio de Loyola, expresso em muitas cartas, na sua *Autobiografia* e nos próprios *Exercícios Espirituais*, atento ao controle equilibrado das afeições desordenadas, fosse pela razão, fosse pela consciência, fosse pela disciplina, fosse evidentemente pelo auxílio da luz de Deus. Já ao explicar (*explanatio*) *De Anima* I 403 a 16 sg., i.e., ao indagar-se se o corpo experimenta uma paixão com os estados da alma, Góis introduz este mesmíssimo motivo teológico: com o auxílio da força divina a razão comanda as disposições corporais para a execução dos movimentos que ameaçam a predisposição para a virtude do todo e a implantação dos bons costumes⁷. No que se segue propomo-nos reavaliar o horizonte deste motivo teológico entrecruzando-o, uma vez mais, com o problema da (des-)valorização das paixões⁸.

Apesar da escassíssima novidade do nosso Curso na abordagem das paixões, alguma relevância parece assumir o facto de o Colégio Conimbricense da Companhia, mas também a Universidade Jesuíta de Évora, se empenharem mais do que o habitual no estudo da ética, área em que as paixões se integram como propedêuticas às virtudes. Há nesta particularidade um cunho régio, pois sabe-se que as Constituições admitiam uma excepção curricular para Portugal (MP V 95), dado o facto de as Academias terem sido iniciativa da coroa. Sabemos que ainda antes da entrega do Colégio das Artes à Companhia de Jesus, um professor daquela instituição, Nicolau Grouchy, corrigira a versão da *Nicomaqueia* da autoria de Périon (Paris 1556), sendo também conhecida no século anterior, no nosso território, a versão de Leonardo Bruno de Arezzo da mesma obra aristotélica. De alguns destes particularismos dão conta o facto de o volume do Curso dedicado a comentar a Ética de Aristóteles, centrar-se mais na *Summa* de Tomás de Aquino do que na *Nicomaqueia*. Contrastando com esta peculiaridade lusitana, sabemos v.g. que os padres espanhóis mais ou menos contemporâneos da composição do Curso preferiam ou remeter o estudo da Moral para a Teologia, ou para uma hora apenas de lição no último

7 Cf. *In de Anima*, o. c., I explanatio O, 15.

8 Cf. M. S. DE CARVALHO, "Psicofisiologia e teologia das paixões: breve contributo para o tema da (des-)valorização das paixões no século XVI tomista", em G. BURLANDO (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval. Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, 391-402; ID., "Des passions vertueuses ? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l'anthropologie moderne", em J. F. MEIRINHOS (ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2005, 379-403; veja-se também M. MASSIMI – P. J. C. DA SILVA (orgs.), *Os olhos vêem pelo coração. Conhecimento psicológico das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*, Ribeirão Preto, Holos Editora, 2001, 9-32; P. R. A. PACHECO, "Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII)", em *Memorandum*, 7 (2004), 58-87; consultado em novembro de 2011: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/pacheco01.htm>

ano do Curso, ou mesmo para as férias. Uma vez que esta proposta hispânica não foi concretizada nem em Coimbra nem em Évora – em Setembro de 1563 ensinava-se a *Ethica* no segundo curso em Évora, conjuntamente com o terceiro livro da *Physica*, procedimento que era também seguido por Luís Álvares em Coimbra em Setembro daquele ano e de novo em Agosto de 1564 –, talvez fosse urgente indagar mais sobre alguns nomes de jesuítas que devem ter contribuído para o ensino filosófico da matéria moral no território lusitano. Sem o podermos fazer aqui, lembremos apenas, além do referido Luís Álvares, o espanhol Inácio de Tolosa, o primeiro doutorado de Évora (1560), que logo passou para Coimbra onde ensinou (1561-64) um curso completo de Artes, para imediatamente seguir para Évora para leccionar Moral (1564-67). E na presunção de que a *Ethica* era ensinada no segundo curso, a estes dois jesuítas poderíamos pelo menos acrescentar, para Coimbra, por ora conjecturalmente, os nomes de Sebastião de Morais (1555/58), João Brandão (1570/72), Francisco Cardoso (1571/73), Sebastião Barradas (1575/77), Francisco Fernandes (1579/82), Martim Soares (1593/95), Jorge de Contreiras (1590/00). Manuel de Góis, o autor dos três Comentários publicados a que aqui daremos atenção, tem a sua actividade docente entre 1574 e 1582, isto é, dez a vinte anos antes dos seus volumes saírem do prelo.

Embora sem termos tempo para o fazer, e também não sendo este o lugar para tal, se quiséssemos estudar a situação do ensino da *Ethica* na Universidade mas também na sociedade portuguesas, e eventualmente o seu interesse pela problemática das paixões, seria importante mencionar a existência de um volume da *Nicomacheia* numa biblioteca privada deixado à Sé de Coimbra em Trezentos, ou o interesse do Infante D. Pedro, da rainha D. Leonor ou do rei D. Afonso V por idêntica matéria. O dado mais relevante é, contudo, o das muitas e belas páginas que o pai deste último, o rei D. Duarte, concedeu ao tratamento das paixões em linguagem no seu *Leal Conselheiro*⁹. Também nenhum espanto nos causa vermos no século XVI, antes do regresso definitivo da Universidade a Coimbra, alguns dos mais relevantes professores universitários dedicarem-se ao ensino dessa matéria em Lisboa. Entre eles estão Luís Nunes de Santarém (1529) e Gaspar Bordalo (1544), este último precedido por essa figura grada do Humanismo experiencial português que foi Garcia da Orta (1531/32)¹⁰, após o

9 Cf. DOM DUARTE, *Leal Conselheiro*, ed. crítica, introd. e notas de M^a H. LOPES DE CASTRO, Lisboa, INCM, 1998; cf. J. GAMA, “Análise das paixões no ‘Leal Conselheiro’”, em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 387-405. Para a situação em Espanha, poderá ver-se C. SALINAS ESPINOSA, “De vícios y virtudes en algunos textos castellanos del siglo XV”, em *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1 (1994), 147-157.

10 Cf. GARCIA DA ORTA, *Colóquio dos Simples e Drogas da Índia* [1563], reprodução em fac-símile da edição de 1891 dirigida e anotada pelo Conde de Ficalho, Lisboa, INCM, 1987, vol. I, 261,

que em 1534 rumou as Índias depois de haver cursado medicina (1515-25) nas Universidades de Salamanca e de Alcalá.

II.

Tomando como ponto de partida uma breve discussão feita em *A Vida e a Morte*, gostaria então de retomar o tema da (des-)valorização das paixões no século XVI. Evidentemente que este desiderato não pode ser levado a bom porto se nos ativermos ao plano material ou fisiológico, pelo que ver-nos-emos forçados a introduzir os planos vital, psicológico, moral e finalmente antropológico das paixões. À medida que avançarmos tornar-se-á claro o âmbito de cada um deles.

Entre muitas outras coisas, perguntava-se, naquele texto, de uma maneira acutilante, porque é que os amantes perdem a cabeça (*amantes amantes*)¹¹, e esta interrogação pode mesmo ser correlacionada com uma outra do mesmo volume, não menos crucial: “porque que é que não esquecemos quem amamos?” Reparemos, em contraste, que o referido el-rei D. Duarte, mais de cento e quarenta anos antes, sem ignorar embora as contrariedades do amor (c. 48), não se esquece de demorar nas “maneiras de amar” e seus múltiplos “prazimentos” (c. 44). Para os Jesuítas, que aliás vêem o caso como prejudicial, aquele dano passa por se falar assiduamente do quem se ama e de se pensar nisso a todo o tempo e com a maior atenção (*de iis assidue loquimur, diutius, et attentius cogitamus*)¹². Uma questão, portanto, de falta de equilíbrio ou de regulação, diríamos, embora, em se tratando da memória, como veremos, nem sempre a veemência e a repetição tenham um efeito deletério¹³. Mas no registo fisiológico em que se mantêm, um pensamento veemente e frequente a respeito do que se ama (*cogitatio rei erga quam afficiantur*) convoca os espíritos para o cérebro e quando o calor aí chega, subindo em excesso às oficinas dos sentidos internos, dissolve a harmonia. É nessa dissolução que radica o prejuízo das potências para as tarefas que os sentidos têm de desempenhar correctamente e segundo regras (*rite ac recte*).

Apesar de se encontrar num texto filosófico sobre Aristóteles, esta perspectiva material ou natural é bem típica da medicina tão em voga. Evocámos já o

para talvez a única referência da obra a “passio”, embora para identificar uma doença, a “colerica passio”.

11 *In Librum de Vita et Morte*, o. c., VIII, 94.

12 *In Librum de Memoria et Reminiscentia* X, 19 (ed. in *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Olisipone, S. Lopes, 1593).

13 Cf. *In de Anima*, o. c., III c.3, q.1, a.3, 305.

nome do médico Garcia de Orta, mas um outro famoso médico português contemporâneo, António Luís (†1565), ao perguntar-se sobre o motivo pelo qual “os amantes gemem regularmente e soltam do peito sofredor longos suspiros” dá uma resposta que congloba respiração, refrigeração do coração e preocupações do espírito¹⁴. A convocação da medicina e da fisiologia por parte da filosofia não é surpreendente, mesmo nos Comentários de Coimbra. Não obstante considerarem o estudo da matéria médica como remota¹⁵, em múltiplos lugares os Jesuítas convocam conhecimentos científicos, modernizando o seu trabalho filosófico¹⁶. Há inclusive uma passagem do mesmo volume em que os autores referem o espanto da sua época (*nostra aetate*) pelos medicamentos que podem ajudar a memória¹⁷, o que explicará por que às vezes Aristóteles é superado pelos médicos. Sobretudo, importaria ter presente nesta ocasião como o próprio Loyola havia sido formado, quer em Paris, quer em Alcalá ou Salamanca – e decerto nesta geografia cultural um exemplo conspicuo seria o de Juan Huarte, a quem voltaremos¹⁸ –, nos ambientes cultos que privilegiavam a conexão entre uma medicina do corpo e uma medicina da alma.

É da “vida”, portanto, que cuidam os autores, da vida tomada numa aceção dita “essencial” (as duas restantes aceções possíveis seriam a “formal” e a “causal”). Quer dizer: interessa-lhes a vida dos corpos de todos os seres vivos, embora na perspectiva em que cabe à alma organizar o funcionamento dos órgãos (veja-se o quase-pleonasma)¹⁹. E isto, mesmo que, no quadro desta perspectiva material – no fundo ela representa *o valor vital das paixões* –, pareça que a alma cede o seu papel ao coração, como fonte e origem da vida²⁰. Se a morte (a natural ou a violenta²¹) é um prejuízo a explicar pela falta do calor congénito, percebe-se como se pode perguntar sobre a relação que a ira, o temor ou a alegria – todas as paixões com sede no coração, enfim – podem ter com o

14 Cf. A. LUÍS, *Cinco Livros de Problemas* II s. III, nº 18, trad. de A. GUIMARÃES PINTO, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, 152.

15 Cf. *Constitutiones* IV 12, 4, en: *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, BAC, 1963, 510.

16 Cf. M. S. DE CARVALHO, “Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia”, en: *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, tradução do original latino por M. C. CAMPS, Lisboa, Edições Silabo, 2010, 79-139; M. LÁZARO, “Presencia humanista en el ‘Cursus Conimbricensis: Disputatio de Risu’ (De Anima III, Q. XIII, A. VI)”, en *Revista Filosófica de Coimbra*, 20 (2011), 413-438.

17 *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, o. c., IX, 16.

18 Cf. JUAN HUARTE DE SAN JUAN, *Essame degl’Ingegneri*, trad. de C. CAMILLI (1582), a cura di C. CASALINI – L. SALVARINI, Roma, Anicia, 2010, 72.

19 *In Librum de Vita et Morte*, o. c., I, 81.

20 Cf. *In Librum de Vita et Morte*, o. c., III, 84; vd. D. DES CHENE, *Life’s Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2000, 12.

21 Cf. *In Librum de Vita et Morte*, o. c., III, 84.

calor, com a sua desregulação (a morte/a perturbação) ou com a sua regulação (a vida/a medida das paixões). É esse, aliás, o título peremptório do capítulo VI, “Porque é que as paixões da alma originadas no coração trazem por vezes (*interdum*) o prejuízo e a morte ao corpo?”²²

Não deve causar surpresa o facto de os Jesuítas que estão a comentar Aristóteles não acompanharem sempre o Filósofo quanto à preponderância do coração, e preferirem conferir esse papel ao cérebro, pondo-se desse modo ao lado dos médicos²³. Esta opção não se limita apenas a uma contenda sobre localizações orgânicas. Ela é indissociável de uma comprometida perspectiva que visa substituir a consideração “vital” (com sede no coração) – mas também uma consideração “natural”, caso se privilegiasse o fígado (*vis naturalis*) – por uma consideração “animal”. Centrar a dimensão “animal” no cérebro equivale a requisitar a própria alma numa dimensão que ultrapassa as faculdades irascível (se fosse no coração) e a concupiscível (no do fígado). Por palavras muito simples: a vida animal é superior à vida pura e simples (natural e vital), e esta direcção para cima é absolutamente consentânea com a maneira como no *Comentário ao ‘De Anima’*, discutindo as definições de “alma”, os Jesuítas se opõem às teses de Paulo Veneto e de Zabarella sobre o objecto da *scientia de anima* ser alegadamente o corpo animado²⁴. Não se trata só de passar do “corpo animado” para a “vida animal”. Para além da polémica há aqui, antes de mais, uma questão epistemológica que importa ter presente. Para os nossos Jesuítas, “o tratado inteiro do corpo animado”²⁵ requer a complementaridade entre os *Parva Naturalia* e o *De Anima*. Ao explicarem *De Anima* I 403 a 29sg., i.e., perguntando-se como é que a fisiologia ou filosofia natural e a medicina estabelecem a definição de “alma”, eles respondem que o objecto comum a ambas, a natureza animada, é considerado pela filosofia natural em toda a sua amplitude

22 *In Librum de Vita et Morte*, o. c., VI, 87.

23 Cf. *In Librum de Vita et Morte*, o. c., VII, 90; cf. R. DESCARTES, *As Paixões da Alma* § 33 (trad. portuguesa de N. DE MACEDO, Lisboa, Livraria Sá da Costa, ¹⁴1984, 84); cf. Á. GOMES, *Tractado da Perfeiçom da Alma*, I c. 9 (1550), introd. e notas de A. M. DE SÁ, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1947, 44-45: “Outros ouve que (...) tiverão que o proprio membro onde a nossa alma estaa mais principalmente he no cerebro (...). Razão pera isto trazem dizendo que a principal obra e mais excelente e de mais estima que no corpo se faz e donde mais naturalmente procede, he da cabeça, a saber, o entender, o ter memoria e razão. E daquy vemos que o dano ou emfermidade que vem aos homens em ser esquecediços ou desuariados logo lhe aplicamos remédios na cabeça: no que se manifesta que nella esta nossa memoria toda e emtendimento. E daqui vem que a hu homem grão sabedor e letrado, chamamos homem de grande cabeça e a hum de grande coração e esforço, não lhe chamamos senão homem de grande coração.”

24 *In de Anima*, o. c., Prooemium, 2; cf. M. S. DE CARVALHO, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, Edições Colibri, 2010, 36-49; também ID., “Introdução Geral”, o. c., 98-101.

25 *In de Anima*, o. c., Prooemium 4.

– o fisiólogo ocupa-se da matéria mas também da forma²⁶ –, e pela medicina apenas sob o prisma da saúde e das enfermidades dos corpos. Porquanto a *scientia de anima* procede dedutivamente, o corpo animado, objecto dos *Parva Naturalia*, é apenas uma componente parcial da ciência mais ampla que tem na alma, na acepção de animação, o seu objecto principal. Assim, no âmbito do alinhamento aristotélico-tomista hilomórfico, a interpretação da definição da alma como “acto primeiro substancial de um corpo orgânico que possui a vida em potência” (*De An.* II 412^a20) equivale à postulação de um método em que o estudo dos corpos orgânicos se assevera incompleto se não visar a entelêquia que realiza todo o carácter teleológico da vida²⁷. O volume do *De Anima* frisa que o sema presente naquela definição aristotélica “de um corpo”, ao mesmo tempo que visa *excluir* as substâncias separadas, visa *incluir* o corpo na sua radical unidade com a alma²⁸, i.e., enquanto potencialidade orgânica que tem a sua última expressão na alma: “concedimus enim corpus organicum, seu potentia vitam habens revera in se animam continere”²⁹.

Seja como for, adjectivar ou identificar a animação e a própria vida com a alma, em vez do corpo, é ainda insuficiente para se poder falar de uma autêntica valorização das paixões.

III.

Já nos referimos à ira, ao temor e à alegria, com sede no coração, paixões respeitantes às faculdades irascível e concupiscível³⁰. Ao lermos *A Vida e a Morte* encontramos ainda menções à tristeza, à vergonha ou ao pudor (esta ou este uma espécie do temor³¹), à dor e ao prazer, à audácia, ao ódio, e ao amor, naturalmente. O que nos interessa agora destacar é a passagem do que apelidamos “valor vital” para o que chamaremos o *valor psicológico das paixões*³². Recordemos que o estudo da correlação entre os pontos de vista psicológico e orgânico virá a ser um tópico apreciado no século XIX, mormente na pena do famoso Charles Darwin³³.

26 *In de Anima*, o. c., I c.1 explanatio Q, 15.

27 *In de Anima*, o. c., I c.1, explanatio P, 15; *ib.* Prooemium 4.

28 *In de Anima*, o. c., II c.1., q.1, a1, 33.

29 *In de Anima*, o. c., II c.1, q1, a4, 39.

30 Cf. *In Librum de Vita et Morte* o. c., VIII, 91; vd. também *In de Anima*, o. c., I c.1, explanatio O, 15.

31 Cf. *In Librum de Vita et Morte* o. c., VIII, 92.

32 Cf. *In Librum de Vita et Morte* o. c., VIII, 91-94. Entre parêntesis rectos mencionamos no texto daqui para a frente o número com que o respectivo problema aparece neste capítulo.

33 Cf. CH. DARWIN, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Stilwell, Digireads, 2005 [original de 1872]; veja-se antes, também Ch. BELL, *Essays on The Anatomy and Philosophy of Expression*, London, J. Murray, ²1824.

Infelizmente muito pouco se dirá sobre algumas paixões, ou mais rigorosamente, emoções, hoje em dia primordiais ou mesmo de repercussão moderna. Se pensarmos nesta época, v.g., vem-nos à ideia o pensar de Espinosa³⁴ mas, de facto, sobre a *alegria* apenas se lê que ela “afecta a pele” [1] e o “rosto” [16], e “provoca lágrimas”, tal como a dor [15]. A passagem tímida de um registo fisiológico ao psicológico reconhece-se ao falar-se da *amizade ou amor*. Assim, se o amor pode fazer perder a cabeça [18], a mais vulgar fenomenologia e experiência revelam a fragilidade da tese, dita aristotélica, segundo a qual “a semelhança concilia a benevolência e é chamada a mãe do amor”; não é verdade, pergunta-se com base na experiência mais comum, que nos estudos e nas artes uma tal conciliação se transforma muitas vezes em rixas de honra, de dinheiro e de emulação? [17]

Continuando no registo vital está o *temor* ou *medo* enquanto “afecta o rosto”, “a tremura das mãos” [2], além de “pôr os cabelos em pé” [4] e de “causar sede” [5]. Mas ao fazer consistir uma das espécies do temor, o *pudor* – ambos transparecendo no rosto [1, 6], aquele empalidecendo, este enrubescendo [6] e nos olhos [9] –, no “medo da justa repreensão” [6], esta interpretação não deixa de invocar já uma leitura psicológica, e de algum modo moral. Se assim não fosse não se entenderia a razão por que se diz que a vergonha ou pudor pode ser sinal de inteligência (*ingenui animi*) nos jovens: a vergonha “é reveladora do cuidado pelo defeito que se teme tendo como consequência a esperança da correcção”, cuidado de que estão desprovidos os arrogantes, os impudentes e os desavergonhados [8]. O mesmo se deveria dizer da interpretação do pudor nos olhos, relativo à descoberta do que se julga não ser aprovado por aqueles cuja autoridade se receia [9].

Não obstante a primazia de uma paixão como a *tristeza*, que “aperta o coração” mediante a agitação dos espíritos e do sangue [1], o livrinho sobre *A Vida e a Morte* correlaciona-a com a ira ou a *dor*, tal como também o faz com o *prazer*, no caso de ambos por causa da intervenção da memória, respectivamente a memória da injúria (memória do passado) e a memória da sua reparação (memória do passado também) [11]. Voltaremos ao tema da memória mais à frente, mas convém assinalar desde já que, embora conhecendo a complexa tese da “tripla” memória de S. Agostinho, os Jesuítas insistem sobremaneira na memória do passado³⁵. Assinale-se depois, na profilaxia da dor e da tristeza,

34 Cf. G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1981, 71; R. BODEL, *Géométrie des passions. Peur, espoir, Bonheur: de la philosophie à l'usage politique*, trad. do italiano, Paris, PUF, 1997.

35 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia o. c.*, VII, 6; bem diferente fora, de novo, a atitude de Dom Duarte no *Leal Conselheiro, o. c.* (L, 201). Quanto à antecipação de um tempo futuro, mas não “memória do futuro”, os Jesuítas haviam acolhido a tese aristotélico-ciceroniana sobre as paixões

outro índice da passagem de planos na coordenação de dois campos diferentes, o da contemplação (*contemplatio*) e o do sono [14], aquela, obviamente, dado integrar ainda o pensamento (*cogitatio*), mais significativa do que o sono.

A discussão sobre a ira é de uma grande importância também para os Jesuítas, como o fora para Tomás de Aquino. A *ira*, que se manifesta no afluxo do sangue aos olhos devido à excitação ou nervosismo [10], pode ser sinal de falta de inteligência (*mens*) – cita-se o aforismo “não se ira quem é desprovido de razão” [7] –, mas ela deve ser tomada na sua dupla propensão, ora para a contumácia e o ódio, ora para levantar e encorajar o ânimo [7]³⁶. Pela quantidade de sangue e de abundância dos espíritos, enfim pela sua natureza quente, a *audácia ou coragem* favorece a inteligência [12]. A sua relação com aquela dimensão em que a ira pode ser positiva patenteia-se no facto de o audaz, em contraste com os frios tímidos, os velhos, as mulheres ou os melancólicos, frente a uma luta ou a um perigo, erguer o ânimo para o combate e repelir o medo [12]. A articulação dos níveis psicológico e moral permite dizer que a temeridade do audacioso deve ser contrabalançada pela reflexão, pelo sopesar das acções, dos motivos, de tudo enfim que não o faça ultrapassar as suas próprias forças e a recta razão, desse modo nada lhe sucedendo de imprevisto contra a honestidade e o decoro [13].

Seria inevitável que o registo fisiológico, natural ou vital, de *A Vida e a Morte* não escapasse a uma fenomenologia das paixões. De uma maneira muito directa temos de admitir que, em se tratando de um texto que pretendia ensinar como é que as paixões, naturais, podiam prejudicar a vida humana (*vitae noceant*), seria impossível fazer esse ensino sem a consideração primeiro psicológica e depois moral das mesmas e, evidentemente, sem qualquer “pré-conceito” sobre o que é ou o que deve ser uma vida humana.

IV.

Seja como for, e mais uma vez, estamos em crer que tudo isto também ainda não é bastante para se topar com qualquer autêntica valorização das paixões. Frente à afirmação mais ou menos consensual segundo a qual só na Idade Moderna se promove a positividade delas³⁷, urge agora ler algumas con-

da esperança e do temor, cf. M. S. DE CARVALHO, “Psicofisiologia”, *o. c.*, 397-98; cf. AGOSTINHO, *Conf.* XI, 14, 17.

³⁶ Mais uma vez, não gostaria de omitir certa distância de D. Duarte relativamente à alegada valia da ira, pois “pera pessoas mui virtuosas a sanha é bem scusada, porque usando das virtudes como deve, as cousas fará perfeitamente. E nom lhe convem de sanha seerem ajudados, porque a virtude das desclioçom mostra o que é bem de fazer.” (*Leal Conselheiro*, *o. c.*, XVI, 63)

³⁷ Cf. R. BODEI, *Géométrie*, *o. c.*, xii.

siderações sobre a memória (e a educação). A razão para se articular memória e antropologia é fácil de justificar. Numa valorização exclusivamente moral as paixões são interpretadas sob o signo das virtudes, e portanto no quadro da disciplina da ética, que tem por objecto o Bem. Ora, sem desprezarmos o papel relevante que este domínio encontrou no projecto jesuíta conimbricense³⁸, e portanto a porta que com ele se abria para uma eventual valorização das paixões, a quota-parte moral dessa valorização ficará aquém daquela que se extrair da tese, também capital para os Jesuítas, da anterioridade da razão sobre a vontade³⁹. Sem embargo do papel precípua da valorização moral, uma leitura das paixões realmente valorizadora deve inscrever integralmente o complexo horizonte da razão, no qual a educação tem conspícuo lugar. E por “educação”, evidentemente, pensamos na atenção à relação singularizada ou individualizada com a Verdade. Dada a base fisiológica das paixões, e o subjacente hilomorfismo, os sentidos internos, a memória e a imaginação ou fantasia surgem-nos como antecâmara da antropologia, e portanto também de uma antropologia das paixões. Reparemos, de passagem, como na literatura filosófica em vernáculo do século XV, na medida em que o infante D. Pedro, na primeira obra absolutamente filosófica em linguagem, o *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, parece identificar a alma humana com a própria condição memorial, “quando a alma toma prazimento de consiirar que já foy, tornasse aaquellas ymagões que na memoria ficarom guardadas.”⁴⁰ Um século depois a explicação é mais subtil, não obstante a dificuldade da recordação de um imaterial singular ou individual, também possível, por vezes, graças à “espécie memorativa”. A este respeito, não é de somenos importância uma breve discussão em que, sem tomarem posição entre teses tomistas e escotistas (*utrumlibet horum probabilitatem habet*), partindo naturalmente da fantasia os Jesuítas conferem à memória intelectiva o estatuto de verdadeira memória (*proprie et absolute memoriam esse*) porquanto capaz de um conhecimento intelectivo do singular (*intelligendi vis ad singularium notitiam*)⁴¹. Tenhamos presente que uma espécie memorativa pode respeitar quer a uma recordação singular ou material, quer imaterial ou universal, e

38 Cf. M. S. DE CARVALHO, *Psicologia*, o. c., 107-139.

39 Cf. *In de Anima*, o. c., III c.13, q.2, a.2, 425-426. Distinta havia sido mais uma vez a posição de D. Duarte (*Leal Conselheiro*, o.c. VI, 32-37) privilegiando a vontade sobre a razão, ou o “...livre alvidrio que manda comprir toda cousa que per nosso prazer fazemos” (*ib.*, VI, 32).

40 INFANTE DOM PEDRO – FREI JOÃO VERBA, *Livro da Virtuosa Benfeitoria* III, v, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1984, 268: “... memoria, pello qual som conservadas as semilhões das cousas sentidas. E, quando a alma toma prazimento de consiirar que já foy, tornasse aaquellas ymagões que na memoria ficarom guardadas. E, sem embargo do squeecimento, faz em sy meesma auctual membraça.”

41 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, o. c., II, 5. Sobre este problema, vd. A. A. COXITO, “O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense” Separata da *Revista dos Estudos Gerais Universitários de Moçambique*, vol. III, série V, Lourenço Marques, 1966.

que a recordação de um unissingular ou individual material provém em parte da espécie que o caracteriza como género, e em parte dos fantasmas que o representam tal como foi conhecido (já para a recordação das coisas imateriais basta a espécie memorativa da realidade tal qual foi conhecida⁴²).

V.

À partida, o nosso desiderato de topar com um ponto arquimédico que sustentasse uma valorização real das paixões pareceria estar votado ao fracasso. Também em *A Memória e a Reminiscência* esta faculdade é abordada sob o prisma da fisiologia⁴³. Assim, v.g., a memória dos jovens é superior à das crianças e dos velhos graças à humidade; ou a dos melancólicos funciona melhor de dia; ou diminui para quem sofre de insónias⁴⁴. Mesmo uma passagem consagrada à *bonitas memoriae* propende para idêntico registo. Versando as patologias da memória, dir-se-á que elas se explicam pela moleza e dureza do órgão, cita-se a explicação de Galeno sobre as lesões cerebrais, ou o excesso das primeiras qualidades, mormente da humidade, ou a retenção da secura, como causadoras do esquecimento do passado⁴⁵. Um órgão excessivamente duro faz com que os velhos esqueçam mais depressa, se for excessivamente mole fica afectada a capacidade de memorização das crianças. Sempre no âmbito da profilaxia do esquecimento, verificamos que entre as causas da fragilidade da memória, além da passagem da vida, contam-se as doenças, as injúrias, o próprio medo, ou as deficiências do órgão e debilidades da apreensão. E continuando a falar-se sobre a deficiência na memória por excesso de calor, ela é no estudante (*scholastico*) atribuída à agitação dos espíritos na cabeça, tal como no lavrador (*agricola*) à sua efusão proveniente do movimento do corpo.

Simplesmente, num primeiro contraste, uma passagem repetida do *Teeteto* de Platão sobre o erro e a memória, quer dizer, sobre o esquecimento, aliás paralela ao que Aristóteles havia designado como um processo de impressão

42 Cf. *In de Anima*, o. c., III c. 5, q. 4, a. 3, 344.

43 *In Librum de Memoria et Reminiscencia* o. c., III, 7: "... organum memoriae exigere temperamentum, quod observat diuturnae conservationi; officium vero sensus communis et imaginationis eam qualitatum compositionem requirere, quae tantummodo apta idoneaque sit ad facile recipiendum...".

44 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscencia*, o. c., X, 19. Esta obrinha foi cedo traduzida para castelhano por Juan Baños de Velasco y Acevedo, vd. a comunicação ainda inédita de J. L. FUERTES, ao Colóquio Internacional "Metafísica, Epistemologia e Psicologia no 'De Anima' dos Conimbricenses (1598)", Porto, 20-21 outubro 2011.

45 *In Librum de Vita et Morte*, o. c., IX, 15.

na cera⁴⁶, passagem que caracteriza o saber como a posse da ciência na memória, ensina claramente a equivalência entre memória e ciência (*meminimus et scimus*) enquanto persistir a imagem (*quoad figura permanet*) da gravação das sensações (*videmus, aut audimus/sensibus*) e concepções (*cogitamus/intelligentiis*), quais anéis impressos (*veluti anulis signantes*) nessa faculdade designada por “mãe das Musas”⁴⁷. A presença avassaladora do registo físico ou naturalista não nos deve fazer esquecer que, ao falar-se da memória, passámos definitivamente para o órgão do cérebro (no caso da memória sensitiva⁴⁸) – a imaginação segundo Aristóteles⁴⁹ – mas também para a própria alma intelectiva (sede da memória intelectiva)⁵⁰. Não podemos olvidar que estamos perante uma obra publicada para o ensino, composta a pensar nessa magnífica actividade, ímpar e pioneira na Companhia de Jesus, dominada pelo fito da educação dos jovens segundo regras de vasto jaez. Pouco tempo após a publicação o jesuíta António Possevino, polemizando com Huarte, elogiava o nosso Curso precisando a sua vantagem para o exercício do talento, porquanto a impressão evitava a fadiga da escrita⁵¹. Mas muito antes, em 1564, Bento Pereira desabafava para Roma, associando a publicação à memória⁵². Sem nos demorarmos na tão celeberrima quanto brevíssima *De Arte Rhetorica* de Cypriano Soares, a qual dedicava apenas uma breve partícula à memória⁵³, mas vindo-nos à lembrança a chamada “ars memoriae”, e até essa personagem emblemática pela prodigiosa memória que foi Gonçalves da Câmara (ou tendo mesmo presente que a falta de memória podia constituir um impedimento para entrar na Companhia)⁵⁴, fácil é reparar

46 Cf. ARISTÓTELES, *De Mem.* 449b 30-450a 32; Id., *De An.* 424a, 19.

47 *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, o. c., X, 17; cf. PLATÃO, *Teet.* 191d; vd. *Omnia Divini Platonis Opera, tralatione Marsilii Ficini, emendatione et ad graecum codicem collatione Simonis Grynaei* [...], Basileae, Froben, 1551.

48 Cf. também *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, o. c., VI, 11.

49 No problema 13 pergunta-se porque é que se pode lesar a imaginação e não a memória ou vice-versa e responde-se que se as duas estiverem em dois lugares do cérebro diferentes a resposta é óbvia, mas se não for assim, há 2 possibilidades, uma está na parte mais seca e outra na mais húmida, ou então a lesão numa não chega a impedir a lesão na outra; veja-se também *In de Anima*, o. c., III c.3, q. 1, a. 3, 306, enquanto lugar interpretativo de *In Librum de Memoria et Reminiscentia*.

50 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia* o. c., I, 3; também *ib.* III, 6 para a indiferença real entre memória intelectiva e alma intelectiva.

51 Cf. A. POSSEVINO, S.J., *Coltura degl'Ingegneri* c. 26. a cura di C. CASALINI – L. SALVARANI, Roma, Anicia, 2008, 170.

52 Cf. M. S. DE CARVALHO, “Introdução Geral”, o. c., 27.

53 Cf. C. SOARES, *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano praecipue deprompti*, I c.7, 4v, Coimbra, Ioannem Barrerium, 1562: “Memoria est firma orationis perceptio”; vd. *ib.* III c. 52 - 54, 111v-114r (agora in: https://bdigital.sib.uc.pt/bg5/UCBG-R-13-25/UCBG-R-13-25_item1/index.html)

54 Cf. M. O'ROURKE BOYLE, *Loyola's Acts. The Rhetoric of the Self*, Berkeley Los Angeles London, University of California Press, 1997, 7-21; *Constitutiones* Ex. c. 5; I 2.7; I 3, 13; IV 6, 13 (en: *Obras Completas*, o. c., 438, 451, 454, 497). Sobre o P. G. da CÂMARA, vd. F. RODRIGUES, *História da*

como os Jesuítas portugueses evocam o uso de técnicas e o exercício (*exercitatio*), mormente os evocados por Quintiliano, tal como Possevino associará a memória a um método e a uma ordem⁵⁵. Ora, como o notámos noutra ocasião, a tónica nos estudos é sustentada por um curioso passo de Pedro da Fonseca à volta do exemplo “o homem é capaz de educação”, utilizado para ilustrar a temática da predicação necessária. Lembremo-nos que “predicação necessária” é aquela que se for negada implica a destruição do próprio sujeito. Assim, quando Fonseca escreve “...se alguém negar que o Homem é capaz de educação (*hominem esse disciplinae capacem*), é lógico que nega que ele é Homem”, ele quer dizer que a capacidade para se ser educado é algo que concerne à própria essência do ser humano ou emerge do fundo da sua própria essência”⁵⁶. Para nós resulta daqui algo de capital, e sem trair o evidente privilégio do registo naturalista: frente a uma perspectiva fisiológica ou médica, como v.g. e uma vez mais a de Juan Huarte, a “natureza” humana de quem tem ou não tem talento, de quem é ou não é hábil, não pode ser identificada com o mero quadro qualitativo e temperamental dos humores⁵⁷, outrossim pensada num horizonte antropológico diferente, o qual, no limite, deverá acreditar na possibilidade de todo e qualquer indivíduo humano poder aprender.

Sabido é que à definição filosófica (*a philosophis*) de memória, caracterizada pelo objecto⁵⁸ se acrescenta uma outra, mais teológica e patrística, centrada na alma⁵⁹, quer dizer, enunciando o universal no indivíduo. Sobressai depois, e logicamente, a prerrogativa da reminiscência: porque supera a memória (julgamos detectar um evidente gosto na reprodução da tese de Temístio), porque é uma exclusividade do animal humano, porque a discursividade que a caracteriza exige o concurso da interioridade, porque concita a memória

Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, Tomo I, vol. II, Porto, Apostolado da Imprensa, 1931, 68-90 e *passim*.

⁵⁵ *In Librum de Vita et Morte*, o. c., IX, 16; A. POSSEVINO, *Coltura*, o. c., XLV, 218.

⁵⁶ P. DA FONSECA, *Instituições Dialécticas* II, 2. Introdução, estabelecimento do texto, tradução e notas de J. F. GOMES, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964, 97); sobre o tema educativo em São Tomás, poderá ver-se, de forma breve, E. MARTÍNEZ, “Memoria de sí y educación del otro. El autococonocimiento como fuente de la actividad educativa en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8 (2001), 63-94; abordámos o tema do conhecimento de si em M. S. DE CARVALHO, “Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles”, en *Revista Filosófica de Coimbra*, 19 (2010), 25-52.

⁵⁷ Cf. J. HUARTE, *Essame*, o. c., II, 105-106.

⁵⁸ *In Librum de Memoria et Reminiscencia* o. c., VII, 6: “...memoria definitur a philosophis rei antea cognitae, ut cognita est, repetita cognitio sive regressio ad notionem eius quod fuit ante apprehensum, prout apprehensum fuit.”

⁵⁹ *In Librum de Memoria et Reminiscencia* i, o. c., I, 3: “... potentia recordandi nihil aliud est, quam via animae, quae rerum cognitarum imagines, tanquam depositum recondit ac servat, ut eas cum opus fuerit, exhibet”.

(*memoria*), a investigação (*investigatio*) e a invenção (*inventio*)⁶⁰. Justifica-se, alfim, o elogio da memória: “De utilitate memoriae, eiusque admiranda et abstrusa vi”⁶¹. Aí, sem se alcançar nem o brilho, nem mesmo o registo das *Confissões* (X 8), que no entanto são referidas⁶², o quadro escolar justifica a menção da leitura (*legere*), da escuta (*audire*) e da atenção (*animadvertere*), além de evocar o célebre passo da *Summa theologiae* em que o Aquinate formula os quatro procedimentos que favorecem a memória: a associação de imagens sensíveis, a disposição ordenada, a adesão interessada, a frequência ou repetição⁶³. É óbvio que a aplicação moral da memória se vincula explicitamente aqui à prudência (*absque illa nemo absolutam prudentiae rationem obtinere queat*), dada a importância da recordação do passado e da experiência na promoção da mesma virtude (*multum conferat praeteritorum recordatio et experientia*)⁶⁴. Contudo não deixam de saltar também à vista as referências a Plutarco e às artes liberais, autor que chamara à memória “celeiro das ciências” (*cellam penuariam disciplinarum*), e sobretudo a citação supramencionada do *Teeteto*, diálogo que na Coimbra do século XVI, afora todas as actuais polémicas dos mais modernos exegetas⁶⁵, estava a ser seguramente interpretado como propondo a ligação entre saber e memória, entre ciência e sabedoria. Competindo à memória, mãe das Musas, em conjunto com a experiência, dar origem à sabedoria, a meditação do *Teeteto* adicionava uma amplitude transcendente à explícita admissão teológica e criacionista segundo a qual a memória (*mnemoneuein/memnisce*) é também um remédio e um auxílio dado por Deus para a ignorância e o esquecimento.

Um derradeiro indício da presença escolar reside na atenção às diferenças de inteligência, de engenho ou de talento (*ingenii*), e também às diferenças de memória, e as referências à tenacidade da memória considerada muitas vezes sinal de uma inteligência menos ligeira e menos aguda, caso em que se perderia a utilidade da inteligência, que consiste antes na celeridade da mente, na faci-

60 *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, o. c. VII, 12-13.

61 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia* o. c. VIII, 14.

62 O mesmo sucede com *De Trinitate* (X 11-12) augustinista, vd. v.g. *In Librum de Memoria et Reminiscentia* i, o. c., III, 7.

63 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia* o. c., VIII, 14; cf. T. DE AQUINO, *Su. theol.* II-II q.49, a.1, ad2um.

64 *In Librum de Memoria et Reminiscentia* o. c., VIII, 14: “... mirifice commendat, quod absque illa nemo absolutam prudentiae rationem obtinere queat cum ad recte iudicandum de iis quae agenda sunt, quod prudentia munus est, multum conferat praeteritorum recordatio et experientia...”. Na verdade, o passo remete primeiro para ARISTÓTELES, *Metaph.* A 1, 980^a25 – 980b25. Sobre a dimensão cognoscitiva da prudência, vd. T. DE AQUINO, *Su. theol.* II-II q. 48, a. un, resp.

65 Cf. J. T. SANTOS (org.) *Do Saber ao Conhecimento. Estudos sobre o ‘Teeteto’*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

lidade para raciocinar, investigar e descobrir⁶⁶. Ora, a celeridade depende também da elevação e rapidez dos sentidos internos, especialmente da cogitativa, além evidentemente de condições fisiológicas. A referência à cogitativa vai-nos ainda ser útil, mas salta à vista a recomendação quotidiana e individualizada da memória, atribuindo-se a esse exercício um aumento de inteligência.

Para esclarecimento derradeiro do nosso ponto é deveras conspícuo o *Comentário ao 'De Anima'*, se bem que nele se encontrem apenas cinquenta e uma ocorrências ao sema “memória” e outras tantas a “paixão” ou “paixões”. O principal lugar para a discussão que agora nos interessa é, evidentemente, a abordagem sobre o número dos sentidos internos em relação ao qual os Jesuítas seguem a posição económica do confrade Fonseca, que apenas admitia dois, o sentido comum e a fantasia (ou imaginativa)⁶⁷. Esta redução não era inédita. Numa parte significativa ela apelava para os trabalhos da medicina, além de relevar do espanto perante o papel saliente do cérebro onde se aloja “a faculdade comum ou primeira de sentir”⁶⁸. Simplesmente, o que dá que pensar, agora, é que, com a fantasia, não estamos só na fronteira entre o intelecto e o sentido⁶⁹. De facto, a sua relação etimológica com a luz (*pháos*) exprime a dimensão ontológica e epistemológica relevante na permanência desse sentido interno (memória incluída) logo que cessa a intervenção dos sentidos externos⁷⁰. Enquanto repositório do sentido comum a fantasia mantém e congrega as espécies sentidas; a faculdade cogitativa congutina essas espécies, mas também as não sentidas (o cogitável)⁷¹; como tesouro da faculdade imaginativa, a memória conserva tudo o que lhe foi transmitido (o memorável). Dito de uma outra maneira, e levando a sério as metáforas continentais, quer no seu carácter de actividade⁷², quer no repisado de permanência ou consistência: “a fantasia

66 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscencia*, o. c., X, 18.

67 Cf. *In de Anima*, o. c., III c. 3, q. 1, a. 3, 305; P. DA FONSECA, *In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros*. V c.28, q.7, s.4, c. 1011-1012 (*Petri Fonsecae Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* Tomus I-II, Coloniae 1615, rep. Hildesheim, 1964).

68 *In de Anima*, o. c., III c. 2, q. 2, a. 2, 293; cf. também *ib.* III c. 3, q. 1, a. 1, 300; *ib.* III c. 3, q. 1, a. 4, 307; cf. J. MADEIRA, “Francisco Valles Covarrubias: o galenismo renascentista depois de Andreas Vesalius”, em *Veritas*, 54 3 (2009), 71-89; A. A. BANHA DE ANDRADE, “Teses fundamentais da Psicologia dos Conimbricenses”, em *Filosofia*, 4: 13 (1957), 32-69, agora em *Id.*, *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, INCM 1982, 99-141.

69 *In de Anima*, o. c., III c.3, explanatio E, 295.

70 Cf. *In de Anima*, o. c., III c.3, explanatio R, 298; cf. M. S. DE CARVALHO, “Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles”, em *Revista Filosófica de Coimbra*, 19 (2010), 25-52.

71 Cf. *In de Anima*, o. c., III c.3, q. 1, a. 2, 303-304.

72 No opúsculo dos *Parva Naturalia* dedicado aos sonhos, mas resumindo matéria do *Comentário ao 'De Anima'*, encontramos a afirmação de que até a memória sensitiva, graças à sua correlação com a fantasia – aquela memória é considerada o tesouro da faculdade cogitativa (*In Librum de Somniis* II, 37) –, é dotada de actividade (*non esse duntaxat potentias passivas*); cf. *In Librum de Somniis*

preserva os modelos de todas as coisas que caem na alçada do sentido comum (...) e a memória preserva as imagens de todas as coisas que chegam ao conhecimento da faculdade cogitativa...⁷³

Apenas uma razão permitiria distinguir a fantasia da memória, a saber, a parte seca (ligada à retenção) do órgão que alberga as duas capacidades. Longe de aterem este argumento os Jesuítas preferem uni-las “numa mesma parte do órgão”, este dotado de um grau de composição (seca e húmida) tal que “imediatamente apreende as próprias imagens das coisas que passaram há pouco tempo, para logo as usar na medida do necessário, e para que também seja possível conservá-las durante muito tempo” – aconselhando-se para tal (em contraposição à perspectiva patológica referida supra) “um acto veemente” ou a “apreensão repetida da mesma coisa” para que assim tudo fique profunda e firmemente inculcado⁷⁴. O memorável devém assim elemento indispensável, primeiro, para o domínio das paixões, depois, para a ciência sobre as mesmas. Aquilo, mediante uma direcção absolutamente antagónica à que via na veemência e na repetição algo de contraproducente. Isto, porque no importante papel da memória a disciplina da veemente repetição afigura-se francamente positiva e humanizadora se tiver por caução o memorável. Pelos dois motivos, decerto, os Jesuítas dirão que integra a “escola dos filósofos” quem possui uma boa, i.e. dizer, uma rápida e aguda capacidade imaginativa, sinal de talento (*ingenium*) veloz e capacidade de discorrer com facilidade; quem é, de igual modo, dotado de uma estimativa também célere e talentosa, não menos hábil no discorrer; todo o que, por isso mesmo, e finalmente, sobressaia pela capacidade de raciocinar⁷⁵. E onde apoiam o que acabámos por notar? Quer no facto de a capacidade de discorrer dos sentidos internos dos seres humanos, e a fantasia em particular, provirem do defluxo e da proximidade da razão (*ex defluxu rationis*)⁷⁶, quer no facto de a fantasia ser, por natureza, posterior ao intelecto⁷⁷. Sabemos que esta proximidade se explicita v.g. na reminiscência, entendida não à maneira de Platão mas de Aristóteles. Simplesmente, o motivo pelo qual

o. c., II, 39. Além do mais, tudo o que é percebido pela memória sensitiva é conhecido pela faculdade cogitativa (Cf. *In Librum de Somniis*, *o. c.*, II, 39).

73 *In Librum de Somniis o. c.*, II, 39: “Quod ex eo sane patet, quia phantasia servat typos omnium rerum, quae cadunt sub communem sensum, iisque ad notiones suas utitur cum non sit tantum facultas patiens, ut ostendimus; similiterque memoria servat imagines omnium rerum, quae sub notitiam cogitatrix potentiae veniunt, et eisdem pari modo utitur.”

74 Cf. *In de Anima*, *o. c.*, III c.3, q.1, a.3, 305.

75 *In Librum de Somniis o. c.*, II, 39: “Tertio quia receptum est in philosophorum scholis eos, qui bona sunt phantasia, id est, qui celeriter et acute imaginantur, celeri, ingenio praeditos esse, facillique discurre; et qui aestimativa celeri ingenio praeditos esse, facillique discurre; et qui aestimativa praestant, hoc est aestimatrix potentiae functiones excelenter administrant, iudicio eminere.”

76 Cf. *In de Anima*, *o. c.*, III c.3, q.2, a.2., 311.

77 Cf. *In de Anima*, *o. c.*, III c.3, q.2, a.2., 312.

no capítulo 2 de *A Memória e a Reminiscência* Aristóteles, segundo os Jesuítas, defende que a memória sensitiva é dotada de capacidade silogística particular, funda-se num requisitado e benquisto motivo neoplatónico, autêntico refrão de Pseudo-Dionísio (*De div. nom.* VII) em tantas páginas do Curso, segundo o qual “o grau superior da natureza inferior costuma atingir o grau menor da superior”. Ora, esta inesperada implicação de dois motivos histórico-filosóficos diferentes ao serviço de uma versão epistemológica hierarquizada da “grande cadeia do ser” tem de passar a ser trazida para a discussão e justificação de uma autêntica antropologia das paixões. E isto pela simples razão de que o permanente no Homem, que na ordem indutiva da fisiologia tem sua fulguração na memória, o primeiro órgão interno (a fantasia) a acolher o talento humano, acaba por derivar de uma Razão que é a própria Liberdade acolhida no concurso do auxílio divino tornado imprescindível pelo acto da Criação⁷⁸.

VI.

Se o volume da *Ethica* havia determinado o papel das paixões no regime da virtude como condição de acesso à ética, aliás tão nuclear na *scientia de anima* como tantas vezes se tem reconhecido, a evidenciação do lugar da memória autoriza a promoção de uma antropologia das paixões. O que se extrai daqui é que mais importante do que a regulação das paixões é o conhecimento que podemos ter delas. Para tal detectámos o lugar particular da educação, sobretudo em se tratando de uma ordem religiosa que se destacou nessa inovadora actividade. O horizonte das virtudes morais inclui a justiça, a temperança, a fortaleza e a prudência⁷⁹. Estas não existem só para a efectivação de uma acção boa, mas também de uma acção bem feita, na correlação entre o fim e as circunstâncias⁸⁰. Sem ser indiferente à moral, o contexto da memória introduz-nos na antropologia na exacta medida em que o memorável (a memória do passado) se apresenta como conformador da experiência e da sabedoria do presente, dimensões tão cruciais na actividade pedagógica, no pressuposto não-aristotélico da anterioridade por natureza do que no Homem é permanente. Embora ainda reste estudar o que se seguiria da introdução referida, não fora

78 Fazendo nossas as palavras que um dia o filósofo português Victor de Matos (*Originalidade e Novidade da Filosofia: a propósito das teses de F.M. Cornford*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1972, 172) pensou: só o novo sentido da Criação, “autêntica des-sacralização do mundo, deixa-ser a natureza enquanto tal e permite à razão humana (na sua expressividade e comunicabilidade históricas) que se mova no âmbito das suas possibilidades científico-técnicas, artísticas, filosóficas e até teológicas”. O sublinhado é do autor.

79 Cf. *Disputationes*, o. c., d. 8, q. 2, a. 1-2, 75-76.

80 Cf. *Disputationes*, o. c., d. 7, q. 1, a. 1, 60.

essa anterioridade e a valorização das paixões humanas revelar-se-ia inautêntica. Isto, porque julgamos que só ultrapassando a mera fisiologia, a psicologia e a própria moral numa ontologia criacionista, é que se pode pretender fundar o ser humano no quadro de uma Liberdade diferencial, aquela de onde brota toda a Antropologia que se preza⁸¹.

Neste nosso tempo de infamante memoricídio com as suas trágicas consequências em todos os campos da vida humana, mormente da política e da economia financeiras, não deixa de ser relevante a urgência de uma aprendizagem com o passado, com a consequente manutenção do ideal de uma universalização da razão igualmente detida por todos e cada um dos seres humanos⁸². Na Coimbra do século XVI, um tal motivo aparece-nos, literariamente, ao glosarem-se uns versos do *Poema* de Empédocles e da *Odisseia* evocados por Aristóteles, a fim de descrever o pensar como uma forma de sentir. Enquanto São Tomás havia interpretado esses versos no quadro astrológico e cosmológico dos antigos filósofos, os Jesuítas Conimbricenses modernizam-nos, conferindo-lhes uma versão franca e optimisticamente antropológica renascentista. Por outras palavras, para eles “o estado da inteligência dos Homens é como o do Sol (...) chefe (...) e moderador...”⁸³

81 Cf. M. S. DE CARVALHO, “‘Viver segundo o Espírito’: Sobre o tema do Homem Superior”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64 (2008), 19-51.

82 J. LE GOFF, “Memória”, en *Enciclopédia Einaudi I*, trad. port., Lisboa, INCM, 1984, 47: “A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente. Devemos trabalhar de forma a que a memória sirva a libertação e não para a servidão dos homens.”

83 *In de Anima*, o. c., III c.3, explanatio A, 294; cf. ARISTÓTELES, *De Anima* III 3, 427^a 22-26; T. DE AQUINO, *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, III, lectio IV, nn. 615-622.

AFLICCIÓN AL INTERIOR DEL ACTUAR HUMANO. COMENTARIOS SALMANTINOS A TOMÁS DE AQUINO

M^a IDOYA ZORROZA
Universidad de Navarra

GENARA CASTILLO
Universidad de Piura

RESUMEN

Tomás de Aquino, y con él sus comentadores, aborda una teoría de la afectividad en el ámbito espiritual, en la medida en que incorpora el sentimiento en la dinámica vital del ser humano tensado al cumplimiento de su fin. De modo particular, en la *Summa Theologiae* (I-II, q. 85), plantea como uno de los efectos del acto *no debidamente ordenado* la presencia en el alma de una *aflicción* o *pena*. Esa pena refleja el orden teleológico del actuar humano: que es libre pero no indeterminado.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Domingo Báñez, antropología, alma, acto ordenado, aflicción, pena.

ABSTRACT

Thomas Aquinas –and with him his commentators–, discusses a theory of emotion in the spiritual realm. He incorporates this theory about feelings and passions in the dynamics of human being who wants to achieve his end. In particular, in the *Summa Theologiae* (I-II, q. 85 ss.), Aquinas claims that one of the effects of the act not-properly ordered is “to cause pain” on the soul, some affliction or sadness. This pain or affliction reflects the teleological order of human action: it is free but not indeterminate.

Keywords: Thomas Aquinas, Francisco of Vitoria, Domingo Báñez, anthropology, soul, ordered act, affliction, pain.

I. PRESENTACIÓN DEL TEMA

Cuando se analizan los elementos relativos a la acción humana, en particular desde una consideración antropológica del tema, suele dejarse de lado el estudio de lo que Tomás de Aquino llamaba “las pasiones”, un tema que es quizás una de las grandes aportaciones de la psicología del Aquinate a la filosofía, pese a que todavía algunos autores lamentan la insuficiencia de su estudio¹. Y es un tema fundamental por cuanto en él se tensa la hondura de la comprensión unitaria e integral del ser humano.

Se ha presentado que, dado que el Aquinate plantea la pasión como una realidad psicológica que tiene que ver con el apetito sensitivo, con la sensibilidad², parece que queda fuera del ámbito de las facultades superiores. De ahí que trabajos contemporáneos han querido revitalizar dicha temática dando a las pasiones una función más relevante en el conjunto de la vida humana, pues –se afirma– la pasión tiene asimismo una función conativa y cognoscitiva³ que el pensamiento medieval habría dejado fuera de atención lastrado por cierto “intellectualismo”. La atención contemporánea a la afectividad es además otro de los motivos por los que también se vuelve a retomar esta temática en los autores antiguos y medievales⁴.

1 El tratado de las pasiones de la *Summa Theologiae* (I-II, q22-q48) tiene un tratamiento extenso, y de una gran sistematicidad por comparación con los autores de su momento y los que le precedieron. Cf. N. GONZÁLEZ, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 1999, 14, en 14-15 refrenda la afirmación del interés especulativo del tratamiento tomista de las pasiones y la escasez de atención prestada con los testimonios de Marcos F. Manzanedo, Ignacio E. M. Andereggen, Erich Fromm, Servais Th. Pinckaers, Réginald Garrigou-Lagrange.

2 Cf. V. RODRÍGUEZ, “Introducción a las cuestiones 22 a 48. Tratado de las pasiones del alma”, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. II, Madrid, BAC, 1989, 217-222. Además, cf. I-II, q. 22, a. 3, co: “La pasión es un movimiento de la potencia apetitiva sensible en la imaginación del bien o del mal. Y de otro modo: la pasión es un movimiento irracional del alma por la conjetura de un bien o un mal”; q. 23, a. 1: “las pasiones movimientos del apetito sensitivo”.

3 “La clave antropológica de la afectividad se halla en la estrecha relación que las emociones tienen con la vida auténtica” afirma A. MALO PÉ, *Antropologia dell' affectivitat*, Roma, Armando Editore, 1999; cito por la traducción castellana: *Antropología de la afectividad*, Pamplona, Eunsu, 2004, 11. Este autor defiende, por ejemplo, que la teoría tomista de los apetitos “contiene implícitamente muchos de los elementos necesarios para elaborar una teoría de la afectividad”, 18, con vínculos claros con teorías contemporáneas, particularmente la fenomenología. En ese sentido, no porque sea un testimonio único y tal vez tampoco el más importante, pero sí porque es significativo y ha sido objeto de especial trabajo por mi parte, puede destacarse la aportación de Xavier Zubiri quien con su teoría de la *inteligencia sentiente*, *voluntad tendente* y *sentimiento afectante* (en el marco de una antropología y noología o teoría de la intelección) avanzó en una fuerte incorporación del “sentimiento afectante” en el encuadre psicológico (junto a la inteligencia y la voluntad). Cf. al respecto: X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente* (trilogía: *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*, *Inteligencia y razón*), Madrid, Alianza, 1980, 1982, 1983; y especialmente: *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992.

4 Cf. sólo como ejemplo, J. USCATESCU, *La teoría aristotélica de los templos. Un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la Antigüedad*, Madrid, Sociedad Iberoamericana

Pese al intelectualismo que se le achaca y más allá de la polémica moderna que enfrenta razón y sentimiento, conocimiento y emoción⁵, en Tomás de Aquino se introduce una teoría de la afectividad de manera privilegiada cuando se atiende a su función en el conjunto de la acción moral del ser humano. Es evidente dicha vinculación si atendemos incluso la locación del *Tratado de las pasiones del alma*, pues el propio Aquinate lo sitúa antes del tratado de los hábitos en general, a continuación del de los actos humanos y tras el tratado de la bienaventuranza, es decir, el fin de la acción humana, por lo que los actos que llevan a ella y las pasiones (aquí, subordinadas) colaboran en esa dirección al fin último del ser humano⁶. Ciertamente, para el Aquinate y sus comentadores hay un tratamiento del sentimiento o de las pasiones en función de su participación en la dinámica vital del ser humano tensado al cumplimiento de su fin. Todo ello enmarcado en una concepción del hombre como *imago Dei*, a saber “un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos”⁷. Es decir, el tratado de la afectividad cobra sentido insertado en un marco antropológico fundamental: la consideración teleológicamente perfecta del ser humano.

De este modo, resulta de particular interés una observación que Tomás de Aquino incorpora a su texto de la *Prima-Secundae* y que retrotrae el problema desde la psicología del acto afectivo a una antropología y metafísica que lo sustenta: la vinculación del binomio placer/dolor con la realización de los actos perfectivos de la naturaleza humana⁸. El tema concreto de este trabajo será, entonces, la revisión de un uso particular que realiza Tomás de Aquino del término *afflicción* en la cuestión 85 de su *Prima Secundae* (para el que atendere-

de Filosofía, Madrid, 1998; M. MEYER, *Le philosophe et les passions*, Paris, Le livre de Poche, 1991; “Introduction: De l’importance et de la résurgence de passions”, y “Le problème des passions chez saint Thomas d’Aquin”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 48/3 (1994), 269-273 y 363-374.

5 Cf. A. MALO PÉ, o. c., 23-37.

6 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 22-48.

7 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, “proemio”.

8 Me han resultado de particular interés, como consideración antropológica del tema, la obra ya citada de A. MALO PÉ, *Antropología de la afectividad*, y la tesis de M. CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, *El placer en la filosofía de Aristóteles*, Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras, 2012; en particular porque al vincular *placer* –y en sentido contrario *dolor o pena*– a la actividad perfecta en su orden se acentúa la tendencialidad y teleología de la acción humana, también en su nivel superior (actos y virtudes propios de su carácter racional). No puede ignorarse tampoco la aproximación metafísica al sentimiento que hicieron autores como Theodor Haecker (*Metafísica del sentimiento*, Madrid, Rialp, 1959), Alejandro Roldán (*Metafísica del sentimiento*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1956) o Jaume Bofill i Bofill (“Para una metafísica del sentimiento”, en *Convivium. Estudios Filosóficos*, 1 (1956), 22-53 y 3 (1957), 3-35) entre otros; la recuperación de la teoría tomista del sentimiento va, en el caso de J. Bofill, en la línea de la atribución a la teoría tomista de un doble modo de concebir en conocimiento destacando el acceso al yo cognoscente no en cuanto objeto sino como sujeto y principio de dicho conocimiento, tema que nos lleva al autoconocimiento del alma.

mos asimismo a la lectura que hacen de este lugar algunos comentarios realizados en el marco de la Escuela de Salamanca); teniendo en cuenta que el trabajo tiene como horizonte general el estudio de la antropología de la justicia en los autores de dicha escuela tomista⁹, por lo que será de especial interés la relación de la aflicción con su vinculación a los actos humanos en su orientación teleológica constitutiva.

La presencia de esta temática permite confirmar que en la antropología tomasiana no se plantea lo propio de la naturaleza humana sin su *intentio*, y que se considera no sólo la naturaleza dada sino también su misma capacidad de lograr sus bienes propios, el fin al que tiende¹⁰. Y es que, como afirma Sarmiento: “A Vitoria, como a Santo Tomás” y, añadido, a sus discípulos salmantinos, “le interesa sobre todo en estas lecciones, considerar los fundamentos del acto humano” y “del fin como fundamento de la moralidad de la conducta humana”¹¹.

Así, antropológicamente considerado, el acto incorrecto o inadecuado, el acto no debidamente ordenado [*inordinatus*]¹², crea en el alma una dificultad, un obstáculo en esa tendencia al bien que le es natural.

9 En este sentido este trabajo se inserta en la investigación del subproyecto titulado “Ley y antropología de la justicia” de la *Línea Especial Pensamiento clásico español (ss. XV-XVII): su inspiración medieval y su proyección en la filosofía contemporánea* de la Universidad de Navarra, dirigida por el Dr. Ángel Luis González.

10 Son bienes de la naturaleza humana no sólo la misma esencia humana, sus propiedades, sus potencias y sus principios naturales, sino también la misma *inclinación al bien* o a la *virtud*, con lo cual se respalda una noción *dinámica* de realidad donde es central la noción de *orden*; la inclinación, dentro de un orden, es también “un bien natural”; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a1, co; q51, a1; q63, a1. J. PIEPER, *El concepto de pecado*, Barcelona, Herder, 1998, 45-46.

11 Se trata de las lecciones de Francisco de Vitoria a las cuestiones del tratado *De beatitudine* y *De actibus humanis*, en la edición de A. Sarmiento, cf. su “Introducción” a F. DE VITORIA, *De beatitudine (Sobre la felicidad)*. In *Primam Secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino*, qq. 1-5, Introducción, edición y traducción de los Manuscritos Ottoboniano Latino 1000 (fols. 1v-19v) y Vaticano Latino 4630 (fols. 2r-49v), edición de A. SARMIENTO, Pamplona, Euns, 2012, 53. El texto incluye la edición de este tratado en los manuscritos Ottoboniano Latino 1000 y Vaticano Latino 4630; citaré esta obra como *De beatitudine*, seguido de la referencia al manuscrito, la cuestión, el artículo y el número de párrafo.

12 La noción de “inordinationem” referida al acto la plantea el Aquinate en la cuestión de si el pecado corrompe la naturaleza humana y sus bienes propios (I-II, q. 85), y si esa corrupción es disminución (a. 1) o destrucción (a. 2). Para nuestra intención podemos considerar un sentido amplio “pecar” no estrictamente moral sino como fundamento antropológico de la temática moral, entendido aquí no como el rechazo voluntario del hombre de su fin sobrenatural, sino especialmente en el sentido preciso del *desviarse* por parte de un acto humano de su rectitud propia, rectitud que es medida por la misma naturaleza humana. Esta interpretación se apoya en las afirmaciones de Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* (I, q63, a1, c) de que tanto en las cuestiones naturales, artificiales o morales “pecar no es otra cosa que la desviación por parte del acto de la rectitud que debe tener” (“peccare nihil est aliud, quam *declinare a rectitudine actus, quam debet habere*, sive accipiat peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus”) o incluso (I-II, q109, a2, ad2) “faltar al bien que a cada uno

En efecto, cuando el Aquinate habla del acto no debidamente ordenado (sin atender a qué tipo de acto se trate, sensible o racional) afirma “*substantiae actus, quae afflictionem inducit*”¹³: habla de una *afección* y *tristeza*, un sufrimiento negativo en el alma humana que podría ser considerado como *pena*¹⁴. En ese sentido puede decirse que dicho acto *inordinato* es origen de una pena¹⁵. Veámoslo a continuación.

II. EFECTOS DEL ACTO *INORDINATO*

La acción desordenada tiene –como recién hemos citado– un efecto claro en el alma de quien la realiza, un sentimiento negativo que denomina *aflicción* o *pena*. Como cualificación intrínseca del sujeto, aquí pena, o *aflicción*, señala Tomás de Aquino, puede referirse a tres cosas: pues tres son los efectos de ese acto en cuanto referido a la *causa*, al *mismo acto* y finalmente al *efecto* de dicho acto.

a) En primer lugar *por parte de la causa*, pues un acto no debidamente ordenado se relaciona con su causa, el sujeto que actúa, dejándolo expuesto a la debilidad de una naturaleza que no tiene garantizada la dirección a su bien. Por tanto, más que lograr *facilidad para actuar bien* (adquisición de hábito o cualificación positiva) la *in-ordinatio* del acto pone trabas para actuar en la dirección conveniente al fin del ser humano.

conviene por su naturaleza” (“*peccare nihil aliud est, quam deficere a bono, quod convenit alicui secundum suam naturam*”). Además: *De veritate*, q24, a7, c: “*Nihil est aliud peccatum sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriae actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi*”; *De veritate*, q25, a5, c: “*peccatum nihil aliud est quam actus aliquis deficiens a recto ordine, qui esse debebat*; et hoc modo accipitur peccatum in his quae sunt secundum naturam et in his quae sunt secundum artem”.

13 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 87, a. 2, co.

14 Pena considerada (de las cuatro definiciones que proporciona la Real Academia Española de la Lengua, las dos últimas) en cuanto dolor, tormento o sentimiento corporal; e incluso como una particular dificultad y trabajo. Un contexto algo más amplio de este tema sobre cómo puede considerarse *pena* a esta aflicción: en M^a I. ZORROZA, “‘Todo ánimo desordenado es castigo para sí mismo’. El desorden como pena”, en J. CRUZ CRUZ (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro*, Pamplona, Eunsu, 2010, 139-156, donde he presentado algo más extensamente la consideración de pena por relación a la causa y al efecto.

15 En este sentido es *pena* a) *Por parte de la causa*, porque deja al hombre expuesto a la debilidad de una naturaleza que no tiene garantizada la ordenación a su bien, poniendo trabas para actuar en esa dirección; b) Por otro lado, por parte de la misma *sustancia del acto* que genera un elemento o sentimiento negativo que queda en el alma humana; y c) El tercero, *por parte del efecto* de dicho acto, el cual es doble pues por un lado, el acto no-ordenado *queda* en el sujeto, alterando el orden y la armonía debida al alma –es la privación del esplendor (orden y belleza) del alma armónicamente señalada–; y por otro, facilita la actuación de actos semejantes prolongando el alejamiento del alma de la rectitud debida en su obrar.

En ese sentido se puede afirmar que hay una modificación de la realidad del agente: el acto *inordinato* genera algo negativo en sí mismo, no porque le prive de facultad o potencia alguna, sino porque le priva de la facilidad para la correcta acción. Señala Medina que “el sentido... tiene esa disminución del bien de la naturaleza: *en cuanto es un desorden del acto*”¹⁶ en que “se realiza cierta inclinación a actos semejantes; por tanto [...] se disminuye la inclinación a la virtud”¹⁷. Lo que disminuye en palabras de Báñez es “el bien de la naturaleza que es la inclinación a la virtud” pero en la medida en que el acto no puede destruir la potencia –continúa señalando– “nunca es eliminada totalmente”¹⁸ dicha inclinación¹⁹. Esta reflexión de Báñez y Medina es coherente con la puntualización que realiza el propio Aquinate para precisar en qué sentido debe entenderse aquí *disminución*.

Así, para el Aquinate, el acto (y por consiguiente el acto *inordinato*) tiene una realidad intermedia. “Pues se funda, como en su raíz, en la naturaleza racional, y tiende al bien de la virtud como a su término o fin”. De este modo, considerado el acto, primeramente, por parte de la raíz, “de este modo no disminuye [...] la naturaleza misma”; pero si se lo considera en segundo lugar en relación al término, “se disminuye [...] en cuanto *pone un impedimento para llegar al término*”. Si bien el acto y la repetición de actos ganan para el alma humana una *cualidad*, el hábito, ésta no sustituye la dinámica tendencial natural del ser humano porque se sitúan en órdenes diversos: uno en el ámbito entitativo y otro en el ámbito operativo. De manera que la mencionada *disminución* no se trata de una resta sino, paradójicamente, de una suma: la disminución propiamente es “por adición de obstáculos”²⁰. Entonces más que disminución lo que hay es la interposición de una dificultad u obstáculo para que la acción humana pueda seguir ordenadamente su inclinación.

16 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a1, ad4.

17 B. DE MEDINA, *In Summam Theologiae*, I-II, q85, a1, 586. Inclinación que, según dice en 588 (q. 85, a. 2) es inmortal e incorruptible como la misma esencia del alma y por lo que permanece íntegra en todo hombre.

18 D. BÁÑEZ, *In Summam Theologiae*, I-II, q85, a1, 327.

19 La relación de potencia y virtud (o hábito) la considero bien expuesta (si bien sintéticamente) en la obra de J. F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008. Sobre este tema, cf. también del mismo autor: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001; *Hábitos y virtud* (I-III), Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nn. 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

20 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a2, c y ad1. Como añade Medina: Como precisan: no es una disminución de la inclinación a la virtud por parte del sujeto (alma, propiedades, etc.) sino por parte del *término*, al añadir obstáculos o impedimentos a dicha inclinación; se trata de una *suma* (nunca resta) que puede ser infinita en la tarea de añadir dificultades, pero que nunca llega a “consumir totalmente” la inclinación “permaneciendo siempre la raíz de dicha inclinación”.

b) En segundo lugar, puede hablarse de aflicción y pena, *por parte del efecto* de dicho acto. En lugar de considerar los efectos como consecuencias *ad extra*, deben tenerse en cuenta además que hay dos efectos internos bien claros; en primer lugar, el acto desordenado *queda* en el sujeto, primero, alterando el orden y la armonía debida al alma (en la compleja conjunción de potencias y facultades, afectando al orden debido a su estructura, por lo que la carencia de orden en el acto puede llegar a ser una falta del orden debido en el agente²¹); en este sentido se puede hablar de que el acto desordenado deja una mancha en el alma que no es otra cosa que la privación del esplendor (orden y belleza) del alma armónicamente señalada (como perfección de su propio ser). En segundo lugar, el acto desordenado, al estabilizar un comportamiento (en forma de vicio o hábito negativo) facilita la actuación de actos semejantes prolongando el alejamiento del alma de la rectitud debida en su obrar.

Así lo que puede disminuir es la habilidad o capacidad próxima de actuar, al añadir impedimentos a su ejercicio (por la adquisición de hábitos contrarios que facilitan la acción en sentido contrario)²². En el caso de los hábitos positivos, estos refuerzan y aumentan la inclinación a la virtud, al reforzar dicha inclinación adquiriendo y ejerciendo obras que le hacen “más pronto y hábil para obras semejantes”²³.

c) En tercer lugar (tema de particular interés para los objetivos de este trabajo), por parte de la misma *sustancia del acto* que genera un elemento o sentimiento negativo que queda en el alma humana: “Otro modo es por parte de la sustancia del acto, que acarrea aflicción”²⁴. En este sentido debe recordarse lo afirmado por el Aquinate cuando señala que “lo que es contra la naturaleza es violento, pero todo lo violento causa tristeza”²⁵, lo que se presenta como contrario a la naturaleza y orden debido, por consiguiente, es origen de un dolor o tristeza. Como afirma Malo Pé: el dolor debilita la operación, ensombrece el ánimo; señalando que el término del movimiento no es adecuado al apetito (que

21 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a1, ad4.

22 Cayetano siguiendo la tesis de Tomás de Aquino (en q85, a1 y a2) habla también de *herida* en cuanto a la *habilidad para orientarse al bien [ordinem naturale ad bonum]* (cf. CAYETANO, *In Summam Theologiae*, I-II, q85, a3, I y II, 113) refiriéndose a la disminución de la habilidad o capacidad *próxima* de orientarse al bien, disminución que no es un *restar* sino la *suma* de obstáculos o impedimentos para su ejercicio (al modo como se disminuye la capacidad de dejar pasar la luz por un cuerpo translúcido al añadir obstáculos, pero sin restar nada de dicho cuerpo); la adquisición de hábitos contrarios al tiempo que facilitan la acción de actos semejantes dificultan la acción de los que son contrarios. Lo mismo en B. de MEDINA, *In Summam Theologiae*, I-II, q85, a2, 586.

23 B. de MEDINA, *In Summam Theologiae*, I-II, q85, a2, 587: Aquí puede hablarse con propiedad de pena porque, primero “es un mal por razón de su desorden”, siendo accidental al acto voluntario, directamente querido, y por tanto ella “está fuera o al margen de su intención”.

24 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q87, a2, c.

25 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q31, a7, c.

sólo se supera con operaciones positivas)²⁶. Y en contra se recoge la tradición que le precede que asocia *el placer* a la disposición²⁷: unión de lo conveniente a lo conveniente, unión de cualquier facultad del alma a su objeto específico.

Aquí la tristeza no proviene de que el acto se realice de una manera contraria a su naturaleza, violentándolo *ad extra*, sino más bien, que ejercido como tal ha ido en una dirección que es contraria a la debida inclinación del acto, o contraria a la inclinación debidamente ordenada del acto. Esto es particularmente interesante, por cuanto no se trata de que el acto sea ejecutado haciéndole violencia (por ejemplo, presionando un ojo se siente dolor, por cuanto lo propio de la vista no es recibir por contacto sino la recepción de la luz y el color), sino que en el ejercicio de ese acto no se ha guardado la dirección debida en el orden de los medios y los fines.

III. EL ORIGEN DE LA AFLICCIÓN EN EL ACTO *INORDINATO*

Todo acto humano junto a la eficiencia propia que le caracterice, revierte nuevamente sobre la propia realidad humana por la creación, fortalecimiento o consolidación de hábitos –sean estos buenos o malos–. Como bien exponía Sellés, “‘el hábito no es otra cosa que la *habilidad* para el acto’. La habilidad es de la potencia o facultad en la que el hábito inhiere. En consecuencia, el hábito no es una operación, sino un cambio en esa potencia que la capacita en orden a la operación”²⁸. Así los hábitos facilitan la dirección de la acción futura y permiten que el ser humano pueda lograr la consecución del propio fin en cuanto disponen al sujeto para obrar con mayor facilidad en la determinación concreta del actuar humano (una acción que por la dignidad y libertad que le caracteriza no está determinado a un modo concreto, sino abierto trascendentalmente).

Por eso, Vitoria, en su comentario a Tomás de Aquino, inicia su tratado *De beatitudine* que versa sobre el fin propio del ser humano, retomando el principio de la libertad y autogobierno que consiste en que el ser humano tiene, a imagen de Dios, una apertura para la determinación de su obrar, la cual descansa en el *dominio del hombre sobre sus actos* como expresión de qué es lo que constituye

26 A. MALO PÉ, o. c., pp. 127ss.

27 O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. II, Problèmes de morale. Première partie*, Louvain, Abbaye du Mont César / Gembloux, J. Duculot, 1948, 77-78. Se enuncian solamente las tesis de Avicena (unión conveniente con lo conveniente) o Juan de la Rochelle: unión de cualquier facultad con su objeto específico.

28 J. F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, 39; la cita se corresponde con Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d31, q2, a4, co.

la acción propiamente humana²⁹: “se llaman humanas las que son propias del hombre en cuanto tal. Pero lo son porque proceden de la voluntad deliberada. El hombre se diferencia de los animales porque es dueño de sus acciones, y esto lo tiene por la razón y la voluntad”³⁰.

Pero si bien se incluye la libertad que determina (mediante la razón y la voluntad) como lo definitivo y específico del actuar humano, Vitoria se preocupa de marcar distancias respecto de otros autores, puesto que como afirma Sarmiento: “rechaza la posición [...] [que] defiende un concepto de libertad que lleva a concluir que el hombre es indiferente ante el bien, aunque sea el total y universal”³¹, puesto que de la afirmación de que el acto no está determinado particularmente, no puede deducirse que la acción sea indiferente, ya que la naturaleza humana está llamada a cumplir un fin para el que se encuentra ‘preparada’. Aquí se encuentra el importante tema de cómo articular conceptualmente el que, por un lado, “no hay acción humana que no proceda de la voluntad deliberada” (porque toda acción humana, como se había defendido, surge de un ser que es dueño de sus actos y a través de ello de la ordenación y dirección concreta de su vivir) al tiempo que la voluntad no debe entenderse sólo “como la facultad de determinar o tomar decisiones” sino también “como inclinación universal al bien” por lo que “esos actos tienen su raíz en las inclinaciones naturales. No es posible separar la voluntad deliberativa (que sería absolutamente indiferente) de la voluntad afectiva (apetito sensible, pasiones)”³².

Justamente el carácter racional del ser humano, el hecho de que no esté asegurado por naturaleza su fin en la determinación de su obrar³³, hace que él sea quien tenga que ordenar y determinar las acciones, pero está fuera del esquema tomista que dichas acciones sean indiferentes. Por eso –siguiendo a Tomás de Aquino– encontramos que la realización de los actos *inordinatos* o no debidamente ordenados [creo que ésta es la mejor traducción por relación al término castellano *desordenados*] y que se apartan de la correcta ordenación y dirección que el actuar humano debe seguir, ocasiona no sólo la actualidad del efecto originado por el acto realizado, y no sólo la adquisición de una facilidad u habilidad para reiterar el error, sino también un desorden del alma que dificulta su acción posterior y que es vivido como aflicción o tristeza³⁴.

29 No entro a fundamentar el tema del dominio en Francisco de Vitoria, para el que me remito a mi futura publicación (“Estudio Preliminar” a la traducción de sus comentarios a la *Secunda Secundae*) y a otros trabajos complementarios realizados en la misma dirección.

30 F. DE VITORIA, *De beatitudine*, Ottob. Lat. 1000, q. 1, a. 1, n. 1.

31 A. SARMIENTO, “Introducción” a F. DE VITORIA, *De beatitudine*, 47; también 50.

32 A. SARMIENTO, “Introducción”, 54.

33 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q24, a7, ad1.

34 Como bien expresa M. NICUESA (*La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 2010), la tristeza al igual que el dolor se justifi-

Para poder hablar de placer o tristeza en el acto sería oportuno también abrir la discusión sobre el *acto placentero*: el paso desde la experiencia subjetiva de placer a la de qué actividades son en sí mismas placenteras, o en caso contrario, aflictivas, que está vigente en la filosofía desde la obra aristotélica (en particular su *Ética a Nicómaco*), tema sobre el que no vamos a entrar³⁵ para acudir directamente a la cuestión enunciada.

IV. APUNTES PARA UNA RECONDUCCIÓN DEL ACTO Y SUPERACIÓN DE LA AFLICCIÓN

Teniendo en cuenta que el ser humano está hecho para el bien, la aflicción o tristeza posee un gran poder revelador, ya que cuando se realiza un acto desordenado la manifestación de la aflicción es como un cierto “aviso” para el sujeto que la padece y por tanto cabe plantearse la superación de ese estado. Si bien en este trabajo no hemos considerado la acción en su conexión con la voluntad y la inteligencia, la línea de esa superación o re-ordenación del acto es posible en la medida en que el acto humano queda gobernado desde esta doble instancia: inteligencia y voluntad.

En este sentido es conocida la tesis tomista de que la voluntad natural tiende al bien o fin final (la felicidad) y sólo en relación con la inteligencia puede elegir los medios necesarios para conseguir aquel fin; de manera que el modo de cumplir la exigencia de la voluntad encuentra en la inteligencia su apoyo fundamental. En este sentido la re-ordenación de los actos requiere una rectificación en la voluntad en cuanto que el desorden que se imprime en los actos es un apartarse del orden debido, el bien, que atañe a la voluntad³⁶.

can a nivel de la sensibilidad por cuanto expresan una determinación de la dinámica tendencial de una realidad, que resulta contraria a la integridad de dicha realidad. El uso aquí presentado coincide en este punto con la descripción habitual en el Aquinate, pero sí es pertinente de manera analógica, por cuanto en su definición va vinculado a la integridad corporal.

35 Me remito, por ejemplo, al trabajo citado: M. CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, *El placer en la filosofía de Aristóteles*. Cf., también, M. NICUESA, *La tristeza y la alegría según Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras, 2009; *Piacere e dolore: materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2009; R. TEICHMANN, *Nature, reason, and the good life: ethics for human beings*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

36 Otro tema que se ha de abordar para el tratamiento conjunto de este tema es la capacidad de sobreponerse del sujeto sobre sus propios actos y facultades, lo cual nos lleva a considerar en profundidad el tema de la *persona*. Esto está inicialmente tratado por Tomás de Aquino, si bien él no lleva a sus últimas consecuencias la atribución del carácter personal (afianzada sobre el *acto de ser*) en la composición metafísica de esencia-acto de ser. En Alberto Magno, por otro lado, hay una tímida referencia a la libertad (como diferente del libre albedrío) en un orden diferenciado de la inteligencia y la voluntad pero sin ser algo completamente distinto de ellos (ALBERTO MAGNO, 3. *De libero arbitrio*, en *Opera, Opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis*

Por ello, tras advertir entre los sentimientos aquél, esta *tristeza o aflicción*, capaz de denunciar si el acto es consecuente o no con la tendencialidad que le es propia (tendencialidad, en último término, propia del ser personal que está abierto a su origen divino, como el de Aquino aborda en su tratado *De beatitudine*)³⁷, tenemos en la mano una *nueva dimensión de los sentimientos* ya no sólo en un orden sensible (uno de los grandes obstáculos para una “metafísica del sentimiento” como la buscada por distintos autores en el siglo XX)³⁸. Esto lo expresa claramente Sellés, cuando ante la actitud radical de la persona ante su finalidad propia, señala que “si respecto de Dios una persona humana acepta ser quien es y quien está llamada a ser, aparece en cada uno de esos radicales personales que la conforman un sentimiento positivo. Si no acepta, uno negativo”³⁹. Precisamente, este autor concluye de lo anterior que a la falta de coexistencia libre sigue la tristeza, ya que manifiesta que “entre la persona humana y Dios (y también entre ella y las demás personas creadas) existe un obstáculo”⁴⁰.

indicibus instruenda curavit, Institutum Alberti Magni Coloniense, W. Kübel (pres.), Monasterii Westfalorum in Aedibus, Aschendorff, 1987, vol. XVII, 2, p. 507, l. 10; Cf. su definición 508 ss.; 520, etc.). Sin embargo esto conlleva el que la persona o acto de ser personal comparezca, ya que, como sostiene Leonardo Polo (quien intenta proseguir a Tomás de Aquino a partir de la distinción real), la inteligencia y la voluntad dependen de la persona, la decisión conlleva una autodeterminación del yo en la acción, de modo que es la persona la que comparece. Esto sería coherente con la gran aportación tomista de la distinción real entre esencia y acto de ser, que en el caso de la criatura humana es la persona de cada quien. Como es sabido, en los últimos tiempos esa distinción ha sido puesta de relieve por el filósofo español Leonardo Polo. Si se admite el hallazgo de Polo de que el acto de ser de la persona humana se caracteriza por unos radicales personales (coexistencia personal, libertad, conocimiento personal, amor). Cr. L. POLO, *Antropología Trascendental*, Pamplona, Eunsá, 1999.

37 Sobre el tratado *De beatitudine* de Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, I-II, q. 1-5; Cf. el recién publicado comentario de Francisco de Vitoria, con edición de los manuscritos Ottoboniano Latino 1000 y Vaticano Latino 4630: F. DE VITORIA, *De beatitudine (Sobre la felicidad)*. In *Primam Secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 1-5*, introducción, edición y traducción de los Manuscritos Ottoboniano Latino 1000 (fols. 1v-19v) y Vaticano Latino 4630 (fols. 2r-49v), Augusto Sarmiento (ed.), Eunsá, Pamplona, 2012.

38 Cf. los trabajos ya citados en nota 8 de Theodor Haecker, Alejandro Roldán o Jaume Bofill i Bofill, además de la exigencia del sentimiento como una tercera dimensión del ser humano al nivel de la inteligencia y la voluntad en Xavier Zubiri (Inteligencia sentiente, Voluntad tendente y Sentimiento afectante, según *Sobre el sentimiento y la volición*).

39 J. F. SELLÉS, *Los filósofos y los sentimientos*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 135; este autor, gran estudioso del pensamiento de Tomás de Aquino y de la propuesta de ampliación antropológica realizada por Leonardo Polo, con su afirmación de un sentimiento espiritual nos permite afirmar que, en efecto, los radicales personales también son susceptibles de ser elevados por Dios si libremente la persona humana acepta la elevación, y también cabe la posibilidad de empequeñecerse en estos radicales casi hasta la extinción de ellos si la persona humana no sólo no acepta la elevación de Dios, sino que también desprecia su vinculación nativa con él.

40 *Ib.*, 139; y continúa: “el obstáculo admitido en la intimidad consiste en el encapotamiento u oscurecimiento (mayor o menor), del sentido de la coexistencia libre. Este sentimiento es fruto de la despersonalización”.

De acuerdo con esto la reordenación de los actos por parte de la persona humana (y aún más en la dirección última de la persona a su fin propio, en cuanto religada con las personas divinas) es lo que impide o evita dicha tristeza, de modo que esa re-orientación de la persona (en sus actos y en su fin último, a Dios) da lugar, en cambio, a un sentimiento de alegría.

Ciertamente este tratamiento tiene sus ecos en el pensamiento medieval, si bien en aquellos autores que plantearon un análisis más profundo de la dimensión psicológica del sentimiento en el hombre, éste no está dotado del entramado personal que hemos señalado⁴¹.

V. RECAPITULACIÓN

Más allá de que tras la realización de un acto *inordinato* pueda encontrarse en el sujeto la conciencia de la ejecución de un mal y la comprensión de su distancia respecto de la acción correcta o conveniente, se encuentra –según la tesis del Aquinate, comentada por los autores salmantinos– la experiencia de un sentimiento negativo: una tristeza o aflicción, que queda por causa del acto disarmonico o por la falta de armonía y orden debido que percibimos en la misma alma. Esa tristeza es expresiva de una *positiva* configuración del alma humana en disarmonía, que ella, tensada tendencialmente al bien que es su cumplimiento y perfección, padece como *aflicción, tristeza* e incluso *pena*⁴².

Además, como la realidad psicológica del hombre es una interrelación precisa de actos y potencias, en la que unas son activas sobre las otras “por eso acontece que por las acciones voluntarias se produce o se le quita algo al hombre que obra así”⁴³. Es decir, un acto desordenado que afecte a la voluntad, afectaría también a los actos de las potencias sensitivas regidos por éste. En este sentido, el desorden del acto pasa a ser un *desorden en el agente*⁴⁴, que es la persona humana, por lo que cabe una rectificación de los actos sostenida por ella, lo cual en lugar de tristeza se tendría una alegría o gozo esperanzado. Con todo, “la naturaleza humana está sometida primero al orden de la razón propia”, en ese sentido, el *apartarse del bien que es el fin de la voluntad* (previa a cual-

41 O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. II*, 493-589.

42 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q86, a1, ad1.

43 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a1, ad3. Se remite a la q51, a2, en cuya solución (a2, c) señala la interrelación de actos en los que unos surgen de otros “los actos de la potencia apetitiva proceden de ella en cuanto es movida por la potencia aprehensiva que le presenta su objeto; y, ulteriormente, la potencia intelectual, en cuanto discurre sobre las conclusiones tiene por principio activo la proposición evidente por sí misma”; por otro lado, de los actos surgen hábitos; pero además (también en q87, a7, ad3) un acto desordenado afecta a varias facultades.

44 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a1, ad4.

quier consideración posterior) es vivido ya como un mal *padecido* o *sufrido* (si bien el acto desordenado es acto voluntario, es querido por lo que tiene de bien, no por lo que tiene de desordenado, y de ahí la consecuencia que tiene: el desorden del alma en sus diferentes aspectos no es *formalmente querido* pero sí *necesariamente derivado*)⁴⁵.

Según Cayetano: que tal *inordinationem* [ausencia de orden] inhiera no es voluntario y tampoco lo es padecerla⁴⁶. El acto *inordinato* es causa de *tristeza* y *aflicción*⁴⁷ tanto por el acto, como del *estado* que produce u ocasiona dicho acto, estado de desorden que se vive con *aflicción*⁴⁸, por eso se habla de él como la primera pena, pues señala Medina es más pena por conferir tristeza que por ser involuntaria⁴⁹, y es origen de *aflicción* porque los actos *inordinatos* afectan a la inclinación del hombre a su bien, inclinación que es parte del bien de la naturaleza humana que no puede ser comprendida sin ella⁵⁰.

45 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q87, a1, ad1.

46 CAYETANO, *In Summam Theologiae*, I-II, q87, a2, III, 123. B. de Medina, *In Summam Theologiae*, I-II, q87, a2, 599. Lo mismo en F. DE VITORIA, *In I-II*, q. 87, Vat. Lat. 1000, fol. 153v.

47 La tristeza originada por el mismo desorden del acto; tema en que no hemos profundizado, pero sí mencionado al señalar que es causado por aquello que se aparta del orden natural.

48 Ahí cita: *Summa Theologiae*, I, q48, a5.

49 B. de MEDINA, *In Summam Theologiae*, I-II, q87, a2, 600.

50 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a1, ad2: “Aunque la naturaleza sea anterior a la acción voluntaria, sin embargo tiene inclinación a cierta acción voluntaria. Por consiguiente, la naturaleza en sí no cambia por la variación de la acción voluntaria; pero cambia la inclinación en cuanto se ordena a un término”. I-II, q87, a1, sc y ad3; a2, c.

BARTOLOMÉ DE MEDINA: ESTUDIANTE EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

MARÍA MARTÍN GÓMEZ
Universidad de Salamanca

RESUMEN

El presente trabajo pretende dar a conocer nuevos datos sobre la biografía del maestro dominico Bartolomé de Medina. Para ello vamos a centrarnos en el período que va desde la fecha de su nacimiento (1527) hasta el año en el que consigue ganar la Cátedra de Durando (1573). La razón de esta limitación cronológica se debe a que su labor académica como catedrático de la Universidad de Salamanca ya ha sido documentada por sus biógrafos José Barrientos y Alonso Getino.

Palabras clave: Bartolomé de Medina, Universidad de Salamanca, Escuela de Salamanca.

ABSTRACT

This paper tries to present new data about the biography of the Dominican Bartolomé de Medina. To do this we will focus on the period from the date of his birth (1527) until the year in which he obtained the Chair of Durando (1573). The reason for this limitation is that his academic work as a professor at the University of Salamanca has been documented by his biographers José Barrientos and Alonso Getino.

Keywords: Bartolomé de Medina, University of Salamanca, School of Salamanca.

En un artículo de 1980 titulado “Bartolomé de Medina, O.P., y la Universidad de Salamanca”, el profesor José Barrientos lamentaba que los historiadores modernos no hubieran prestado suficiente atención a la biografía de Bartolomé de Medina. No le falta razón al profesor salmantino. Aunque Bartolomé de Medina sea uno de los miembros más destacados de la Escuela de Salamanca y aun cuando muchos historiadores le han otorgado el título de fundador del probabilismo, no existen demasiados estudios sobre el fraile dominico. Por eso, como los estudios sobre la vida de este autor no son demasiado exhaustivos, hemos creído conveniente elaborar un estudio biográfico sobre Bartolomé de Medina que se fije en esas otras circunstancias de la vida de Medina que resultan menos conocidas.

Los primeros datos que conocemos sobre la vida de Bartolomé de Medina nos los proporcionan los historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca fray Alonso Fernández, Juan de Araya y José Barrios. Según estos historiadores, Bartolomé de Medina habría nacido en Medina de Rioseco, provincia de Valladolid, en 1527. El hecho de que el año de su nacimiento coincida con el del Rey Felipe II nos anticipa el ambiente en el que vivirá y crecerá Bartolomé de Medina. Sin embargo, nada sabemos sobre sus primeros años. Según estos mismos historiadores, sus padres fueron Andrés de Lillo y Ana de Santillana, pero desconocemos si tuvo algún hermano o cuánto tiempo permaneció en Medina de Rioseco.

La parte de la vida de Medina que mejor documentada está es la que acontece en Salamanca, cuando Bartolomé ingresa en la Orden de los dominicos en el Convento de San Esteban. Así, según el testimonio del historiador Juan de Araya, Bartolomé de Medina “tomó el hábito en este Convento de San Esteban, donde también hizo profesión a 26 de Noviembre del año 1546”¹. Una vez más encontramos en la vida de Bartolomé de Medina una fecha muy significativa, pues en 1546, concretamente el 12 de agosto de 1546, el maestro Francisco de Vitoria fallecía en el mismo Convento de San Esteban. Esto nos desvela que si bien, Bartolomé de Medina debió coincidir algún tiempo con el maestro dominico, es bastante improbable que pudiera asistir a sus clases magistrales, pues al final de sus días el estado de salud de Francisco de Vitoria era ya muy delicado.

Una vez tomado el hábito de dominico, lo habitual era que el novicio se formara en Artes o Filosofía antes de estudiar Teología. En el caso de Medina, nada sabemos de su formación en Artes. Nos consta que en el propio Convento de San Esteban se tenía la costumbre de explicar los cursos de Artes, pero no

1 J. DE ARAYA, *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca*, en J. CUERVO, *Historiadores del Convento de San Esteban*, Salamanca, Imprenta Católica, 1914, 560.

podemos aventurar dónde realizó sus estudios nuestro joven dominico². No obstante, y gracias a los libros de Matrículas que se conservan en el Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca, lo que sí podemos constatar es que Medina estuvo matriculado en Teología en los cursos académicos que van de 1551 a 1555³.

A partir de aquí, Bartolomé de Medina debió alternar su estudio personal con la estancia en otros conventos pues, según nos informa Alonso Getino, tras su paso por Salamanca, Medina fue elegido para ocupar una plaza en el Colegio de Santo Tomás de Alcalá y al poco tiempo, otra en el colegio San Gregorio de Valladolid⁴. En este Colegio vallisoletano juró los estatutos el 11 de Septiembre de 1555, por lo que muy poco tiempo debió permanecer Medina en Alcalá (recordemos que en el curso 1554-1555 aparece matriculado como presbítero en la Universidad de Salamanca y el 11 de septiembre ya se encuentra en Valladolid). De San Gregorio le envían a leer Teología al convento de Santa María la Real de Trianos (León) y de Trianos regresa de nuevo a Valladolid donde regenta, por un tiempo, el Colegio de San Gregorio.

Después, según apunta Gonzalo de Arriaga, “leyó Teología en San Esteban y la Provincia y la Religión le dieron sus grados de Presentado en el Capítulo de Madrid, 1563, aceptado en el Capítulo general de Bolonia, 1564”⁵. Las fechas aportada por el historiador resultan verosímiles, pues coinciden con una declaración que tenemos del propio Bartolomé de Medina. El 14 de diciembre de 1566 Bartolomé de Medina declara que no es graduado de maestro en Theologia “pero que es presentado, por el qual grado tiene licencia para leer la facultad de Theologia e hazerse maestro en ella”⁶. Así pues, parece claro que antes de 1565 Bartolomé ya estaba en Salamanca y ya había conseguido el título de Presentado.

2 En 1566, a causa de un pleito que Bartolomé de Medina mantuvo con el agustino Juan de Guevara, el dominico presenta un interrogatorio para que los testigos respondiesen “si saben que (en) los conventos de Santisteban y Sant Agostin desta ciudad de Salamanca se suelen leer comúnmente los cursos de Artes” (Cf. J. BARRIENTOS, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1996, 316).

3 J. BARRIENTOS, “Bartolomé de Medina, O.P., y la Universidad de Salamanca”, en *Ciencia Tomista*, 107 (1980), 252.

4 A. GETINO, “Vida, Escritos y fama póstuma del Maestro Fray Bartolomé de Medina”, en *Revista Iberoamericana de Ciencias Eclesiásticas* 4 (1902), 306.

5 G. DE ARRIAGA, *Historia del Colegio de San Gregorio*, Valladolid, Tipografía Cuesta, 1930, 203.

6 J. BARRIENTOS, *Fray Luis de León*, o. c., 321.

I. BARTOLOMÉ DE MEDINA Y LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Como advertíamos anteriormente, el período de la vida de Bartolomé de Medina que mejor documentado está, es aquel que acontece en Salamanca. Aunque no sabemos con precisión cuándo regresa Bartolomé de Medina a la ciudad del Tormes, nos consta que durante el curso académico 1565-1566 Bartolomé de Medina ya se encontraba en Salamanca. Aunque Bartolomé todavía no era catedrático de la Universidad, desde San Lucas de 1565 impartía una lección diaria de Teología en su convento de San Esteban⁷. Según apunta Juan de Araya, “a penas comenzó a leer esta lección, cuando se comenzó a despoblar la Universidad y quedarse desierta viniéndose todos los estudiantes al convento y dejando a los catedráticos de la Universidad. (...) Unos a otros se iban llamando los estudiantes, y unos tras otros se iban viniendo a San Esteban, arrastrados del maravilloso estilo del que de nuevo había venido a leer a Salamanca”⁸. Mas estos datos, que revelan el éxito docente de Bartolomé de Medina, no debieron agradar al catedrático de Vísperas que leía en la Universidad a la misma hora que Bartolomé impartía su lección en San Esteban. A esto se suma el hecho de que el catedrático que vio disminuir el número de asistentes a su clase era el agustino Juan de Guevara.

Lo hechos fueron estos. El joven Bartolomé de Medina, que había dado muestras de su buen hacer en diferentes conventos dominicos, es llamado por sus prelados para que lea Teología escolástica en el Convento de San Esteban⁹. Hasta aquí no hay mayor problema, pero Bartolomé de Medina lo hace de un modo que no gusta al catedrático de Vísperas. Según éste, Bartolomé de Medina ha permitido que asistan a su clase estudiantes que no eran de su Orden y esto estaba prohibido por los Estatutos de la Universidad¹⁰. Juan de Guevara debió sentirse molesto ante esta situación y el 22 de noviembre de 1566 denuncia el suceso ante el rector de la Universidad.

El rector de la Universidad solicita al agustino que presente pruebas y, junto a los estatutos de la Universidad que prohibían expresamente “que dentro ni fuera de las Escuelas ninguno en días de fiesta ni lectivos lea lo asignado

7 *Ib.*, 338. Para la elaboración de este apartado nos hemos basado en gran parte de las investigaciones recogidas en esta monografía.

8 J. DE ARAYA, *Historia del Convento*, o. c., 561.

9 En una declaración hecha durante el pleito mantenido con Juan de Guevara, Bartolomé de Medina expresa que “comenco a leher este declarante la letura a sus frayles, porque ansi convenya a la enseñanza dellos, e ansi se lo mandaron sus perlados”. Citado en J. BARRIENTOS, *Fray Luis de León*, o. c., 343.

10 Mantenía Bartolomé de Medina: “porque los estudiantes estaban tan deseosos de oyr la dotrina de Santo Tomas de hombre que se ubiese criado en ella e de quyen se la pudiese clara y distintamente enseñar que sin ruego ny persuasiones le benyan a oir muchos dellos”. *Ib.*, 341.

a ningún cathedratico de propiedad ni catedrilla”, Guevara presenta un breve interrogatorio realizado a diversos estudiantes. En el interrogatorio realizado por Juan de Guevara los estudiantes confiesan que el dominico había iniciado sus lecciones el curso anterior (1565-1566), que explicaba la *Suma Teológica*, en concreto el tratado *De Trinitate*, y que el número de estudiantes que acudía a oírle oscilaba entre sesenta y setenta¹¹.

De inmediato, se informa a Bartolomé de Medina quien se defiende declarando que no incurre en ninguna pena de estatuto ya que no lee “la materia questa asignada a su catedra, porque a el le esta asignada este año la materia *De angelis* y de ay en adelante, y yo leo *De Trinitate* que, según su asignacion, el no puede leer en este año. E ansi no puede decir que yo leo la materia que a el lesta asignada, con mas razón podría yo decir que lehe lo que yo en mi convento, por me querer ya de molestar y no querer que yo lea”¹².

Con todo, también hay que advertir que en un escrito posterior, realizado bajo juramento, Bartolomé reconoce que dejaba entrar a algunos seglares a su lección y que leía a la misma hora que el catedrático de Vísperas.

“Preguntado si leya solamente a sus frayles o si estaba abierta la puerta para que los estudiantes de la Unibersidad que quisiesen le fuesen a oyr, y si fueron algunos o van al presente quando lee. Dixo: que lee a los frayles de casa, como le esta mandado por sus prelados e como es antigua costumbre de aquella casa y de las demás de religión; e que entran algunos seglares a oyrles, a los quales no escluye, e que seran al presente como sesenta o setenta oyentes seglares, e que aber seglares oyentes, asi en la dicha casa como en otras de religión, es antigua costumbre e agora se usa en todas ellas”¹³.

Tras este escrito el rector dicta sentencia y obliga a Medina a no leer más lo asignado a los catedráticos de la Universidad. Mas lo peor estaba por llegar, ya que el título XXI de los Estatutos de la Universidad establecía castigar al lector “so pena de ser inhábil para la primera cathedra que se oppusiere”. Así pues, Bartolomé de Medina es declarado inhábil para concursar a la primera cátedra a la que se presentara, pena demasiado dura para alguien que deseaba trabajar en la Universidad. La sentencia no gustó a Bartolomé de Medina quien la recurre y sigue leyendo su lección en San Esteban. Los agustinos vuelven a quejarse ante el rector y los dominicos hacen lo propio ante la Chancillería de Valladolid. Al final, tras varios meses en litigio, la Chancillería dicta sentencia definitiva el 12 de diciembre de 1567 y aunque prohíben que Bartolomé lea públicamente lo

11 *Ib.*, 313.

12 *Ib.*, 316.

13 *Ib.*, 320.

asignado al catedrático de Vísperas, revocan la pena de ser inhábil a la primera cátedra.

Mas no debe sorprendernos el desarrollo de esta disputa, pues ni siquiera era la primera vez que Bartolomé de Medina tenía problemas con los agustinos. Antes de que Juan de Guevara le denunciara por leer a la misma hora que él, fray Luis de León había presentado un recurso contra él por haber sido elegido sustituto de la cátedra de Prima. Detengámonos un momento en este otro suceso. Corría el curso 1566 cuando Bartolomé de Medina fue nombrado sustituto de la cátedra de Prima de Teología, que por aquel entonces estaba regentada por el dominico Mancio de Corpus Christi. Como durante ese año Mancio “estuvo muchos días enfermo”, nombró como sustituto de su cátedra a su hermano de hábito Bartolomé de Medina¹⁴. Bartolomé de Medina comienza entonces su docencia en la Universidad explicando la *Secunda Secundae* (q. 63, *De iustitia*)¹⁵ y, al llegar el verano, continúa con la sustitución.

Pero a diferencia de las sustituciones durante el curso, las sustituciones de verano no dependían de la voluntad del catedrático y tenían su propia regulación estatutaria. Por este motivo, el 2 de mayo de 1566, el agustino fray Luis de León solicita la sustitución sabiendo que por orden de antigüedad él tendrá preferencia. Sin embargo, el rector, guiándose por la decisión de Mancio, decide asignar la sustitución a Medina. Esta decisión provoca que fray Luis presente un requerimiento, primero al rector y luego a la Chancillería, y a partir de aquí nos encontramos con un nuevo pleito entre agustinos y dominicos. Durante meses las dos partes defenderán sus argumentos e intereses hasta que el 12 de agosto de 1566 se dicta sentencia a favor de Bartolomé de Medina. Sin embargo, el agustino no cesa en su empeño y ese mismo día presenta un nuevo escrito de apelación que llega hasta el Consejo real. Finalmente el Consejo se pronuncia y el 23 de septiembre de 1566 resuelve que la sustitución salga a concurso ganándola fray Luis de León. Con todo, lo que a nuestro estudio biográfico más le interesa es que Bartolomé de Medina comenzó a impartir clases en la Universidad de Salamanca durante el curso 1565-1566 contando, en todo momento, con el beneplácito del catedrático de Prima Mancio de Corpus Christi.

Pero no sólo le apoyaban los dominicos. Bartolomé de Medina debía gozar de muy buena fama en la Universidad, pues el 10 de mayo de 1569 el rector no duda en nombrarle vicerrector aun cuando todavía no era miembro del claustro

14 AUSA 2999/20. *Audiencia Escolástica*, fol. 7.

15 T. LÓPEZ, *Mancio y Bartolomé de Medina: Tratado sobre la usura y los cambios*, Pamplona, Eunsas, 1998, 25.

universitario¹⁶. Con todo, él no cesa en su empeño de ser profesor y, en 1569, intenta optar de nuevo a una plaza. Esta vez a la sustitución de un Partido de Teología que regentaba Juan Gallo.

Desde 1565, el maestro Juan Gallo, dominico, leía una hora diaria en la Facultad de Teología hasta que en septiembre de 1569 es enviado a Roma por mandato de la Universidad. Juan Gallo acepta el encargo pero solicita, de manera formal, “que todo el tiempo de la ausencia su catedra sea leyda por el padre maestro fray Bartolome de Medina, o en falta suya, por otro religioso de la mesma orden de Santo Domyngo, a election del rector y consiliarios que por tiempo fueren”¹⁷. El rector aprueba esta petición el 25 de octubre de 1569, por lo que Medina pudo sustituir a Gallo hasta la vuelta de éste, en 1571.

Mientras tanto, Bartolomé se esfuerza en conseguir el grado de Licenciado (28 de enero de 1570) y el de Maestro en Teología (22 de febrero de 1570)¹⁸. En el primer examen debió tener algunas dificultades con los maestros Martín Martínez Cantalapiedra y fray Luis de León, pues según nos consta, fray Luis le preguntó algo sobre la distinción 26 del libro I de las *Sentencias* (*De proprietatibus personarum*) que Bartolomé no supo contestar¹⁹. Al final tuvo que intervenir el maestro Mancio de Corpus Christi, que era el padrino de Bartolomé de Medina. Aunque esto no dejaba en buen lugar al joven Bartolomé, no parece que el asunto fuera a más, pues al final del acto Bartolomé de Medina fue aprobado por unanimidad.

Una vez conseguido el Grado de Maestro, Bartolomé ya podía participar en algunas actividades de la propia Universidad. Una de las actividades más importantes en las que participa el dominico fue la junta de teólogos que se forma para corregir la Biblia de Vatablo. Veamos en qué consistieron estas juntas. En 1569, Gaspar de Portonaris, uno de los libreros más reputados de Salamanca, decide editar la denominada Biblia de Vatablo. Para ello, como siempre, pide permiso al Consejo de la Inquisición, pues se trataba de editar una Biblia

16 AUSA 38. *Actas de Claustros y Juntas de la Universidad 1568-1569*, fol. 111-112.

17 AUSA 38. *Actas de Claustros y Juntas de la Universidad 1568-1569*, fol. 191 v.

18 J. BARRIENTOS, “Bartolomé de Medina”, o. c., 253-256

19 Durante su proceso inquisitorial fray Luis relata este suceso y, entre otras cosas, pregunta a los testigos “Yten si saben que quando se hizo licenciado el dicho fray Bartolomé de Medina la noche del examen le arguyó el maestro fray Luis de León y le concluyó de tal manera que ovo de responder por él el maestro Mançio padrino, y otro día el Mançio lo contó a los estudiantes y se publicó por las escuelas de lo qual se sintió mucho el dicho fray Bartolomé de Medina”. El único testigo que responde a esta pregunta es Mancio de Corpus Christi. A. ALCALÁ, *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2009, 118. Por lo demás, parece que también tuvo dificultades con Martín Martínez Cantalapiedra, su otro examinador, pues éste amenazó con reprobarlo. (Cf. M. DE LA PINTA LLORENTE, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez Cantalapiedra*, Madrid-Barcelona, Instituto Arias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Próximo, 1946, 177).

latina, traducida del hebreo por Pagnini y corregida por Francisco Vatablo. El Consejo de la Inquisición acepta el proyecto pero crea una comisión de maestros teólogos para que examinen la Biblia y digan si es conveniente la edición.

En estas juntas de teólogos se hace patente que en el seno de la facultad de Teología de la Universidad de Salamanca, conviven dos tendencias muy diferentes: los vulgatistas o seguidores de la Vulgata de San Jerónimo y los hebraístas o partidarios de corregir la Biblia de Vatablo a partir de los textos originales hebreos. En el desarrollo de estas reuniones, fray Luis de León, Martín Martínez de Cantalapiedra y Gaspar de Grajal se muestran defensores de la letra hebrea, en tanto que el maestro León de Castro y el dominico Bartolomé de Medina se revelan a favor del texto bíblico de los LXX y de la Vulgata latina de San Jerónimo.

Todo cambia a partir de esas juntas. En 1571, Bartolomé de Medina, ayudado y apoyado por Francisco Sancho, León de Castro, Mancio de Corpus Christi y García del Castillo, comienza a recoger proposiciones sospechosas atribuidas a los tres hebraístas salmantinos al considerarlos “amigos de novedades”. En julio de ese mismo año, Bartolomé se reúne con los estudiantes en su celda y recopila algunas proposiciones un tanto “delicadas” contra los profesores Gaspar de Grajal, Martín Martínez de Cantalapiedra y fray Luis de León²⁰. Ahora bien, hay que decir que Bartolomé de Medina nunca entrega personalmente esas proposiciones a los inquisidores. Por aquel tiempo está en Salamanca el dominico Pedro Fernández y Medina acude a él en busca de consejo. Tras la entrevista mantenida, Pedro Fernández le recomienda que le dé por escrito las proposiciones para que él las pueda consultar con los inquisidores. El 2 de diciembre de 1571 las acusaciones están ya en la mesa del Consejo Supremo de la Santa Inquisición de Madrid que decide abrir una prudente investigación. Para ello envía las proposiciones a los miembros de la Inquisición de Valladolid, quienes ordenan a Francisco Sancho, comisario del Santo Oficio en Salamanca, que investigue lo que está sucediendo en tan gloriosa Universidad. Unos días después, los tres maestros hebraístas son encarcelados.

A partir de aquí son muchas las interpretaciones que se han hecho del papel que jugó Bartolomé de Medina en el Proceso Inquisitorial de estos maestros.

20 Es el propio Bartolomé de Medina el que nos cuenta lo sucedido: “Y que además de lo que tiene dicho se acuerda que por el mes de julio pasado hizo un año que este testigo dio un papel de proposiciones en latín al padre maestro fray Pedro Hernandez prior al presente de Salamanca que entonces lo era de Madrid en que se contienen algunas proposiciones que paresçen reducirse a lo que este testigo ha depuesto en sus dichos, las quales este testigo hizo e ordenó en su celda sin que nadie se las ditase sino de lo que tenia colegiado de lo que diversos estudiantes le avian referido. (...) Iten dixo que aunque este testigo entendia que estas proposiciones hera mala doctrina, pero que a los autores dellas por entonces no les tenia por herejes”. Cf. A. ALCALÁ, *Proceso inquisitorial*, o. c., 172.

Mas debido a la limitación de espacio, al principio de este trabajo nos propusimos analizar un período acotado de la vida de Medina, recomendamos a los lectores que acudan a los trabajos aquí citados para obtener mayor información.

Sólo queremos añadir unas notas con respecto a su fallecimiento. Según sus biógrafos, Medina debió fallecer “quebrantado por los estudios”. El historiador del Convento de San Esteban fray Alonso Fernández cuenta que a Medina le sobrevinieron unas “cuartenas tan molestas y largas” que le duraron un año entero²¹. Esta información queda confirmada por los *Libros de visitas de cátedras* pues allí se dice que Bartolomé de Medina no pudo comenzar el curso 1579-1580 por encontrarse enfermo. Así pues, parece que su muerte tuvo lugar a finales de diciembre de 1580. Decimos a finales de diciembre porque no hay unanimidad entre los biógrafos. Juan de Araya, Alonso Fernández y Alonso Getino aseguran que aconteció el 30 de diciembre. Sin embargo, José Barrientos opina que debió ser el 31. Si se observan los documentos de la Universidad de Salamanca el investigador se inclinará hacia esta última fecha pues, además de los argumentos aportados por Barrientos (*Libros de claustros*), al anunciar que su cátedra ha quedado vacante, se dice que esto sucedió el 31 de diciembre²².

En cualquier caso, hay una anécdota que nos relata el padre fray Alonso Fernández que se refiere a los últimos días de Bartolomé de Medina y que nos resulta curiosa para terminar este trabajo. Parece que estando enfermo, Bartolomé de Medina “envió a llamar a su celda al Maestro Fray Domingo Báñez, catedrático que era de la cátedra de Durando, y le dijo las palabras siguientes: Padre Maestro, yo me muero, pero creo que la voluntad de Dios es que V. P. suceda en esta cátedra. (Se refiere a la cátedra de Prima). Estudie y trabaje como es razón, y no repare en que le ha de faltar la salud, y que se ha de morir en breve, pero muertes semejantes, tan en servicio de su Orden y de la Iglesia católica, muy gloriosas son”²³. Con esta invitación al estudio, terminamos este trabajo sobre la vida de Bartolomé de Medina.

21 A. FERNÁNDEZ, *Historia del Convento*, o. c., 265.

22 AUSA 966, *Procesos de cátedras 1580-1581*, fol. 314.

23 A. FERNÁNDEZ, *Historia del Convento*, o. c., 265.

UNA APROXIMACIÓN BIBLIOGRÁFICA A FRANCISCO SUÁREZ COMO COMENTADOR DE LA *SUMA TEOLÓGICA**

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ
Universidad de Salamanca

RESUMEN

El presente escrito posee un carácter propedéutico en la medida en que pretende un acercamiento a la teología de Francisco Suárez y en particular a su faceta como comentador de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Para este propósito hemos presentado un esbozo del corpus teológico suareciano, considerándolo un momento imprescindible para abordar investigaciones posteriores. En concreto, aquella que nos ha determinado a realizar esta búsqueda: su comentario al *De Passionibus* tomista. Situamos narrativamente dicho esquema sobre la empresa editorial emprendida por la Compañía de Jesús tras el deceso de Suárez acaecido en el año 1617. Apuntamos, aún de manera provisional al carácter corporativo que tomó aquella y a la finalidad de la tarea: disponer de un comentario autónomo de la *Suma Teológica*.

Palabras clave: Francisco Suárez, *Suma Teológica*, Tomás de Aquino, Compañía de Jesús, Teología.

* La investigación necesaria para llevar a cabo este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del ministerio de Ciencia e Innovación y la Junta de Castilla y León a los proyectos de investigación siguientes: “Lexicografía y Ciencia: Otras fuentes para el estudio histórico del léxico especializado y análisis de las voces que contienen” (FFI2011-23200) y “La Filosofía de las pasiones en la escuela de salamanca” (SA378A11-1)

ABSTRACT

This essay has a provisional and preliminary insofar as it seeks an approach to the theology of Francisco Suárez and in particular his role as commentator on the *Summa Theologica* of Thomas Aquinas. For this purpose we have presented a theological corpus suareciano foreshortening, considering it an essential time to address further research. Specifically, we determined that to do this search: his commentary on the *De Passionibus* Thomist. Narrative that we place on the publishing scheme undertaken by the Society of Jesus after the death of Suarez occurred in the year 1617. We aim, even provisionally to the corporate nature took it and the purpose of the task: having a self-review of the *Summa Theologica*.

Key words: Francisco Suarez, *Summa Theologica*, Thomas Aquinas, Society of Jesus, Theology.

I. DE LA METAFÍSICA A LA TEOLOGÍA SUARECIANA

“Como es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica, por lo mismo siempre creí importante, cristiano lector, ofrecerte previamente esta obra que –debidamente elaborada– pongo ahora entre tus manos, antes de escribir los Comentarios Teológicos, de los que parte vieron ya la luz, parte me esfuerzo por terminar lo antes posible, con la gracia de Dios. Más por justos motivos, no he podido retrasar mis especulaciones sobre la tercera parte de Santo Tomás, y fue preciso enviarlas a la imprenta antes que todas las demás. Cada día, sin embargo, veía con claridad más diáfana cómo la Teología divina y sobrenatural precisa y exige ésta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzando para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica el lugar y el puesto que le corresponde. Y a pesar de que en la elaboración de esta obra me detuve más de lo que inicialmente había yo pensado y me habían pedido muchos que anhelaban ver terminados los Comentarios a la Tercera Parte, o –si cabe esperarlo– a toda la Suma de Santo Tomás, con todo jamás pude arrepentirme de la tarea emprendida, y tengo confianza en el que el lector, siquiera convencido por la experiencia misma, aprobará mi decisión”¹.

Este conocido pasaje pertenece al prólogo que Francisco Suárez dedica al lector de sus *Disputaciones Metafísicas* en el año 1597. En otras ocasiones hemos abordado el análisis del fragmento desde el punto de vista del proyecto metafísico emprendido por la Compañía de Jesús en aquellos días². Como

1 F. SUÁREZ, “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”, en S. RÁBADE *et al.* (ed.) *Disputaciones Metafísicas*, Vol. I, Madrid, Gredos, 1960, 17.

2 Á. PONCELA, *Francisco Suárez, lector de metafísica [gamma] y [lambda]: posibilidad y límite de la aplicación de la tesis Onto-teológica a las disputaciones metafísicas*, León, Celarayn, 2010.

mostró Iturrioz en un estudio monográfico imprescindible, llevaba desde el año 1590 madurando la idea de componer un escrito de carácter metafísico. Mientras preparaba la publicación de su primera obra, el primer volumen, de los cinco de los que constan sus comentarios a la *Tertia Pars* de la *Suma Teológica* como luego veremos, dedicado al estudio de la Encarnación de Cristo, comenzó a asaltarle la idea de añadir algún comentario de naturaleza metafísica para clarificar la cuestión. En esta primera edición, se expresa únicamente el deseo pero Suárez no lo llevó a término. En las rediciones siguientes (1592, 1593 y 1595) Suárez continúa expresando esa idea que va transformando en cada una ellas vacilando entre la introducción de una cuestión, componer un comentario al *De ente et essentia* Tomás de Aquino o bien dedicar una obra independiente. La última solución fue la que finalmente escogió Suárez y su resultado las *Disputaciones Metafísicas*³. En el año 1592 publicó el segundo de los volúmenes dedicado al comentario de la *Tertia Pars* dedicado a los misterios de la vida de Cristo. Es preparando el tercero de los volúmenes en el que estudia los cristianos sacramentos, cuando Suárez se determinó a interrumpir su redacción y comenzó a redactar las *Disputaciones Metafísicas*, tal y como declara en el fragmento. Igualmente, observamos un conato de tensión entre los deseos del Prepósito General de la Compañía de Jesús en aquellos días, el Cardenal Aquaviva, por tener dispuesto un comentario completo a la *Suma teológica* realizado por un miembro de la Orden y las reservas expresadas por Suárez a la hora acometer este empeño. Lo que la historia nos revela es que *a pesar de Suárez*, la Compañía de Jesús, se encargó de que un completo Comentario Teológico viese la luz aun cuando fuera *post mortem*. Vamos a seguir en este escrito un punto de vista histórico-bibliográfico con el propósito de aclarar este aspecto.

II. EL PROYECTO CORPORATIVO DEL COMENTARIO SUARECIANO A LA *SUMA TEOLÓGICA*

Jacobo Cardon y Pedro Cavellat, presentaron en su edición del comentario suareciano al *De Angelis* de Tomás de Aquino (1620)⁴, un listado del plan de

3 J. ITURRIOZ, (S. J.), *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, Madrid, S. I. Imprenta de Aldecoa, 1949, 27-33.

4 Importa observar como el plan *OPERA OMNIA* fue acometido de forma planificada por la Compañía publicando el primer libro de cada una las tres partes de la *Suma Teológica* casi de manera simultánea: en el año 1620. El primer volumen de la *Tertia Pars* aparece al año siguiente: 1621. Cf. *infra* nota 21. R. P. Francisci Suarez Granatensis e Societate Iesu Doctor theologi et in regia Conimbricensi, academia primari Theologiae Professoris emeriti, *OPERA OMNIA quorum Cathalogum vide lector in vita Authoris*. Tomo I: *Commentaria ac Disputationes in Primam Partem Divi Thomae De Deo Uno & trino* (Dividido en tres tratados: Sobre la divina sustancia y sus atributos, Sobre la divina

publicación de la obra completa de Suárez. Este plan, antecedido por una breve semblanza del autor es dedicada al Prepósito General de la Compañía de Jesús en aquellos días, Mutuo Vitellesco representando de esta forma, el respaldo de la Orden a dicha empresa. Al frente de este proyecto se situó al compañero de Suárez, Baltasar Álvares que desde la jubilación del Eximio de la Cátedra de Teología de Coimbra (1615) y hasta su fenecimiento (1617) lo auxilió en su retiro lisboeta, en las tareas previas a la edición de lo que sería con el discurrir de los siglos su Opera Omnia⁵. El prepósito de la Compañía, siguiendo los deseos expresados por el padre fundador, pudo ver aquí la oportunidad de dotar a la Orden con un comentario propio y completo de la Teología desde el cuál instruir a los futuros miembros. De esta manera, al curso filosófico de Coimbra, se añadía otro “cursus” de contenido teológico⁶. Este deseo resulta más que evidente si prestamos atención, de manera preliminar al particular modo de organizar el corpus suareciano expresado por los editores, cuyo peso cae del lado de los escritos teológicos en detrimento de los filosóficos. Que Suárez escribió un mayor número de obras teológicas que filosóficas no es algo cuestionable. Pero no ha dejado de llamarnos poderosamente la atención el modo en el que sus escritos teológicos fueron dispuestos por los editores para que lograsen “encajar” dentro de la estructura tripartita y en el orden de las cuestiones, propio de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino⁷.

El jesuita e historiador oficial de la Compañía, Antonio Ignacio Descamps dedicó uno de los capítulos finales de la biografía dedicada a Suárez en el año

predestinación y la reprobación y Sobre el santísimo misterio de la Trinidad). Moguntiae: Sumptibus Hemanni Mylij Birckmanni, 1620. *Doctoris Francisci Suarez granatensis, e Societate Iesu, in regia Conimbricensi, academia primari Theologiae Professoris emeriti, Pars Secunda Summae Theologiae de Deo rerum omnium Creatore, In tres praecipuos tractatus distributa, Quorum Primus De Angelis hoc volumine continetur*. Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1620.

5 BALTASAR ÁLVARES (1561, Chaves (Portugal) – Coimbra, 1630) profesor de teología en la Universidad de Évora. Además de su labor de director del proyecto editorial suareciano dejó el relevante *Tractatus de anima separata* que se encuentra incorporado al Cursus Conimbricensis: *Commentarii Collegi Conimbricensis Societate Iesu: In tres libros de Anima*, Coimbra, 1598. Para un completo y riguroso estudio de este tratado y su traducción a la lengua portuguesa, Cf. M. S. DE CARVALHO – M. C. CAMPS (eds.). *Comentários do colégio conimbricense da companhia de Jesus. Sobre os três livros do Tratado “Da Alma” de Aristóteles Estagirita*, Lisboa, Edições Sílabo, 2010. Sobre Álvares, cf. G. DÍAZ, *Hombres y Documentos de la filosofía española*, vol. 1 (A-B). Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, CSIC, 1980, 217.

6 Cf. A. PONCELA, “Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los Cursus Philosophici”, en R. H. PICH – M. LÁZARO – A. CULLETON (ed.), *Ideas sin Fronteras en los límites de las ideas. Scholastica Colonialis: Status Quaestionis*, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres, 2012, 73-111.

7 Manejamos la siguiente edición: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*. Edición dirigida por los regentes de Estudios de las provincias dominicanas en España. 5 vols, Madrid, BAC, Iª 2001, IIª 1993, IIIª 1988, IVª 1989, Vª 1995.

1671 a realizar una semblanza de Suárez como teólogo⁸. Para tal fin, se sirvió del índice del proyecto editorial “Opera Omina Suareciana”. Hemos cruzado los datos históricos que nos ofrece Descamps con dicho índice, añadiendo nosotros la correspondencia con las cuestiones de la Suma Teológica, según el orden de las materias que Suárez trató en cada una de sus obras. Finalmente, hemos remitido cada una de estas materias, mediante nota, al título completo de la obra, añadiendo lugar y año de edición. Resultado de todo ello, es el esquema que presentamos a continuación que sin pretensión de exhaustividad, consideramos un instrumento propedéutico imprescindible para el estudio de las materias teológicas, habida cuenta de lo estéril que resulta encontrar en la historiografía un estudio riguroso, no encomiástico, de la teología suareciana en su conjunto. En nuestro caso, esta tarea responde al intento de traducción y análisis del comentario de Suárez al tratado *De passionibus* de Tomás de Aquino y que abordaremos en próximos estudios.

PRIMA PARS

- I. Sobre Dios Uno y Trino (S. Th. I. q. 1-24)⁹; Sobre la Predestinación (q. 25-26); Sobre la Trinidad (q. 27-43)¹⁰.
- II. Sobre los ángeles (S. Th. I, q. 50-64 y 106-114)¹¹. 3^a *Op. posth.* Lyon, 1620¹².

8 *Vida del venerable Padre Francisco Suarez, de la Compañía de Jesus: Cathedratico de Theologia en Roma, Salamanca y Alcalá & y Finalmente de Prima, Iubilado en la insigne y real Universidad de Coimbra: Doctor Eximio, Pio y Eminente en la Iglesia de Dios por la Divina Gracia; renombre, que viviendo aun le dio, en sus Letras apostólicas, la santidad de Paulo Quinto: Patrono Primero y Principal del Exceso y colmo de la gracia y gloria de María Santísima sobre todos los ángeles y hombres puros, considerados juntos y de su Inmaculada concepción, acérrimo, y constante Defensor.* Por el Padre Dotor Antonio Ignacio Descamps de la misma Compañía, Examinador sinodal, calificador y consultos del Santo Oficio de la Inquisición; lector que fue de Theologia en diferentes Colegios de su Religión; y después en la antiquísima Universidad de la fidelissima Villa de Perpiñan, su patria. Perpiñán: Juan Figerola, 1671. Parte IV, caps. XIV: “Del número y calidad de sus escritos y de los tomos que después de muerto se han impreso”, 357-363; XV: “De los tomos de Religión que trabajó y de los demás libros que después de su santa muerte se han dado a la imprenta”, 363-371.

9 Añadimos al tema teológico enunciado su localización con los artículos de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.

10 DOCTORIS FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS E SOCIETATE IESU IN REGIA CONIMBRICENSI ACADEMIA PRIMARII THEOLOGIAE PROFESSORIS. *Prima pars Summa Theologia De Deo Uno, & Trino.* Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, 1617. 1^a ed. Moguntiae, Mylius Birckmann, 1607.

11 FRANCISCO SUÁREZ, *Commentaria Ac Disputationes In Primam Partem Divi Thomae, 2,1: De Deo Effectore Creaturarum Omnium, In tres praecipuos Tractatus distributa, Quorum primus De Angelis.* Lyon, Jacobo Cardon, 1620. 2^a Ed: Moguntiae, Mylius Birckmann, 1621.

12 Señalamos en esta relación aquellas obras de Suárez que fueron publicadas a título póstumo (posteriores al año 1617: *Op. posth.*) indicado en arábigo, el orden de publicación dentro del proyecto de Obras completas dirigido por la Compañía de Jesús y el año de la primera edición. Cuando no se

- III. Sobre el alma; Sobre la creación del primer hombre y del estado de inocencia. (S. Th. I, 44-50; q. 65-119). *4ª Op. posth. Lyon, 1621*¹³.

SECUNDA PARS

a) *Prima Secundae*

- IV. Sobre el último fin del hombre (S. Th I-II q.1-5); los actos voluntarios (q. 6-21); las pasiones (q. 22-48); los hábitos (q. 49-54); Bondad y maldad de las acciones –virtudes y pecados- (q. 55-89). *8ª Op. posth. Lyon, 1628*¹⁴.
- V. Sobre la ley (S. Th. I-II q. 90-108) y sobre la Justicia (S. Th. II-II q.57-122)¹⁵.
- VI. Sobre la Gracia y su necesidad para el hombre (S. Th. I-II q. 109-114). *1ª Op. posth. Coimbra, 1619*¹⁶.
- VII. Sobre la Gracia actual y su Auxilio (Íd.). *9ª Op. posth. Lyon, 1651*¹⁷.

aporta este dato en el cuerpo, se entiende que ese libro es uno de los trece volúmenes cuya publicación dirigió Suárez. Tomamos los datos de Descamps, *Vida, o. c.*

13 DOCTORIS FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS E SOCIETATE IESU IN REGIA CONIMBRICENSI ACADEMIA PRIMARII THEOLOGIAE PROFESSORIS EMERTI, *Partis secundae Summae Theologiae. Tomus alter; Completens tractatum secundum De opere sex dierum, Ac tertium De Anima*. Lyon, Jacobo Cardon, 1621. 2ª ed. Lugduni, Gabrielis Boiffar & Sociorum, 1635.

14 EXIMI DOCTORIS P. FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS, E SOCIETATE IESU IN ACADEMIA CONIMBRICENSI PRIMARII ATQUE EMERITII OILM PROFESSORIS, *Ad primam secundae D. Thomae tractatus quinque Theologici, Quorum I. De ultimo fine hominis, ac Beatitudine. II. De voluntario, & involuntario. III. De humanorum actuum bonitate & malitia. IV. De passionibus & habitibus. V. De vitiis, atque peccatis*. Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon, 1628. 2ª Ed: Moguntiae, Editor sumptibus Hermanii Mylii Birckmanni, 1629.

15 P. D. FRANCISCO SUAREZ GRANATENSIS É SOCIETATE IESU, SACRAE THEOLOGIAE, IN CELEBRI CONIMBRICENSI ACADEMIA PRIMARIO PROFESSORE, *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore In decem libros distributus*. Anterpiæ, Ioannem Keerbergium, 1613.

16 R. P. FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS É SOCIETATE IESU, DOCTORIS THEOLOGI, ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA SACRARUM LITTERARUM OLIM PRIMARII PROFESSORIS EMERIT, *De Divina Gratia. Pars Prima: continens ProlegomenaFex, &duos priores libros: De Necessitate Divinae Gratiae ad honesta opera*. Moguntiae: Hermanni Mylij Birckmanni, 1620. Según Descamps, a la primera edición citada en el cuerpo, la sucedería otra en Lyon al año siguiente. No obstante, sólo encontramos la aquí citada.

17 DOCT. FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS E SOCIETATE IESU IN REGIA CONIMBRICENSI ACADEMIA OILM PRIMARIJ THEOLOGIAE PROFESSORIS EMERITI, *Operis De Divina Gratia, Pars Secunda, Continens libros III-IV et V, Nimirum, DE Auxiliis Gratia in generali; De auxilio Suficiente; & De Auxilio efficaci Gratia Dei*. Editio Prima. Lugduni: Sumptibus Philippi borde, Laurentii Arnaud, & Caludii Rigaud, 1651. Siguiendo el relato de Descamps, este segundo tomo del De Gracia, en la que se halla la solución que Suárez aportó a la agria disputa teológica De auxiliis, que enfrentó directamente al jesuita Luis de Molina con el Dominico Domingo Báñez y en la cual se vieron comprometidos otros teólogos de la Compañía de Jesús, como Roberto Bellarmino y el propio Suárez, fue publicada en Lyon por Felipe Borde, Lorenzo Arnaldo y Claudio Rigaud, como puede leerse, pero sin la autorización del Superior de la Compañía. Vid. DESCAMPS, o. c., 368.

VIII. Sobre la Gracia habitual y sus efectos (Íd.). 2ª Op. posth. Coimbra, 1619.¹⁸

b) *Secunda Secundae*

IX. Fe, Esperanza y Caridad (S. Th. II-II q. 1-56 y 122-170). 5ª Op. posth. 1621, Coimbra y Lyon¹⁹.

X. Sobre la Religión: Naturaleza y preceptos (S. Th. II-II q. 171-189)²⁰.

XI. Sobre la Religión: Oración, juramento y voto (Íd.)²¹.

XII. Sobre la Religión: Obligaciones de los religiosos (Íd.). 6ª Op. posth. Lyon, 1624²².

XIII. Sobre el Religión: las religiones en general y la Compañía de Jesús en cuanto especie (Íd.). 7ª Op. posth. Lyon, 1625²³.

18 R. P. FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS É SOCIETATE IESU, DOCTORIS THEOLOGI, ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA SACRARUM LITTERARUM OLIM PRIMARII PROFESSORIS EMERIT, *De Divina Gratia. Pars Tertia: continens posteriores libros septem de habituali gratia, santificatione hominis, ac merito*. Lugduni, Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1620.

19 R. P. FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS É SOCIETATE IESU, DOCTORIS THEOLOGI, ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA SACRARUM LITTERARUM OLIM PRIMARII PROFESSORIS EMERIT, *Opus de Triplici Virtute Theologica, Fide, Spe et Charitate. In tres tractatus, pro ipsarum virtutum numero distributum*. Moguntiae, Sumptibus Hermanni Myllij Birckmanni, 1622.

20 R. P. FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS É SOCIETATE IESU, DOCTORIS THEOLOGI, ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA SACRARUM LITTERARUM PRIMARII PROFESSORIS, *Opus De virtute et Statu Religionis (Tractatus I: De natura & efficientia virtutis Religionis. II: De praeceptis affirmatiuis Religionis. III: De vitiis Religionis contrariis)* Moguntiae, Sumptibus Hermanni Myllii Birckmanni, 1609. Otras ediciones: el mismo lugar y editor en el año 1624. Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon, 1630.

21 R. P. FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS É SOCIETATE IESU, DOCTORIS THEOLOGI, ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA SACRARUM LITTERARUM PRIMARII PROFESSORIS, *Tomus Secundus: De virtute et Statu Religionis (Tractatus IV: De oratione, Devotione & horis canonicis. V: De iuramento. VI: De voto in sex libros divisus)* Moguntiae, Sumptibus Hermanni Myllii Birckmanni, 1610. Otras ediciones: el mismo lugar y editor en el año 1623. Lugduni: Sumptibus Iacobi Cardon, 1630 y nuevamente en el año 1632.

22 R. P. FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS E SOCIETATE IESU DOCTORIS THEOLOGI ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA SACRAE THEOLOGIAE PRIMARII AC EMERITII PROFESSORIS, *De virtute et statu religionis. Tomus tertius: De obligationibus quae religiosum constituunt vel ad illum disponunt*. Moguntiae, sumptibus Hermanni Myllii Birckman, excudebat Hermannus Meresius, 1625.

23 R. P. FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS E SOCIETATE IESU DOCTORIS THEOLOGI ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA SACRAE THEOLOGIAE PRIMARII AC EMERITII PROFESSORIS, *De virtute et statu religionis : tomus IV et ultimus. De obligationibus religiosorum ex Regula, Praelatione & subiectione regularis provenientibus. De Varietate religionum tam in genere, quam in specie. De religione Societatis Iesu in particular*. Moguntiae, sumptibus Hermanni Myllii Birckmanni, excudebat Hermannus Meresius, 1626

TERTIA PARS

- XIV. La Encarnación de Cristo (S. Th. III q. 1-26)²⁴.
- XV. Los Misterios de la vida de Cristo (S. Th. III q. 27-59)²⁵.
- XVI. Los Sacramentos en general: bautismo, confirmación, eucaristía, sacrificios (S. Th. III q. 60-65)²⁶.
- XVII. La Penitencia: extrema unción, purgatorio e indulgencias (Íd.)²⁷.
- XVIII. Sobre las censuras eclesiásticas y las irregularidades (Íd.)²⁸.

Hasta aquí el listado de los escritos teológicos de Suárez dedicados al comentario de la *Suma Teológica*. Los editores completan el plan de la “Opera Omnia Suareciana” añadiendo otras obras. Tres son de naturaleza teológico-moral: *Varios opúsculos teológicos*²⁹, la *Defensa de la fe Católica contra los*

24 P. FRANCISCO SUAREZ, SOCIETATE IESU, IN ACADEMIA COMPLUTENSIS SACRA THEOLOGIA PROFESSORE, *Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem Divi Thomae. Tomus primus*, Compluti, Petri Madrigalis, 1590. Lyon, 1592. Valencia, 1593. Editio Tertia. Samanticae: Ioannnem & Andre-am Renaut frates, 1595. Como puede verse el dato es erróneo: la edición de Salamanca es en realidad la cuarta. Moguntiae, Sumptibus Hermannii Mylii, 1617.

25 PATER FRANCISCO SUAREZ SOCIETATIS IESU, IN COLLEGIO EIUSEDEM SOCIETATIS ACADEMIAE COMPLUTENSIS SACRAE THEOLOGIAE COMPLUTENSIS SACRAE THEOLOGIAE PROFESSORE, *Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem Divi Thomae. Tomus Secundus: Mysteriorum vitae Christi et utriusque eius accurata disputatione ita complectens, ut & scholasticae doctrinae studiosis & Divini verbi concionatoribus usui esse possit*, Compluti, Ex Officina Ioannis Gratiani, 1592. Vid. J. Martín, o. c., 1232-1233. Otras ediciones edición, Moguntia, Arnoldi Mylij, 1604. Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon. 1608.

26 P. FRANCISCO SUAREZ, E SOCIETATE IESU, IN COLLEGIO EIUSEDEM SOCIETATIS ACADEMIS SAMANTICENSIS SACRAE THEOLOGIAE PROFESSORE, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae; tomus tertius: qui est primus De sacramentis: in quo ea continentur, quae post praefationem indicantur*, Moguntiae, Ex Officina Typographica Balthasaris Lippij, Sumptibus Hermannii Mylij, 1619

27 P. D. FRANCISCO SUAREZ GRANATENSIS É SOCIETATE IESU, SACRAE THEOLOGIAE, IN CELEBRI CONIMBICENSIS ACADEMIA, PRIMARIO PROFESSORE, *Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem Divi Thomae. Tomus Quartus: Acturatum D. Thomae ab LXXXIII, Usque ad finem; & Disputationum De virtute Poenitentia, De clauibus, De Sacramentis Poenitentia, & Extreme Unctionis, De Purgatorio, Suffragiis & indulgentiis, Expositionem complectens*, Editio Pstrema & Accurata. Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon, 1613. Edición, Moguntiae: Sumtibus Hermannii Mylii, 1642.

28 P. D. FRANCISCO SUAREZ GRANATENSIS É SOCIETATE IESU, SACRAE THEOLOGIAE, IN CELEBRI CONIMBICENSIS ACADEMIA, PRIMARIO PROFESSORE, *Disputationum De Censuris in communi, Excommunicatione, Suspensiones & Interdicto, itémque de Irregularitate. Tomus Quintus, Additus Ad Tertiam Partem D. Thomae*, Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon, 1604.

29 FRANCISCI SUAREZ GRANATENSIS E SOCIETATE IESU IN CELEBRI CONIMBRICENSIS ACADEMIA THEOLOGICA FACULTATIS PRIMARIJ PROFESSORIS, *Varia Opuscula Theologica. 1. De Concursu, motione & auxilio Dei. 2. De Scientia Dei Futurorum contingentium. 3. De auxilio efficaci. 4. De libertate divina voluntatis. 5. De reminiscencia meritorum. 5. De iustitia Dei*. Moguntiae, Sumtibus Arnoldi Mylij, 1600. Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1620.

errores de la secta Anglicana³⁰ y los *Consejos y pareceres*³¹. Finalmente, señalaron dos obras filosóficas: *Metaphysica*, en dos tomos³² (las *Disputationes Metafisicas*) y los *Comentarios a los libros lógicos de Aristóteles*, que no ha sido hallada³³.

III. CONCLUSIÓN

La relación teológica precedente, en opinión de Descamps, venía a poner de manifiesto que:

“Toda la sagrada Teología está ilustrada, explicada, comentada y disputada por el Padre Francisco Suárez y para entenderla perfecta y profundamente bastan sus libros”³⁴.

Lejos de ser la opinión de un biógrafo, consideramos que estas palabras expresaban las de la propia de la Compañía de Jesús que de este modo veía cumplido su empeño centenario por proveerse de un *Comentario a la Suma Teológica* autónomo, jesuítico.

30 P. D. FRANCISCO SUARIO GRANATENSIS É SOCIETATE IESU SACARA TEHOLOGIAE IN CELEBRI CONIMBRICENSI PRIMARIO PROFESSORE, *Defensio Fidei Catholicae et apostolicae Adversus Anglicanae sectae errores, cum Rspensione ad apologiam pro Iuramento Fidelitatis & Praefectionem monitoriam Serenissimi Iacobi Angliae Regis*,. Conimbricae, Didacum Gomez de Loureiro, 1613.

31 A pesar del plan editorial dirigido por el jesuita Baltasar Álviz, esta obra no vio la luz hasta el siglo XX: F. SUÁREZ, *Conselhos e Pareceres*, Acta Universitatis Conimbricensis, 1948-1952, vol. 3 Tomo 1: 1948. - XVII, 439 - Tomo 2: Vol. 1: 1948. - 213 - Vol. 2: 1952. - 492.

32 R. P. FRANCISCO SUAREZ É SOCIETATE IESU, *Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, tomus prior*. Cum duplici Indice: quorum prior brevem Aristotelici textus expositionem continet & loca, ubi quaestiones textum pertinentes hoc un opere disputantur, designat. Posterior verò disputationes & sectiones utriusque Tomi complectitur. Salmanticae : apud Ioannem [et] Andream Renaut fratres, 1597. *Metaphysicarum disputationum, R. P. Francisci Suarez Societatis Iesu. Tomus posterior*. Cum Indice locuplete rerum & verborum utrusque Tomi. Cui additi sunt alij duo de Quaestionibus ad Theologiam, vel Philosophiam spectantibus. Salmanticae, apud Ioannem [et] Andream Renaut fratres, 1597.

33 Tanto los biógrafos como los historiadores de la Compañía de Jesús coinciden en señalar esta obra junto a otras de naturaleza filosófica que Suárez debió escribir en su etapa de juventud como profesor de filosofía en los colegios menores de la Compañía de Castilla (colegios menores (1574-1580): magisterio de Filosofía en Colegios jesuitas de Castilla (Ávila 1574, Segovia 1575, Valladolid 1576-1580) a modo de apuntes privados de clase. Hasta dónde nosotros sabemos, sólo ha sido localizado y editado un *Comentario* de Suárez al aristotélico *De generatione et corruptione*. Cf. AA.VV., *Francisco Suárez. “Der ist der Mann”. Apéndice, Francisco Suárez: De generatione et corruptione*, Valencia, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, 2004, 451-682. Scorraille también citó una: *Metaphysica Aristotelica Iesuítica as menten Dris. Angelici interprete V. P. Fran. Suarez*. Cf. R. SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y recientes*, Barcelona, Subirana, 1917, 33.

34 Descamps, *Vida*, o. c., 360.

A DOUTRINA SUAREZIANA SOBRE A NATUREZA PAIXÕES: ANTECEDENTES MEDIEVAIS E PRENÚNCIOS DE MODERNIDADE

PAULA OLIVEIRA E SILVA
Universidade do Porto

RESUMEN

El artículo analiza la doctrina de Francisco Suárez (1548-1617) sobre las pasiones, a partir de su *De passionibus*. En la Disputación primera del tratado, Suárez discute la naturaleza de las pasiones del alma, a partir del texto de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino, I-IIae, q. 22, y revisa las distintas posturas asumidas por la Antigüedad y por los Padres sobre las pasiones. Critica la división de las pasiones hecha por Tomás de Aquino, basada en la distinción real entre los apetitos concupiscible e irascible, y toma partido por la posición tradicionalmente defendida por la escuela escotista. Sin embargo, Suárez va más allá esta controversia entre escuelas medievales: defiende que las pasiones son un apetito del impulso vital y que la literatura medica y filosófica de su tiempo es importante para comprender la naturaleza de las pasiones

Palabras clave: Francisco Suárez *De passionibus*, pasiones del alma, tomismo, escotismo, literatura médica humanista.

ABSTRACT

This paper analyzes the doctrine of Francis Suárez (1548-1617) on emotions, as it is stated in his *De passionibus*. In the first Disputation of the treatise, Suarez survey the Ancient and Patristic thesis on emotions, following the authorities quoted by Thomas Aquinas in his *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 22. He then criticizes Aquinas' doctrine of emotions which stressed the real distinction between concupiscible and irascible powers of the soul. In contrast, Suárez defends the Scotistic doctrine which states the foundation

of both powers in the same tendency of the soul for the good. This controversy seems to reprise the medieval discussion between thomistics and scotistics schools, on emotions. However, Suarez's analysis goes behind this discussion and states that emotions are the action of a vital movement of the spirit and that philosophical and medical contemporary literature might shed light on this issue.

Keywords: Francis Suarez's *De passionibus*, nature of emotions, Thomism, Scotism, humanistic medical literature.

I. INTRODUÇÃO

Se quiséssemos hoje fazer uma genealogia das paixões no Ocidente talvez começássemos por citar Platão, ou certamente Aristóteles, sendo paradigmáticos, para o tema, os dois primeiros Livros da *Retórica* do estagirita. Contudo, esta genealogia está hoje disponível na análise bastante completa realizada por Simo Knuuttila, concretamente na sua obra *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*¹. Com efeito, esta obra é considerada hoje uma referência necessária no estudo das paixões, sobretudo no que concerne a história da filosofia antiga e medieval.

Sendo assim, o nosso objectivo aqui cinge-se a seguir de perto o comentário de Suárez no seu *De passionibus*, Disputação I, secção I, a fim de verificar quais as autoridades nas quais fundamenta a sua exposição e qual a sua doutrina sobre a natureza das paixões. Tratando-se de um objectivo restrito e aparentemente pouco ambicioso, é contudo certo que tanto o referido texto de Suárez, como a sua doutrina acerca das paixões não têm sido objecto de particular atenção por parte dos estudiosos, não obstante tratar-se de uma temática assaz interessante e esclarecedora quer para o estudo da antropologia suareziana, quer para compreender como o doutor exímio dialoga com a tradição, quer ainda para identificar na sua obra elementos de modernidade.

O tratado *De passionibus* de Suárez integra-se num seu tratado mais amplo, sobre os actos humanos. Corresponde, efetivamente ao texto que resulta do seu ensino da matéria de Teologia Moral, a qual, segundo o que estabelecia ao tempo o programa de estudos da universidade de Salamanca, deveria comentar a *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino. De facto, o *De passionibus* de Suárez propõe-se comentar a *Suma de Teologia* de Aquino, I-IIa, qq. 22-48, nas quais o Angélico expõe a sua doutrina acerca das paixões da alma, reunindo as principais teorias disponíveis na tradição precedente, e fundamentando a sua própria doutrina no hilemorfismo aristotélico. Contudo, não obstante Suárez seguir de

1 S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, P.U.O., 2004.

perto o modelo externo do tratado tomista acerca das paixões, verifica-se que dele se distancia claramente em muitos aspectos e sobretudo na questão essencial acerca da natureza das paixões da alma.

As questões que estão inerentes à indagação sobre a natureza das paixões prendem-se com este conjunto de problemas: o que são, de facto, este tipo de movimentos ou afecções, designados *paixões*? São eles atos da alma? Então, por que razão se designam por paixões, dada a sua condição ativa? Acaso será porque neles se refere a passividade do corpo, que sofre os embates do mundo exterior na sua estrutura sensível? Neste caso, a alma seria passiva, com relação ao movimento do corpo. Mas se é assim, de que modo o corpo transmite à alma tais embates? É de facto a alma passiva ou activa perante as afecções externas? A resposta a estas questões configura, por um lado, uma antropologia, mormente pela posição que vier a assumir acerca do modo como se relacionam corpo e alma, matéria e espírito, no composto humano, e, por outro, uma doutrina moral, na medida em que puder definir a fronteira, para a actividade humana, entre os domínios de atividade irracional e o racional, entre o involuntário e o consentido. É por este motivo que o tratado de Suárez sobre as paixões é parte do tratado mais amplo sobre os actos humanos.

Como se trata de elaborar aqui uma arqueologia das paixões, indicando os antecedentes históricos e doutrinários da posição de Suárez, seguir-se-á o seu comentário, e será dada particular atenção às autoridades que cita e à posição que assume perante a tradição que comentada. Compreendendo a posição de Suárez perante os autores citados, identificar-se-á a sua própria doutrina e verificar-se-á que esta, negando a doutrina tomista sobre as paixões, se aproxima das doutrinas defendidas pela escola escotista. Contudo, da análise do texto de Suárez poderemos deduzir que o exímio acrescenta algo mais à disputa medieval entre escolas, tomista e escotista, sobre as paixões, concretamente ao valorizar a literatura médica do seu tempo e ao introduzir, na sua concepção da natureza das paixões, alguns elementos que aí encontra.

II. A DOUTRINA DAS PAIXÕES NOS ESTÓICOS E NOS PADRES

Na revisão historiográfica que faz das doutrinas clássicas sobre as paixões, Suárez segue de perto Tomás de Aquino, reportando-se, como o Aquinate, aos estóicos e aos Padres latinos e gregos. No que se refere às fontes estóicas acerca da natureza das paixões, a fonte do Angélico é sobretudo o *De civitate dei*, de Agostinho, quer para a definição de Cícero acerca das paixões como *perturba-*

*tionones animae*², quer para a exposição do sujeito das paixões, tomando como referencia o Livro XIV de *De civitate dei*. Suárez refere estas mesmas fontes a partir de Agostinho, mas acrescenta um abundante conjunto de referências para as fontes estoicas, citando sobretudo Cícero, no Livro IV das *Disputationes Tusculanae*, e Séneca, na Epístola 119, a Lucílio, bem com o tratado *De Ira*, a Novato, e o *De finibus*. Esta familiaridade com as fontes clássicas não é, aliás, exclusiva de Suárez, sendo uma nota característica dos comentários produzidos pelos teólogos do período da designada escolástica ibérica, denotando a clara influência do humanismo renascentista nestes autores.

Prosseguindo na esteira de Tomás de Aquino, Suárez cita a Sagrada Escritura, nomeadamente o texto de S. Paulo, na Epístola aos Romanos, 7, 35, alguns comentários bíblicos dos padres latinos, Agostinho e Jerónimo, e finalmente, os padres gregos, destacando-se a referência ao *De fide orthodoxa* de João Damasceno. De facto, o texto de *De fide orthodoxa*, II, 22 é já de si uma recompilação historiográfica das doutrinas clássicas, gregas e latinas, sobre as paixões, ao mesmo tempo que expõe uma verdadeira doutrina sobre o tema. Este texto, paradigmático para o tratamento das paixões, será ponto de referência obrigatório para os autores escolásticos medievais, tendo-se tornado um texto canónico no debate sobre a natureza das paixões.

Suárez presta particular atenção ao texto de *De fide orthodoxa* II, 22, no qual João Damasceno se refere às paixões fazendo intervir na definição o factor percepção, isto é, incorporando na definição a atividade dos sentidos internos, concretamente a imaginação e a memória. Suárez retém desta tradição o facto de as paixões da alma serem atos do apetite sensitivo, específico do ser vivo animado, situando-se, portanto, na fronteira entre o corpo material e a alma racional. Dado que nos animais ocorre a união entre corpo e alma sensitiva, a paixão dá-se, dirá Suárez, precisamente nesta realidade intermédia: é um movimento vital do espírito, que tem consequências no corpo³. Chegamos assim à primeira asserção dada por Suárez sobre a natureza das paixões:

“Todo o ato do apetite sensitivo é e chama-se paixão da alma”⁴.

2 Suárez discute a questão da natureza das paixões nas Seções I a III da Disputação I do seu *De passionibus* (F. SUÁREZ, *De actibus, qui vocantur passionibus, tum etiam de habitibus, praesertim studiosis, ac vitiosis*, in *Opera Omnia*, Editio Nova a D. M. André, iuxta editionem venetianam. Tomo IV, Paris, Ed. Vivès, 1861, 456-478. Doravante: *De passionibus* [DP], Disputatio I, Sectiones 1-3). O texto de Tomás de Aquino que lhe serve de referência é a S. Th., I-IIae, q. 22, artigos 1 a 3 (S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 22, articulus 1, 2 et 3, Madrid, BAC, 1984, 4 ed., 157-161).

3 Na introdução da Disputatio I de *De passionibus*, Suárez afirma que vai tratar *de actibus mediis, id est, de affectibus animi seu passionibus*, acrescentando que, embora pertença à Filosofia Natural o estudo delas, e os médicos as tratem abundantemente, contudo elas dizem também respeito à ciência moral (Cf. DP I [Proemio]: 455, col. 2)].

4 DP I, I, 2: “(...) omnes actus appetitus sensitivi est, et dicitur animae passio” (456, col. 1).

Este movimento vital é um ato do apetite sensível no qual influi a representação produzida pelos sentidos internos. Por isso, embora os Padres e os estoicos reclamem por vezes um sentido negativo para as paixões, sublinhando o facto de se tratar de um movimento irracional, este não é, diz Suárez, o seu sentido principal. Precisamente porque se trata de um movimento localizado ao nível do apetite sensitivo e portanto num primeiro nível de percepção no qual não há deliberação nem decisão, as paixões ou afecções da alma não têm uma imediata nem evidente conotação moral. Escreve Suárez:

“(…) não há motivo para empregar sempre o termo *paixão* em sentido negativo, pois o movimento do apetite, mesmo quando está de acordo com a razão, pode provocar alterações no corpo”⁵.

Na secção I, 3 da mesma Disputação I, Suárez esclarece as características das paixões, sempre localizando-as no apetite sensitivo: “Estas paixões não se encontram nem na potência cognoscitiva, nem na potência volitiva”, embora suponham algum grau de desejo⁶. A tese é suportada pela distinção entre a potência cognitiva, que é receptiva relativamente ao ato de conhecer, e a potência apetitiva, que apenas recebe o ato de apetecer. Suárez obtém assim a seguinte distinção: na medida em que o conhecimento supõe a potência cognoscitiva, e considerando a razão geral de potência, o conhecimento também é *paixão*. Mas em sentido próprio, o movimento que ocorre no corpo através das alterações dos humores, a que se chama propriamente *paixão*, tem a sua origem no apetite vital e não tem necessariamente relação com a apreensão, nem sequer com a sensível, como escreve: “(…) as alterações e movimentos dos humores, a partir dos quais se derivou o nome *paixões*, propriamente e *per se* têm a sua origem nos atos do apetite, e não apenas a partir da apreensão e da imaginação”⁷. Suárez considera que há uma tensão apetitiva na alma em direcção àquilo que ela apetece, e que esta tensão ocorre sem intervenção do conhecimento e da vontade, e até mesmo sem a intervenção das potências sensitivas internas. As paixões são movimentos deste tipo – *motiones et instinctus dicuntur passionibus* – e por isso se distinguem da operação das potências racionais, dado que a atividade destas últimas é espiritual. Inversamente, a atividade do apetite é material e corpórea, como afirma: “(…) os apetites são materiais e

5 DP I, I, 2: “(…) non est cur passionis nomen sempre in malam partem usurpemos, quia omnis appetitus motio, etsi rationi consuetanea sit, potest in corpore alterationem excitari, sicque dic passio” (456, c.1, in finem).

6 DP I, I, 3: “(…) has passionibus neque in potentia cognoscente, neque in appetitu rationali reperiri” (456, col. 2). Suárez refere el *De Anima*, de Aristoteles, sem indicar o lugar concreto.

7 DP I, I, 3: “Dicendum est has passionibus neque in potentia cognoscentem neque in appetitu rationale reperiri” (456, col. 1).

corpóreos. Donde se segue que propriamente e per, eles provocam um movimento e alteração no corpo”⁸.

Não obstante Suárez afirmar que está a comentar o texto da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, este seu modo de compreender e definir as paixões da alma afasta decisivamente a sua doutrina sobre as paixões daquela do Aquinate. De facto, Tomás de Aquino analisa as paixões da alma com base na concepção aristotélica do movimento dos corpos no reino da física (por conseguinte, à luz das categorias aristotélicas de actualidade e potencialidade) e aplicando esta concepção, por analogia, ao movimento dos corpos dos seres vivos.

III. SUÁREZ CONTRA AQUINO, SOBRE A NATUREZA DAS PAIXÕES

Depois de tratar a natureza e definição das paixões (*DP I, I*) e de discutir o tema da bondade ou malícia destes movimentos vitais (*DP I, II*), Suárez apresenta, na secção III, a divisão geral das paixões, distinguindo-as do apetite. É aqui que se destaca claramente de Tomás de Aquino. Fá-lo-á de dois modos: 1) negando a razão da distinção tomista entre o apetite concupiscível e irascível e 2) rejeitando a classificação das paixões proposta por Tomás de Aquino ou pelo menos atribuindo um carácter meramente funcional⁹. Por razões de brevidade, aqui apenas se resumirá a crítica de Suárez a Tomás de Aquino.

Como Suárez reconhece, a divisão das paixões, comum entre todos autores, dá-se entre as paixões do movimento concupiscível e irascível da alma. Porém, nem todos os autores expõem esta divisão segundo uma mesma razão. Tomás defende a existência de dois géneros de apetite: um que tende para o bem e um outro que tende para o bem árduo, apreendido como prejudicial. A contestação de Suárez (e dos autores que cita em sua defesa) é a propósito da definição de *bem árduo*. Suárez fixa-se no texto da *S. Th. I-IIae*, q. 25, art. 3, ad 2. Aí Tomás afirma que o bem árduo não tem razão de bem, mas de mal. Nesse caso, haveria no apetite uma apreensão de um bem prejudicial, que provocaria rejeição por parte do apetite. As paixões do apetite irascível seriam as distintas manifestações dessa rejeição. Entre estas paixões, Tomás coloca em primeiro

8 *DP I, I, 3*: “(...) advertendum est actus quosdam reperiri in voluntate, qui similes sunt illis, qui in appetitu sensitivo passiones dicuntur, ut ex dicendis constabit; differunt tamen, quia actus voluntatis sunt spirituales omnino, et absque corporali organo perficiuntur: at vero appetitus materiales sunt et corporei” (456, col. 1).

9 A classificação tomista é esta: paixões do apetite concupiscível (amor/ódio; desejo/aversão; Prazer/dor); Paixões do apetite irascível: Esperança/desespero; Coragem/temor; Ira (não tem contrário). (S. KNUUTTILA, “Medieval Theories of the Passions of the Soul”, em LAGERLUND - M. YRJÖNSUURI (ed.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Kluwer academic Publishers, Dordrecht – Boston - London, 2002, 49-83 [73]).

lugar a esperança¹⁰. Suárez dissente de Tomás particularmente no que se refere à definição de *bem árduo*: “ (...) de facto, com o termo *árduo* entende-se o *bem* de algum modo árduo (por exemplo, o que é excelente, enquanto excelente; ou o bem que se deve amar sobre todos os outros, ou o bem ausente, ou aquele que não se pode alcançar sem esforço, ou aquele cuja aquisição tem alguma razão de mal. E qualquer que seja a solução, parece absolutamente necessário que o bem concupiscível verse também sobre os bens árdus, pois todo o amor e desejo refere-se ao apetite concupiscível”¹¹.

Suárez defende que todo o apetite é *apetite de bem*. E que a percepção deste bem pode ser dupla: ou do bem que se percebe como bem apetecível, ou do bem que se percebe como bem, mas mediante um obstáculo à sua consecução. No primeiro caso, manifesta-se o apetite concupiscível, que é o movimento da alma que tende ao objeto amado; no segundo, manifesta-se o mesmo apetite concupiscível, mas ‘obstaculizado’, ou seja, através de uma dificuldade que priva do bem amado. Neste caso, o apetite concupiscível é um impulso ao bem que se quer, mas que é querido mediante a dificuldade. Escreve Suárez:

“ (...) No objecto do apetite podemos considerar duas coisas. Uma é o próprio bem apetecível e aquilo que concorre para que ele seja alcançado. Outra é aquilo que impede a consecução de tal bem, e que nos priva do bem amado; assim, o apetite na medida em que apeetece o bem, chama-se concupiscível; na medida em que se levanta contra aquilo que impede a consecução do bem, chama-se irascível”¹².

Por isso, conclui Suárez:

“Portanto, podemos explicar de outro modo os termos *irascível* e *concupiscível*, considero-os de facto não como dois apetites mas como um mesmo conceito que se pode entender de modos diversos, pois no objeto podem considerar-se

10 TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I-IIae, q. 25, art 3, resp.: “(...) sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones [na ordem da geração] irascibilis” (o. c. 174). Há paixões cujo objecto é bom e paixões cujo objecto é mau. E isso sucede nos dois apetites, irascível e concupiscível. S. Th., I-IIae, q. 23, art 1, resp.: “(...) obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum; (...) ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis” (o. c., 162).

11 DP I, III, 1: “Nam vel ardui nomine intelligitur bonum aliquod arduum, scilicet excellens, ut excellens: vel bonum absens, vel quod non sine labore comparari potest aut cuius acquisitio habet aliquam rationem mali: at quidquid horum significetur, necessarium omnino videtur concupiscibilem in bonis etiam ardui versari, omnis enim amor et desiderium ad concupiscibilem spectat” (458, col. 2).

12 DP I, III, 1: “(...) in objecto enim appetitus duo considerari possunt. Primum ipsum bonum appetibile, et quae ad illud consequendum per se conferunt: alterum est id quod impedit talis boni consecutionem, et bono nos privat amato: appetitus ergo quatenus bonum appetit concupiscibilis dicitur, quatenus vero insurgit in eum, qui huiusmodi bonum impedit, ut suum bonum tueatur, irascibilis dicitur” (458, col. 2).

dois apetites. Primeiro, o proprio bem apetecível, e o que *per se* opõe a que ele seja alcançado; este último é o que impede a consecução de tal bem e nos priva do amado [do objeto amado]. Portanto, o apetite enquanto apetite do bem diz-se concupiscível; e enquanto se funda naquilo que impede um tal tipo de bem, para defender o seu bem, diz-se irascível”¹³.

Basicamente, a posição de Suárez com relação ao movimento que define as paixões é a de que não existe distinção real entre o apetite concupiscível e irascível. Trata-se de um mesmo movimento para o bem amado que, ou se realiza facilmente, caso em que sucede juntamente com o prazer, ou se realiza dificilmente, caso em que ocorre acompanhado pela dor. Por isso, Suárez considera que todas as distintas taxonomias das paixões, que analisará ao longo das demais seções desta Disputação I do tratado *De passionibus*, são, até certo ponto apenas instrumentais, pois dependem da perspectiva sob a qual se considere o movimento apetitivo¹⁴.

IV. CONCLUSÃO: DISCUSSÃO MEDIEVAL OU PRENÚNCIO DE MODERNIDADE?

A dissensão de Suárez com relação à doutrina tomista sobre a natureza e divisão das paixões tem os seus antecedentes históricos e doutrinários na dissensão entre a escola escotista e a tomista sobre o mesmo assunto. No texto da Disputação I, Seções I a III do seu *De passionibus*, Suárez faz memória desses dois itinerários de escola. Contra a doutrina tomista da distinção real entre os apetites concupiscível e irascível, que tem como consequências, entre outras, o facto de colocar a virtude da esperança entre o apetite irascível, Suárez reporta uma outra tradição, que remonta a Alberto Magno, e é seguida por Escoto e Gabriel Biel: o impulso a partir do qual se geram as paixões é apenas um e o mesmo, o apetite do bem, e a esperança não é mais do que o apetite do bem quando confrontado com o obstáculo à sua consecução. É nesta tradição que Suárez claramente se filia. Ora, esta é uma discussão que nasce na escolástica medieval e se prolonga pela baixa idade média, até desembocar na escolástica barroca, de que o *De passionibus* de Suárez é afinal um expoente.

13 DP I, III, 3: “Aliter ergo possumus rationes nominum irascibilis et concupiscibilis explicare, opinor enim non duos appetitus, sed eundem diverso modo conceptum significari, in objecto enim appetitus duo considerari possunt. Primum ipsum bonum appetibile, et quae ad illud consequendum per se conferunt: alterum est id, quod impedit talis boni consecutionem, et bono nos privat amato: appetitus ergo quatenus bonum appetit concupiscibilis dicitur, quatenus vero insurgit in eum, qui huiusmodi bonum impedit, ut suum bonum tueatur, irascibilis dicitur” (458, col.2).

14 Na sua própria classificação Suárez propõe reduzir as paixões a seis: amor, desejo, deleite; ódio, temor e tristeza (Cf. DP I, XII, 2, 475, col. 1).

Aparentemente, o que está em causa no *De passionibus* de Suárez, é a definição do lugar das paixões no contexto dos atos humanos com vista quer à valoração moral destes, quer à sua integração na dinâmica da conquista da perfeição cristã, mediante o exercício das virtudes teológicas, entre as quais se conta a esperança. Estes são sem dúvida os objectivos de Suárez, ao redigir este seu tratado. Porém, há neste mesmo texto um conjunto de elementos que denotam ao menos duas características da posição suareziana no que diz respeito à doutrina das paixões da alma. Os elementos de novidade face à discussão escolástica que este texto de Suárez denota são as referências e encómios às obras de filósofos e médicos humanistas. Neste âmbito, Suárez refere explicitamente o *De anima* de Luis Vives sobre a alma, e alguns textos da literatura de médica, concretamente as obra de Galeno *De symptomatum causis liber três* e *Galení de affectorum locorum notitia libri sex*¹⁵, e aos escritos de Gerónimo Frascatus (1478-1553), nomeadamente ao *De Sympathia et antipathia rerum, liber unus*¹⁶.

Destas referências, é lícito concluir os seguintes aspectos sobre a doutrina suareziana das paixões. Por um lado, a consciência clara que Suarez tem de quão inadequada é a proposta tomista sobre as paixões da alma para compreender este fenómeno humano e para dar conta da sua articulação em sede de moralidade. Por outro, a convicção de Suárez acerca do contributo válido que a ciência médica pode prestar ao esclarecimento quer da natureza do corpo humano e dos seus movimentos, quer do modo como o corpo e a alma se relacionam. Estes são factores que, não obstante necessitarem de uma mais profusa exploração para podermos afirmar até que ponto Suárez os integra na sua doutrina moral e na sua antropologia, aproximam a posição do doutor

15 Segundo Donald CAMPBELL, *Arabian Medecine and its influence on the Midlle Ages*, Vol. II, Trubner's Oriental (reed., da edição de 1926 Routledge, 2001, 62; e 77, onde é publicado um catálogo das traduções latinas impressas da obra de Galeno), a obra *Galení de affectorum locorum notitia libri sex*, foi editada em tradução Latina, em Veneza, em 1510, e reeditada sucessivamente [(Paris, 1513; Paris, 1520; Paris, 1539; Veneza (só livros 1 a 3: 1557), Lyon, 1562]. É possível que, dada a precisão com que a cita, indicando o capítulo exacto Suarez a tenha consultado directamente. O mesmo sucede com a outra obra de Galeno, citada por Suárez: *De symptomatum causis liber tres*. A primeira edição é dada em Londres, 1524, seguida de uma edição em Paris, 1528 e de uma edição em Veneza, 1548.

16 Suárez refere-se ao Livro II, capítulo sobre a intelecção, a meio. A obra teve uma primeira edição, póstuma, em Lyon, 1554, (Apud Ioan. Tornesium et Guil. Gazeium) onde se publica também o *De contagione et contagiosis morbus et eorum curatione liber tres*. Mas o livro II do *De sympathia* não existe. Trata-se de um único livro. Em todo o caso, em *De Sympathia* existe o capítulo que Suárez refere: é o capítulo 13, *De Sympathiis animae cognitricis*. Por isso, aqui fica a dúvida também sobre se Suárez terá manuseado directamente a obra. O texto de Frascato diz o seguinte: "(...) est igitur anima quoddammodo una natura, quodammodo non una. Una quidem quatenus membrum simpliciter mixtum est, cuius est forma: ac talis quidem unius factiva est, aut plurimum ad unum; non una autem est quatenus cognoscens. Sic enim cum ad diversis movetur, diversa enim sit, aut saltem non eodem modo se habet" (o. c., 80).

exímio face à natureza das paixões da alma da atitude fisicista que os filósofos da modernidade virão a ter perante a natureza humana. As paixões são atos de um impulso vital do espírito animal e como tal escapam à volição e à cognição humanas. Elas podem por isso ser explicadas de modo muito mais profícuo pelos fisicistas do que pelos teólogos morais, estes devendo integrar os dados obtidos pelas ciências médicas na sua concepção da moralidade dos atos humanos. É certo que Suárez não o afirma deste modo chão, mas é igualmente patente que a sua posição ante a natureza das paixões, o modo como as caracteriza e a posição que assume face ao contributo que a ciência médica aporta para o conhecimento desses movimentos do apetite vital, o colocam em linha com a atitude que a modernidade virá a adotar ante o conhecimento da natureza humana.

ENTRE LA TRANSFIGURACIÓN Y LA FÍSICA DE LAS PASIONES (1616-1649)

JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Se ofrecen dos modelos de discurso que sobre las pasiones y las virtudes efectuarán en la primera mitad del siglo XVII, como encrucijada del camino, por una parte, Francisco de Sales (1576-1622) y su *Traicté de l'amour de Dieu* (1616), y por otra Descartes (1596-1650), *Les passions de l'ame* (1649), ante el horizonte nuevo de experiencia a la cual es llevada la época moderna en estos comienzos de siglo. Se trata con ello de mostrar el tránsito que va de la transfiguración de las pasiones a la física de las mismas, en lo que será la filosofía moderna.

El primero es un discurso fundado en la preeminencia de la fe y en su vivencia plena, aspirando a modelar al ser humano desde ella y apeteciendo su transfiguración desde, en definitiva, el amor de Dios, siendo la caridad la reina de todas las virtudes.

El segundo será el discurso ilustrado de Descartes, que rompe con el modelo anterior, ofreciendo una descripción física del hombre y de las pasiones y virtudes, situándose en una perspectiva deísta y aspirando a ordenar el mundo bajo la hegemonía de las monarquías o poderes autónomos establecidos, y proponiendo el cultivo de unas virtudes, que tienen su expresión máxima en la virtud de la generosidad.

Palabras clave: Pasiones, virtudes, amor de Dios, caridad, generosidad, Descartes, Francisco de Sales, San Agustín, estoicismo, Justo Lipsio, filosofía moderna, transfiguración, escolástica, discurso, Universidad de Salamanca.

ABSTRACT

The aim of this essay is to present two discourse models on the passions and the virtues: *Traicté de l'amour de Dieu* (1616) by St. Francis de Sales (1576-1622), and *Les passions de l'ame* (1649) by Descartes (1596-1650). The treatises present the transition from the transfiguration of the passions to their physical actuality within the context of what would become modern philosophy.

The first treatise deals with a discourse grounded on the pre-eminence of faith and the act of living it fully, thus aspiring to model mankind after it in a way that will make them desire the transfiguration of the passions through the love of God and charity, which is the queen of all virtues.

The second treatise is the enlightened discourse by Descartes, which breaks away from De Sales's. Here, Descartes presents a physical description of man, the passions and the virtues from a deistical standpoint. He wishes for a world order that exists under the hegemony of monarchies or other established form of autonomous power. Also, he proposes to encourage the practice of the virtues that will find their uttermost in generosity.

Key words: Passions, virtues, love of God, charity, generosity, Descartes, Francis de Sales, St Augustine, Stoicism, Justus Lipsius, Modern philosophy, transfiguration, scholasticism, discourse, University of Salamanca.

INTRODUCCIÓN

1. PERSPECTIVA

Se pretende en esta exposición ofrecer los dos modelos de discurso que sobre las pasiones y las virtudes efectuarán en la primera mitad del siglo XVII, como encrucijada del camino, por una parte, Francisco de Sales (Thorens, Saboya 1576-Lyon 1622) y por otra, Descartes (1596-1650), ante el horizonte nuevo de experiencia a la cual es llevada la época moderna en estos comienzos de siglo.

El primero será un discurso fundado en la preeminencia de la fe y en su vivencia plena, aspirando a modelar al ser humano desde ella y apeteciendo su transfiguración desde, en definitiva, el amor de Dios. Y esto, en el marco de una configuración de orden del mundo como comunidad cristiana y con una primacía de la Iglesia sobre los poderes temporales. Era en definitiva el discurso venerable que había configurado la cristiandad.

El segundo será el discurso del ilustrado Descartes, que rompe con el modelo anterior, ofreciendo una descripción física del hombre y de las pasiones y virtudes, situándose en una perspectiva deísta y aspirando a ordenar el mundo bajo la hegemonía de las monarquías o poderes autónomos establecidos, y pro-

poniendo el cultivo de unas virtudes, que tienen su expresión máxima en la virtud de la generosidad. Esta virtud encarnaba el compendio de todas las virtudes humanas, y era muy necesaria para posibilitar el mundo como *regnum hominis*, mundo de hombres sabios, generosos y felices regidos por unos monarcas, también, sabios, generosos y felices.

Así el discurso de Descartes será el discurso que la razón construye de las virtudes y pasiones desde la fortaleza de su propia debilidad y límites, esto es, marca el tránsito que irá de la transfiguración anterior a la física de las pasiones en lo que será la filosofía del barroco, en la primera mitad del siglo XVII, y los caminos que se abrían a la modernidad.

Esta presentación se halla acotada entre 1616-1649 como fechas orientativas que pueden servir para hacer ver el giro que lentamente se va produciendo en la fragmentación de un discurso de los saberes y de un horizonte de historia y sentido, y por tanto también de las pasiones y virtudes, y por la aparición progresiva de discursos nuevos que pretende ordenar y construir nuevas teorías de mundo, de pasiones y de virtudes en horizontes diversos de historia y de significado.

Se ha elegido la fecha de 1616, porque en este año se publicaba el *Traicté de l'amour de Dieu*¹ (*Tratado del amor de Dios*), de Francisco de Sales (Thorens, Saboya 1576-Lyon 1622), como obra que venía a completar y enriquecer la que había publicado, también en Lyon, en 1609, *Introduction a la vie devote*²

1 FRANÇOIS DE SALES, *Traicté de l'amour de Dieu*, par François de Sales evesque de Geneve, A Lyon, chez Pierre Rigaud. M.DC.XVI (A Lyon, de l'imprimerie d'Amy de Pollier. M.DC.XVI); Id., *Traicté de l'amour de Dieu*, par François de Sales evesque de Geneve, A Lyon, chez Pierre Rigaud. M.DC.XVII (A Lyon, de l'imprimerie d'Amy de Pollier. M.DC.XVI); Id., *Traicté de l'amour de Dieu*, par François de Sales evesque de Geneve, A Lyon, chez Pierre Rigaud, 1618. A modo de ejemplo de lo que ocurrió nada más salir la primera edición de Lyon. Id., *Oeuvres de Saint François de Sales. Tome IV, Traitté de l'amour de Dieu*. vol. I, Éd. complète d'après les autographes et les éditions originales enrichie de nombreuses pièces inédites dédiée a N.S.P. le Pape Leon XIII. Annecy: Impr. J. Niérat, 1894, 369 p.; *Oeuvres de Saint François de Sales. Tome IV, Traitté de l'amour de Dieu*. vol. II, Éd. complète d'après les autographes et les éditions originales enrichie de nombreuses pièces inédites dédiée a N.S. le Pape Leon XIII. Annecy: Impr. J. Niérat, 1894, 510 p.

2 FRANÇOIS DE SALES, *Introduction a la vie devote*, par François de Sales, Evesque et Prelat de Geneve. A Lyon, chez Pierre Rigaud, rue Merciere, au coing du rue Ferrandiere, à l'Horloge, 1609. Avec approbation des Docteurs, et Privilige du Roy; *Introduction a la vie devote*, par François de Sales, Evesque de Geneve. Troiesime edition, en laquelle le tiut a esté reveu, corrigé et augmenté par l'Auteur. A Lyon, chez Pierre Rigaud, rue Merciere, au coing du rue Ferrandiere, à l'Horloge, 1610. Avec approbation des Docteurs, et Privilige du Roy; *Introduction à la vie devote*, par François de Sales,... Dernière édition en laquelle le tout a esté reveu, corrigé et augmenté par l'auteur, Arras, Gilles Baudoin, 1610; *Introduction à la vie devote*, par François de Sales,... Dernière édition, en laquelle le tout a esté reveu, corrigé et augmenté par l'auteur, Douay, impr. de B. Bellère, 1612. In-12, 472 p.; *Introduction à la vie devote*, par François de Sales,... 3e édition, en laquelle le tout a esté reveu, corrigé et augmenté de six chapitres, Jouxte la coppie imprimée à Bordeaux, par S. Milange, 1613; *Introduction à la vie devote... Dernière édition reveuë par l'auteur... et corrigée de nouveau... augmentée de*

(*Introducción a la vida devota*). Eran dos obras que sabían transfigurar las pasiones, las virtudes y la realidad toda, y que han llegado a cautivar, ya que en el discurrir del tiempo la primera ha merecido más de mil ediciones y la segunda ha superado las mil quinientas, con traducciones ambas a muy diversas lenguas desde sus comienzos³.

Y era el *Traicté de l'amour de Dieu* una obra que, por sorprendente que parezca, se va a hacer presente en doce ocasiones en la otra que sirve para delimitar de alguna manera esta exposición, y que nos sitúa en la perspectiva del giro a la consideración física de las pasiones que en nuevo discurso comenzará a constatar. Me refiero a *Les passions de l'ame* (1649) de René Descartes⁴.

la manière pour dire dévotement le chapelet et de bien servir la Vierge Marie, Paris, T. Pépingué, 1614; *Introduction a la vie devote, par François de Sales, Evêque de Geneve. Dernière Edition, revuë, corrigee et augmentee par l'Auteur*. A Lyon, chez Pierre Rigaud, rue Merciere, à l'enseigne de la Fortune, 1616. Avec approbation des Docteurs; *Introduction a la vie devote, par François de Sales, Evêque de Geneve. Dernière Edition, revue, corrigée et augmentée par l'Auteur, durant ses predications à Paris*. A Paris, chez Joseph Cottureau, rue saint Jacques à la Prudence, 1619. Avec Approbation des Docteurs; *Introduction à la vie devote, par François de Sales,...* Dernière édition. Le tout reveu, corrigé et augmenté d'un traicté intitulé: Advertissement aux confesseurs, par le mesme auteur, Rouen, J. Hollant, 1627; *Introduction à la vie devote, par François de Sales,...* Dernière édition reveue, corrigée et augmentée par le mesme auteur, Paris, M. Henault, 1628... *Introduction à la vie devote, du bienheureux François de Sales,...* Dernière édition reveue et corrigée par l'auteur avant son decez, et augmentée de la manière pour dire dévotement le chapelet et de bien servir la Vierge Marie, Paris, G. Clopejau, 1640. FRANCISCO DE SALES, *Oeuvres de Saint François de Sales. Tome III, Introduction a la vie devote*, Éd. complète d'après les autographes et les éditions originales enrichie de nombreuses pièces inédites dédiée a N. S. P. le Pape Léon XIII. Annecy, Imprimerie J. Niérat, 1893.

3 FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, edición preparada por las Religiosas de la Visitación de Santa María del Primer Monasterio de de Madrid; presentación y notas del P. André Ravier, S.I., traducción del P. Francisco de la Hoz, Madrid, BAC, 1995. Sigo esta edición; ID., *Obras selectas*, preparadas sobre la edición típica de las "Obras completas" de Annecy por el P. Francisco de la Hoz, S. D. B., Madrid, la Editorial Católica, 1953, 2 vols. Vol. I: Introducción a la vida devota; Sermones escogidos; Conversaciones espirituales; Alocución al Cabildo catedral de Ginebra. Vol. II: Tratado del amor de Dios; Constituciones y directorio espiritual; Fragmentos del epistolario; Ramillete de cartas enteras. FRANCISCO DE QUEVEDO, "Introducción a la vida devota", *Obras completas*, Tomo I: Obras en Prosa. Estudio preliminar, edición y notas de Felicidad Buendía, Madrid, Aguilar, (6ª, 2ª impr.) 1974. Tengo en cuenta esta traducción de Francisco de Quevedo de la "Introducción a la vida devota, compuesta por el bienaventurado Francisco de Sales, príncipe y obispo de Colonia de los Alóbroges, traducida por Don Francisco de Quevedo Villegas, Caballero del Hábito de Santiago y Señor de la Villa de Juan Abad", Madrid, en la Imprenta Real, 1634", 1740-1906. FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, traducción de Don Francisco de Quevedo; edición preparada por Lamberto de Echeverría, Madrid, BAC, (1ª) 1982; (2ª) 1988. ID., *Obras selectas*, texto preparado por Eugenio Alburquerque Frutos, SDB, sobre la edición típica de las "Obras completas" de Annecy, Madrid, BAC, (2ª) 2010, vol. I: Introducción a la vida devota; Sermones escogidos; Conversaciones espirituales. Sigo esta última edición.

4 R. DESCARTES, *Les passions de l'ame*. A Paris, Chez Henry Le Gras au troissème Pilier de la grand' Salle du Palais, à L. couronnée. 1649. ID., *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Nouvelle Présentation, en co-édition avec Le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1973-78, 12 vols., y en dichas obras, *Les passions de*

Y esto se debería complementar⁵ con otra obra, también de 1649, *Philosophia Vniversa*⁶ de Thomas Compton Carleton (Cambridgeshire 1591-Liège 1666), que alertaba sobre los caminos preocupantes que había abierto Descartes, y que conocía por las ediciones de *Meditationes de Prima Philosophia*, cuya edición de 1642 sigue⁷, y por los *Principia Philosophiae*⁸ de 1644, y que en 1653 desde la perspectiva de la filosofía moral y propuesta de hombre cristiano publicaría su *Prometheus christianus*⁹.

l'ame, vol. XI (1974), 291-497. ID., *Las pasiones del alma*. Estudio preliminar y notas de José Antonio Martínez Martínez. Traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué, Madrid, Editorial Tecnos, 1997. Las obras de Descartes se citan por esta edición de Adam-Tannery (AT) según los criterios habituales y por la traducción castellana indicada de *Las pasiones del alma*, que traduce la de Adam-Tannery. R. DESCARTES, *Passiones animae per Renatum Des Cartes*, Gallicè ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam Latina civitate donatae ab H.D.M. I.V.L., Amstelodami, apud Ludovicum & Daniele Elzevirios, 1664 (y, Amstelodami, ex Typographia Blaviana, sumptibus societatis, 1692). Para las cartas a Isabel de Bohemia, AT, IV; y a Cristina de Suecia, AT, V. R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, traducción de María Teresa Gallego Urrutia, introducción Mateu Cabot, Barcelona, Alba Editorial, 1999, daré la traducción castellana por esta edición cuando se precise. *Principia Philosophiae*, AT, VIII-1; *Principes de la Philosophie*, AT, VIII-2. ID., *Los principios de la filosofía*, introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza Editorial, 1995, igualmente citaré por esta edición. Las referencias de Descartes a la obra de Francisco de Sales, según lo constata José Antonio Martínez Martínez en la edición antes indicada de *Las pasiones del alma*, las recoge en las páginas 95, 135, 153, 155, 212, 237 (notas 14 y 15), 238 (nota 16), 241 (nota 20) y 278. Cf. E. FERNÁNDEZ, “Defensa de las pasiones en autores precartesianos”, en A. DOMÍNGUEZ (ed.), *Vida, razón y pasión en grandes filósofos*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2002. F. GONZÁLEZ ROMERO, “Dios en la ética cartesiana. La devoción en la teoría de las pasiones”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 13 (2008), 71-90.

5 Lo señalo y lo dejo para otra ocasión, animando a los investigadores a estudiarlo y tenerlo en cuenta.

6 THOMAS COMPTON CARLETON, *Philosophia Vniversa*, Serenissimo Principi, Maximiliano Com. Pal. Rheni, Vtriusque, Bau. Duc. S. R. I. Archidapifero Electori Dicata. Munificentiae Bavaricae. Auctore R. P. Thoma Comptono Cantabrigiensi Soc. Jesu. In Colleg. Angl. Leod. Sac. Teolog. Professore, Antverpiae, Apud Iacobum Meursium, 1649. Cito por UP. ID., *Introductio ad uniuersam Aristotelis Logicam*. / Auctore R.P. Thoma Comptono, è Societate Iesu, En Salamanca, en la imprenta de Melchor Estevez, enfrente de la calle Nueva, [entre 1657 y 1676]. ID., *Disputationes in uniuersam Aristotelis Logicam*, Salmanticae, apud Mariam Estevez, typog. Univers., Salmanticae, ex officina Eugenij Antonij Garcia, 1717, vendese en la portería del Colegio Real de la Compañía de Jesus, 1716. ID., *Disputationes in tres libros Aristotelis De anima*. Auctore R.P. Thoma Comptono, è Societate Iesu, Salmanticae, ex officina Eugenij Antonij Garcia, vendese en la portería del Colegio Real de la Compañía de Jesus, 1717. ID., *Disputationes physicae ubi etiam de generatione et corruptione*. Authore R.P. Thoma Comptono, Societatis Iesu, Salmanticae, apud Melchiorum Estevez, vendese en la portería del Colegio Real de la Compañía de Jesus, 1716.

7 UP, 246-47; 250-51. Concretamente, refiriéndose a Descartes, Compton dirá: “In secundo tamen hoc eius libello Amstelodami anno 1642”, UP, 246. *Meditationes de Prima Philosophia*, AT, VII.

8 UP, 238; 371; 402; 486. Cf. R. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, AT, VIII-1.

9 THOMAS COMPTON CARLETON, *Prometheus christianus seu liber moralium in quo philosophiae moralis finis et scopus aperitur. Simula media quibus homine formando in hominem utitur declarantur: ex antiquorum Philosophorum monumentis deducta*. Auctore R.P. Thomas Compton Carleton, Cantabrigiensi, Societatis Iesu, In Collegio Anglorum Leod. Sacrae Theologiae Professore, Antuerpiae. Apud Iacobum Meursium, M,DC.LII.

2. PROPÓSITO Y PARTES

Y esto es lo que me propongo en este estudio.

Ofrecer dos modelos en los límites del horizonte de dos mundos que se separaban, sin retorno, en una andadura de mundos diversos que se iniciaba y que llega hasta nosotros, pero como una experiencia de existencia compartida en concordia tal como a cada uno le cabía soñar.

Modelos que como opciones de la libertad, y en un afán de superar también el escepticismo, aparecían reflexionando a partir de la experiencia del estoicismo, que como filosofía renovada, se presentaba con promesas de concordia racional y de salvación mundana, y ante la cual cabía la transfiguración o una descripción de la misma. Y es por ello que me tendré que referir a esta experiencia fundante de la filosofía moderna y de los modelos posibles que se van a ofrecer.

Y sin olvidar la nueva filosofía que volcada en la existencia se cultivaba en las Escuelas Mayores y en las Menores, esto es, la que se elaboraba en las Universidades. Esa que todavía se llamaba, aunque nos cueste comprender el alcance del propio término (por la deformación metodológica sufrida), escolástica, y me estoy refiriendo principalmente a la que aparecía como escuela jesuítica, y en concreto a la de Francisco Suárez y sus *Disputationes Metaphysicae*, y que apuraba los límites de lo finito para escalar desde la libertad los de lo divino.

Y como no podía faltar, teniendo en cuenta o yendo más allá de las nuevas exigencias del método científico y de las cautelas a tomar en todo buen hacer filosófico científico.

Es en este punto donde se sitúa mi propósito y exposición.

Ésta se halla dividida en tres partes principales, tras la breve introducción que acabo de exponer. La primera parte muestra el horizonte nuevo de experiencia que se extiende por Europa, es el resurgir del estoicismo y la búsqueda de concordia en la existencia, y la he titulado, *Búsqueda de concordia y el resurgir del estoicismo en Europa*. La segunda se centra en la propuesta del método que ofrece Francisco de Sales para la transfiguración del estoicismo, de la existencia y de las pasiones, *Francisco de Sales (1567-1622): Un método para la transfiguración de las pasiones y reino de Dios*. Y la tercera a modo de conclusión presenta lo que Descartes obligadamente estaba llamado a hacer desde sus presupuestos metodológicos en el tratamiento de las pasiones, una consideración física de las pasiones, es lo que he denominado, *Descartes (1595-1650): física de las pasiones y reino del hombre*. Y se cierra este estudio con una breve conclusión.

I. BÚSQUEDA DE LA CONCORDIA Y EL RESURGIR DEL ESTOICISMO EN EUROPA

1. ANTE UN MUNDO NUEVO

Con la recuperación de la antigüedad clásica en el Renacimiento y el descubrimiento del Nuevo Mundo y de sus gentes, la reflexión sobre el tema de la dignidad del hombre va a pasar a primer plano de la actualidad. La Universidad de Salamanca no iba a ser ajena a esta problemática y perspectivas nuevas que se ofrecían. Se trataba de repensar al hombre, que se descubría con otros modelos de racionalidad y cultura.

Ya Francisco de Vitoria (1483-1546) en sus comentarios a la *Suma Teológica*¹⁰ de Santo Tomás supo apostar por la existencia frente a la esencia y en sus relecciones¹¹ se hizo eco de estas sensibilidades, entre otras, en la *De indis prior* (1539), *De la templanza* (1537) y *Del homicidio* (1529), al igual, que desde otra perspectiva lo había hecho Pérez de Oliva (1494-1531) en su *Diálogo de la dignidad del hombre* (1528). El encuentro en la existencia sería el común denominador humano para repensar la dignidad de éste. Y situándonos a mediados de siglo Melchor Cano (1509-1560) nos ofrecerá, *La victoria de sí mismo*¹² (1550), tocada de una profunda reflexión sobre el ser humano y la modelación de éste por el triunfo de las virtudes.

Con la progresiva presencia y resurgir del estoicismo a partir de la década de los años 70 de este siglo XVI el tema de la existencia y de las pasiones va a comenzar a merecer una atención especial e importante por parte de los autores que conforman la Escuela de Salamanca, ya sean dominicos, franciscanos o jesuitas¹³.

10 F. VITORIA, "Comentarios a la Primera Parte de Santo Tomás (1539), I q3 a la q5", en S. ORREGO, *La actualidad del ser en la "Primera Escuela" de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona, Euns, 2004. Cf. también las obras de M. A. PENA, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2008; ID., *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, BAC, 2009. V. MUÑOZ, *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, Madrid, Instituto Francisco Suárez del CSIC, 1980.

11 F. VITORIA, *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión castellana... por el padre Teófilo Urdánoz, Madrid, BAC, 1960. FUERTES, J. L., "Relatos sobre el hombre en torno al *De indis prior* de Francisco de Vitoria", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXX (2003), 371-384.

12 MELCHOR CANO, DOMINGO DE SOTO, JUAN DE LA CRUZ, *De la Orden de Predicadores, Tratados espirituales: La victoria de sí mismo. Tratado del amor de Dios. Diálogo sobre la necesidad y provecho de la oración vocal*, Estudio preliminar y edición preparada por Vicente Beltrán de Heredia O.P., Madrid, BAC, 1962.

13 J. L. FUERTES, "Experiencia de la finitud y trascendencia en Domingo Báñez", en C. GONZÁLEZ-AYESTA (ed.), *El alma humana: Esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 37-76.

Ahí estaba el estoicismo en sus textos que recorrían las librerías, las aulas, las tertulias y que se filtraba en las obras que se publicaban en España, Francia, Países Bajos, Alemania o Inglaterra.

Y aquí estaba en Salamanca¹⁴, en el centro intelectual de la Monarquía hispánica y del Orbe católico que se pretendía.

14 En la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca se hallan las siguientes ediciones anteriores a 1600: Simplicio, *Sympliciou Exegesis eis to tou Epiktetou Encheiridion*. Venetiis: per Ioan. Antonium & fratres de Sabio, 1528, mensis Iulij, signatura BG/35151(2). EPICTETO, *Epiktetou Encheiridion*. = *Idem Latinè, / Angelo Politiano interprete*. Basileae: apud Andream Cratandum, 1531, signatura BG/34950. Libro del Colegio Trilingüe de Salamanca según aparece manuscrito en la portada del propio libro. ARRIANO FLAVIO, *Arrianou Epiktetos = Arriani Epictetus*. Venetiis: in aedibus Bartholomaei Zanetti Casterzagensis: aere uero, & diligentia Ioannis Francisci Trincauli, 1535, mense Septembri, signatura BG/33980. Aparece manuscrito en la portada: “Es de el Colegio Trilingüe”. SIMPLICIO, *Simplicij philosophi grauissimi Commentarius in Enchiridion Epicteti philosophi stoici: quo vniuersa hominum vita instituitur & libertatis recuperande via monstratur / Angelo Caninio Anglariensi interprete; nunc primum in lucem accuratè editus. Simplicij philosophi grauissimi Commentarius in Enchiridion Epicteti philosophi stoici: quo vniuersa hominum vita instituitur & libertatis recuperande via monstratur / Angelo Caninio Anglariensi interprete; nunc primum in lucem accuratè editus*, Venetijs: apud Hieronymum Scotum, 1546 tres ejemplares, signaturas, BG/3861(1), BG/37083, BG/38017(1). El primero pertenecía al Colegio de la Compañía. ARRIANO FLAVIO, *Arriani Nicomediensis De Epicteti philosophi, praeceptoris sui, dissertationibus libri IIII, saluberrimis ac philosophica granitate egregie conditis, praeceptis atq[ue] sententijs referti, nuncq[ue] primum in lucem editi; / Iacobo Scheggio ... interprete; accessit Epicteti enchiridion, Angelo Politiano interprete ...*. Basileae: per Ioannem Oporinum, 1554, signatura BG/37216. ARRIANO FLAVIO, *Epiktetou Encheiridion. Arrianou Peri tou Epiktetou biblia tesara = Epicteti philosophi Enchiridion. Arriani De dictis Epicteti libri quatuor; : multo accuratius quam antea emendati & excusi.; additus est in vtrunque opus rerum memorabilium copiosissimus index*. Salmanticae: apud Ioannem Canouam, 1555. Existen 4 ejemplares de esta edición de 1555, signaturas BG/37437(1) (pertenecía al Colegio de la Compañía de Jesús), BG/37461, BG/59645 y BG/55493. EPICTETO, *Epicteti stoici philosophi Encheiridion. Item, Cebetis Thebani Tabula de vita humana prudenter instituenda. Accessere, Simplicij in eundem Epicteti libellum doctissima Scholia. Arriani commentariorum de Epicteti disputationibus libri quatuor. Item, nonnulla alia eiusdem argumenti, in studiosorum gratiam. Omnia Hieronymo Wolfio interprete, cum eiusdem annotationibus; cum locuplete rerum ac verborum in singulis memorabilium indice*. Coloniae: in officina Birckmannica, sumtibus Arnoldi Mylij, 1595, 3 vols., signatura BG/ 37340. El primer intento de traducir el Enchiridion al latín lo llevó a cabo el humanista boloñés Peretti en 1453, sin embargo sería la de Angelo Poliziano, en 1497, la que marcaría su difusión y comentario a través de la imprenta. Así aparecerían las ediciones de Estrasburgo 1516, *Enchiridion ab Angelo Politiano interpretatum*, Argentorati 1516; Venecia 1528; Nuremberg 1529; Basilea 1531; París 1540, 1545, 1566 y 1567. Para una referencia completa de estas ediciones, cf. J. E. D’ANGERS, “Le renouveau du stoïcisme au XVIe et XVIIe siècle”, en *Association Guillaume Budé. VIIe Congrès, Aix-en-Provence, 1-6 Avril, 1963. Actes du Congrès*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, 129. En España aparecería el *Enchiridion*, texto griego con versión latina en 1555, *Epicteti Philosophi Enchiridion. Arriani de dictis Epicteti libri quatuor, multo accuratius quam antea emendatis et excusi*, Salamanca, Apud Ioannem Canovam, 1555. Y en 1600 aparecería, también en Salamanca, la traducción de Francisco Sánchez de las Brozas, *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridió. Traduzido de Griego. Por el Maestro Francisco Sánchez, catedrático de Retórica i Griego en la Universidad de Salamanca*, Salamanca, En casa de Pedro Lasso, Año 1600. En Francia las primeras traducciones al francés fueron la de ANTOINE DU MOULIN, *Le Manuel d’Epictète*, Lyon, J. De Tournes, 1544, y de ANTOINE RIVADEAU, *La doctrine d’Epictète stoicien*, Poitiers, E. De Marnef, 1567. Cf., también, K. A. BLÜHER, *Séneca en*

2. LA RECUPERACIÓN DE ESTOICISMO EN SALAMANCA

Es así como podemos señalar tres momentos principales, y que tienen que ver con la mirada y consideración que se proyecta sobre el mismo, sin que se quiera decir que se den en estado puro:

a) *Uno primero*, en la cual el estoicismo es considerado como una doctrina al servicio de la fe, aparece recogido y traído en forma de sentencias, de máximas, de reflexiones... Parece que está limitado a mover a la vida virtuosa cristiana y piadosa, a conducir a la verdadera salvación y sabiduría. Y es empleado como un recurso dentro de un contexto de exhortación y persuasión retórica. No aparece ni como una doctrina de salvación ni que pueda conducir a la verdadera felicidad.

Entre los autores y obras más destacadas cabría señalar a:

Diego de Estella (1524-1578), *Libro de la vanidad del mundo*¹⁵, que aparecería publicado en su edición nuevamente redactada y completa en Salamanca (1574).

España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII, Madrid, Editorial Gredos, 1983. A. GÓMEZ, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid, Editorial Gredos, 1994. J. M^a. MAESTRE – J. PASCUAL (coord.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico*, (Alcañiz, 8 al 11 de mayo de 1990), Cádiz, Universidad de Cádiz, 1993. Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1993, 2 vols.

15 DIEGO DE ESTELLA, *Libro de la vanidad del mundo por el padre... dirigido a la muy alta y muy poderosa señora doña Ioana, Infanta de las Españas, y Princesa de Portugal*, en Toledo, en casa de Iuan de Ayala, 1562 a quinze días del mes de Março; Libro de la vanidad del mundo, hecho por... Quanto este libro sea mayor que el passado y la ventaja que haze al de hasta aquí, en la buelta [sic] de esta hoja lo verá el Lector. En Salamanca, por Mathias Gast, 1574 (segunda redacción, y definitiva). El impresor Matias Gast, escribirá ya dentro, así: “Al libro que solía andar hasta aquí de este título añadió tanto el autor de él que, teniendo antes cada parte del pasado cuarenta capítulos pequeños, tiene ahora cada parte de las tres de este libro cien capítulos grandes; por haber acrecentado los capítulos del primero, y añadir a cada parte sesenta capítulos de nuevo, y así, a causa de su grandeza, va en tres volúmenes diferentes distinto. Y no sólo ha crecido mucho en cantidad, siendo éste de ahora casi cuatro tanto mayor que el pasado; pero aún también en calidad, por ser el presente tan lleno de Escritura y copioso en sentencias, que hace grandísima ventaja al de hasta aquí, y tanta que es otro”. Para el conjunto detallado de las ediciones que obtuvo esta obra, cf. DIEGO DE ESTELLA, *Libro de la vanidad del mundo*, introducción, presentación del texto crítico, notas e índices del Dr. Pío Sagüés Azcona, OFM, Madrid, Diputación Foral de Navarra (Institución “Príncipe de Viana”) – Editorial Franciscana “Aránzazu”, 1980, 17-23. *Del Libro de la vanidad del mundo*, de 1574 a 1597, se hicieron en castellano 9 ediciones, de ellas, 5 en Salamanca, 1574, 1576, 1578, 1581 y 1583; 2 en Lisboa, 1576, 1584; y 1, respectivamente, en Barcelona, 1582, y Alcalá, 1597. Fue traducido en estas mismas fechas al italiano, 17 ediciones, de ellas, 3 en Florencia, dos en 1573 y una 1574; 10 en Venecia, una en 1574 (Venecia-Macerta), dos en 1575, tres en 1576, dos en 1578, una en 1580, 1581, 1586 y 1598; 2 en Nápoles, 1577 y 158; y una en Fermo, 1578. Al francés, 3 ediciones, dos en París, 1578 y 1587, y una en Lovaina, 1594. Al inglés, 2 ediciones, una en Ruán, 1584 y otra en Londres, 1586. Al latín, 5 ediciones, en Colonia, 1585, 1587,

En la obra del franciscano Diego de Estella se encuentra un diálogo sostenido con el estoicismo tratando de transfigurar y solventar las insuficiencias que parecía tener. Aparece la filosofía de la renunciación, con tópicos tales como la condición del hombre sobre la tierra, el dominio de las emociones, y la serenidad mental y la imperturbabilidad como defensas contra la incertidumbre de los hados, la noción del *vivere secundum naturam*, la certeza de la muerte que gravita sobre todas las acciones y relaciones humanas. Admoniciones sobre la transitoriedad de la vida, variaciones en torno al *mors lex naturae est*. Los ideales ascéticos y apología de la vida solitaria, *fuge multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam unum*. Y reflexiones desde la tradición del *contemptus mundi*.

Pero, ¿qué necesidad había de quedar prendidos en la mera existencia de un existir pasional? Mejor era, tomar el camino en derecho, la vía que procuraba la transfiguración de la existencia. Frente a Séneca y al *Enchiridion* de Epicteto, el *Enchiridion militis christiani* de la vivencia cristiana. De otra parte estas filosofías, desde esta perspectiva, mostraban la propia imperfección de la razón. Ésta necesitaba de la fe, de la revelación, *gratia praesupponit naturam* y perfecciona la naturaleza. Frente a la imperfección de la naturaleza, y sabidurías vanas e insuficientes, la *philosophia Christi*, la piedad verdadera, la Sagrada Escritura, y las *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, Salamanca, en casa de Mathias Gast, 1576, del propio Diego de Estella¹⁶.

Fray Luis de León¹⁷ (1528-1591) *Declaración del Salmo 26*, Salamanca 1580 (escrito estando todavía en la cárcel, por tanto antes de 1577), y los caminos que señalaba Fray Luis de León en su odas: *Canción de la vida solitaria* (1577 ?), *A Francisco Salinas* (post 1577 ?), o *A Felipe Ruiz* (1583 ?), y en sus

1590, 1594, y 1598. Al alemán, 3, una en Colonia, 1586, y dos en Ingolstadt. Y al checo, 2, en Praga, 1589 y 1596. Posteriores a esta fecha siguieron, además, ediciones al flamenco, croata y árabe.

16 DIEGO DE ESTELLA, "Meditaciones devotísimas del amor de Dios", en *Místicos Franciscanos Españoles*, tomo III, edición preparada por los redactores de "Verdad y Vida", introducción del Padre Fray Juan Bautista Gomis O.F.M., Madrid, BAC, 1949.

17 FRAY LUIS DE LEÓN, *Declaración del Salmo 26*. Edición bilingüe, texto latino fotostático 1589, traducción, introducción y notas José María Becerra Hiraldo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1991. ID., *Obras completas castellanas de Fray Luis de León. Vol. I, El cantar de los cantares; La perfecta casada; Los nombres de Cristo; Escritos varios*, prólogos y notas del P. Felix García, Madrid, BAC, 1991. ID., *Obras completas castellanas de Fray Luis de León. Vol. II (último), Exposición del libro de Job*, Poesías, introducciones y notas del P. Felix García, BAC, Madrid 1991. R. SENABRE, *Tres estudios sobre Fray Luis de León*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978. V. GARCÍA DE LA CONCHA – J. SAN JOSÉ LERA (Eds.), *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996. T. VIÑAS, (Coord.), *Fray Luis de León: IV centenario (1591-1991): Congreso Interdisciplinar, Madrid, 16-19 de octubre 1991. Actas*, Madrid, Ediciones Ecurialenses, 1992. J. BARRIENTOS, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Ediciones Ecurialenses, 1996.

obras, *Exposición del Libro de Job* (1570-91 [1779]), *De los nombres de Cristo* ([1ª] 1583; [3ª] 1587).

Y Fray Luis de Granada (1504-1588), *Introducción del símbolo de la fe*¹⁸, Salamanca, por los herederos de Mathías Gast, 1583; *Collectanea moralis philosophiae, in tres tomos distributa*¹⁹: *quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus, secundus ex moralibus opusculis Plutarchi, tertius clarissimorum principum et philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur...* / *collectore F. Ludouico Granaten...* Olyssippone, excudebat Franciscus Correa, 1571; y *Ecclesiasticae rhetoricae sive De ratione concionandi libri sex*²⁰: *Nunc primum in lucem editi / Authore R.P.F. Ludouico Granaten[si], sacrae theologiae professore, monacho Dominicano*, Olyssippone, excudebat Antonius Riberius: expensis Ioannis Hispani bibliopoe, 1576 (1575).

b) *El segundo momento*, y estamos en la década de 1580, viene caracterizado por el esfuerzo que desde la escolástica se hace por repensar la modernidad, buscando un vínculo de concordia racional, que quedará centrado en la existencia. El estoicismo es una doctrina insuficiente, una referencia dentro de las escuelas filosóficas a tener en cuenta y hay que superar.

Domingo Báñez (1528-1604), en sus *Scholastica Commentaria* (1584-1588) y en la *Apologia*, desde la fidelidad a la fe y a la Iglesia, ofrecerá una fundamentación filosófica y teológica nueva, capaz de vertebrar y dotar de sentido a la existencia y al mundo moderno.

Descubrirá, en Santo Tomás, ese punto de convergencia, siempre tenido, pero ahora desvelado, como era el de la existencia. Ésta como principio primero y fundante para una nueva filosofía y teología de la concordia de todos los hombres. Descubría el punto de convergencia, siempre tenido, pero ahora desvelado, como era el de la existencia. La existencia como principio primero y fundante para una nueva filosofía y teología y como medio de ir más allá de las insuficiencias del estoicismo.

No era ya una vuelta a la existencia como vida cristiana (erasmiana o de la *devotio moderna*) de la primera etapa del Renacimiento en los comienzos del siglo XVI, sino algo más profundo, de “alta metafísica” como le gustaba decir a Báñez. Era la construcción de un sistema que desde la existencia, desde el acto de ser, abría a la trascendencia, al Ser, a Dios. Y, desde ahí, desde la mirada ya en Dios se proyectaba una nueva mirada sobre la realidad dotándola de un nuevo

18 FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras Completas. T. IX, Introducción del símbolo de la fe. I*, edición y nota crítica, Álvaro Huerga, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996.

19 Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, signatura BG/38385.

20 Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, signatura BG/40908.

sentido. Ahí quedaban perfectamente engarzados el ser finito y el Ser infinito, y se podía transfigurar esta alta especulación en visión teológica: Dios, creación, hombre, fin último, providencia, vida cristiana y sacramentos.

Sin embargo, en el inicio de la polémica *De auxiliis*, Luis de Molina con su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praesdestinatione et reprobatione*, que publicaba, también, en 1588, apurando esta perspectiva, abría nuevos caminos en filosofía y teología²¹.

Molina, en definitiva, venía a situarse en un mundo más autónomo, regido por leyes universales y en un hombre libre, “más libre de lo conveniente”, en expresión de Báñez²². Y con Molina se inaugura un nuevo modelo de racionalidad y un nuevo modo de afrontar el ser y la modernidad, desde la fidelidad, también, a la fe y a la Iglesia y que sería perfeccionado por Francisco Suárez, elaborando éste toda una arquitectónica que decididamente se fundaba en el *esse* y en la razón del hombre, tal como queda en sus *Disputaciones metafísicas*, como luego señalaré.

c) *El tercer momento* acontece en torno a última década de siglo. Y lo hace con toda su fuerza a través de la traducción y comentario que el Maestro Francisco Sánchez de las Brozas (1522-1600), el Brocense, catedrático de retórica y griego, hará del *Enchiridion* de Epicteto²³, y que se acabará imprimiendo en

21 DOMINGO BÁÑEZ, *Apología*, XX y XXIII. Báñez es lúcido en este sentido, se da perfectamente cuenta de hacia dónde conduce Molina.

22 *Ib.* XVII, 120.

23 FRANCISCO SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridion, Traduzido de Griego. Por el Maestro Francisco Sánchez, catedrático de Retórica i Griego en la Universidad de Salamanca*, Salamanca, En casa de Pedro Lasso, Año 1600. *Id.*, *Doctrina del estoico filósofo Epicteto que se llama comúnmente Enchiridion*, edición de L. Gómez Canseco, Diputación de Badajoz, Badajoz 1993, 98, “Dedicatoria Al doctor don Álvaro de Carvajal”: “Siete años haze agora que se començó a imprimir Epicteto, i por falta haora de dineros, haora de papel, haora de oficiales, a estado sepultado hasta que Dios fue servido a traer a v. m. a Salamanca, donde informándose del pobre estado de Epicteto i aun de su traductor, acudió luego con su limosna, para que saliese a la luz después de tantas tinieblas”. Soy consciente de que estoy adelantando al Brocense, si sólo se tiene en cuenta la fecha de publicación del *Enchiridion*, pero no así, si se considera toda la obra del Brocense, vg., *Comment. in And. Alciati Emblemata, nunc denuo multis in locis accurate recognita, et quamplurimis figuris illustrata*. Lugduni, apud Guliel. Rovillium, 1573, y el resurgir del escepticismo en Salamanca ya desde los tiempos de Pérez de Oliva. Algunas ideas, en este sentido se perciben, también, en los procesos del Brocense ante la Inquisición. El primero se incoa el 7 de enero de 1584 y concluye el 28 de septiembre de 1584, y el segundo se abre el 28 de junio de 1593 y continuará, inclusive, después de muerto (5 de diciembre de 1600). El Maestro Gonzalo Correas, sucesor del Brocense en la cátedra de griego, publicaría, también, una traducción del *Enchiridion* de Epicteto, aunque con una perspectiva distinta, *Ortografía kastellana nueva i perfeta dirixida al Príncipe Don Baltasar N. S. i el Manual de Epikteto, i la Tabla de Kebes, Filosofos Estoikos. Al Ilustrisimo Señor Konde Duke. Traduzidos de Griego en Kastellano*. En Salamanka en kasa de Xazinto Tabernier, impresor de la Universidad, año 1630. E, igualmente, siguiendo esta tradición, lo haría Francisco de Quevedo, *Epicteto y Phocílides en español con consonantes. Con el Origen de los estoicos, y su defensa contra Plutarco*, y

Salamanca, en 1600, *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridión. Traduzido de Griego*.

El estoicismo es propuesto como una doctrina de vida y de salvación mundana desde la aceptación de la existencia en sus límites, y que conduce a la autonomía del sujeto, a la par que posibilita la crítica a la escolástica. El Brocense, desde Epicteto, efectuaba una dura crítica a la escolástica, y apostaba por una aceptación gozosa de la existencia desde una consideración más limitada.

Y es en esta etapa, donde el estoicismo, aparece junto a la escolástica, que aquí en Salamanca, por una parte, brillaba, y por otra, abría nuevos caminos a través de Francisco Suárez (1548-1617).

El Maestro Gonzalo Correas (1571-1631), sucesor del Brocense en la cátedra de griego, mostraría esta misma presencia del estoicismo, y publicaría, también, una traducción del *Enchiridion* de Epicteto, aunque con una perspectiva distinta, *El Manual de Epikteto, i la Tabla de Kebes, Filósofos Estoikos. Al Ilustrísimo Señor Konde Duke. Traduzidos de Griego en Kastellano*. En Salamanca en casa de Xazinto Tabernier, impresor de la Universidad, año 1630.

Y así El Brocense dirá²⁴:

Capítulo 19:

“La vida es un comedia i Dios, el que da los personajes i los dichos.

No se te olvide que toda la vida del hombre es una representación. Si el señor de la representación quiere darte el dicho breve o largo, tú así lo representa. Si manda que representes un mendigo, hazlo con destreza. I así un coxo, un príncipe i un particular, porque a ti solamente toca hazer bien tu personaje i de otro es escogerlo i repartirlo.

ANNOTACIÓN

Scena est omnis vita, dixo un poeta [Palladas]. Toda nuestra existencia no es sino una comedia o representación. Dios es el que da los dichos, i a uno manda que represente al rei, a otro labrador, a otra matrona i a otra esclava. Si tú, labrador, quieres representar rei o conde, mal hazes i presumes contra quien dio el dicho de labrador. Puédese también aplicar este capítulo a lo pasado: como decir que aunque llores en la representación, que no sea de veras; i aunque representes a un muerto, que no te mueras ni te aflijas de veras, sino fingido”.

la defensa de Epicuro, contra la común opinión. Madrid, Pedro Coello, 1635. J. LIPSIUS, *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles: (1577-1606)*, edición de Alejandro Ramírez, Madrid, Editorial Castalia, 1996, 446 p.

24 FRANCISCO SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, *Doctrina del estoico filósofo Epicteto*, edición de L. Gómez Canseco, 155-156.

Y en el capítulo 35 apuntará²⁵:

“Los juegos, espectáculos i comedias no alboroten tu gravedad ni sosiego. Los teatros i comedias no ai para que frequentarlos. Pero si en ellos te hallares, entiendan todos que tú a ti sólo quieres satisfacer. Quiero decir que tú quieras que allí pase lo que pasa, i que quieras que aquel vença que vence. Porque así nada te turbará. Guárdate de clamar, reir i alabar. I después de salir de allí no disputes mucho de lo que allí pasó, pues nada aprovecha para tu corrección, i parecerá que te admira la comedia”.

Y el Maestro Manuel Gonzalo Correas en su *Manual de Epikteto* (1630), dirá²⁶:

“De las kosas ke son, unas están en nosotros, otras no están en nosotros. En nosotros están la opinión, el Apetito, el Deseo, la Huida, i en una palabra, todas nuestras obras. No están en nosotros, los mandos, i en una palabra, todas las kosas ke no son nuestras”.

Y que Francisco de Quevedo en su *Epicteto y Phocílides en español con consonantes*²⁷ (1635), que en resumen, comentario y reflexión traducirá:

“Divídense todas la cosas en ajenas y propias, declárase su naturaleza y a quien pertenece el uso de ellas Las cosas, exterior e interiormente / se dividen en propias y en ajenas. / Lo que está en nuestra mano independiente / son la opinión y el juicio de las cosas: / seguir y aborrecer las ofensivas, / y, por que en un precepto lo percibas, / cuantas acciones vemos / que llamar nuestras son verdad podemos. / No están en nuestra mano / el cuerpo, la hacienda, ni el profano /

²⁵ *Ib.*, p. 186.

²⁶ M. GONZALO CORREAS, *Ortografía kastellana nueva i perfeta dirixida al Prínzipe Don Baltasar N. S. i el Manual de Epikteto, i la Tabla de Kebes, Filósofos Estoikos*, 30.

²⁷ FRANCISCO DE QUEVEDO, *Epicteto y Phocílides en español con consonantes*, 1635, capítulo I. La cita de este primer capítulo la he tomado de la edición de FRANCISCO DE QUEVEDO, “Epicteto y Phocílides en español con consonantes”, que como Apéndice aparece en, EPICTETO, *Enquiridion*, edición bilingüe. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, 121-122. El texto de Epicteto, según esta edición bilingüe, pp. 3-5 es el siguiente. “Capítulo I. [Para ser libre es fundamental distinguir entre lo que está en nuestro poder y lo que no]. 1. De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros, otras no. De nosotros dependen juicio, impulso, deseo, aversión, y, en una palabra, cuantas son nuestras propias acciones; mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras, puestos de mando y, en una palabra, todo cuanto no son nuestras propias acciones. 2. Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes, serviles, y sujetas a impedimento, ajenas. 3. Recuerda, pues, que si las cosas por naturaleza esclavas las creyeres libres y las ajenas propias, andarás obstaculizado, afligido, lleno de turbación e increparás a los dioses y a los hombres; en cambio, si sólo lo tuyo juzgas que es tuyo y lo ajeno, como realmente es, ajeno, nadie te coaccionara nunca, nadie te pondrá impedimento, no increparás a nadie, no acusarás a ser alguno, nada harás que no quieras, nadie te perjudicará: no tendrás enemigo, pues ni te dejarás persuadir de que haya algo perjudicial”.

honor / las dignidades y los puestos / -igualmente envidiados y molestos-, / y, en fin, todas las cosas / que apetecer se pueden, / si de nosotros no proceden. / Debemos, pues, en estas diferencias / advertir que podemos / llamar aquellas cosas que tenemos / en nuestra propia mano y albedrío / sujeta a servidumbre; / ninguno podrá darte pesadumbre, / no tendrás enemigos, ni ofenderte / podrá el trabajo, ni la adversa suerte”.

3. UN LARGO CAMINO

Era el estoicismo, que junto a la escolástica, aquí en Salamanca, se hacía presente y pugnaba en sus aulas por ofrecer una filosofía mundana, radicada en la existencia.

¿Qué podía aportar el estoicismo? ¿Que cabía tomar de él desde la perspectiva de la escolástica y desde la vida cristiana?

Este giro hacia la existencia, hacia el encuentro con la existencia en Salamanca y al igual como ocurrirá en otros lugares de Europa de la Monarquía hispánica y de Francia, de Holanda, de Alemania..., conduciría a la escolástica, por una parte, a construir una teoría sobre la existencia fundamentada en la teología, en Santo Tomás como autor seguro y firme, apostando por el tomismo como un sistema vertebrador de la cristiandad y del imperio, e inclusive capaz de orientar la marcha y construcción de la historia.

Y de otra, se tendía a posibilitar todo un sistema de persuasión (persuasión retórica, con todos sus recursos: “modo de predicar”, “arte de predicar”, sermones...) con una teoría sobre la existencia piadosa, que pretendía mover a la vida cristiana. Estamos justo después de Trento, y es un tiempo oportuno para revitalizar la fe, la vida cristiana, era un tiempo propicio para la persuasión retórica cristiana.

Y convivirán en mutua complementariedad la teología y filosofía de las escuelas y la predicación de los púlpitos y los escritos de los grandes maestros. Esto es lo que hacían, y lo publicaban en sus obras, tanto Diego de Estella, como Fray Luis de Granada o Héctor (Heitor) Pinto (1528-1584) y su *Imagen de la vida cristiana*²⁸.

28 HECTOR (HEITOR) PINTO, *Imagem da vida christam ordenada per dialogos como membros de sua composiçam...* / *compostos per frey Hector Pinto frade Ieronimo*, [1ª parte] (Em Coimbra: per Ioão de Barreira, 1563), 2ª parte (Lisboa 1572)], y con ediciones, entre otras, en Coimbra 1565; Évora, 1569?; Braga 1567; Lisboa, 1575, 1580 y 1581; Zaragoza, 1571, *Imagen de la vida christiana ordenada por diálogos como miembros de su composición. El primero es de la verdadera philosophia. El segundo, de la Religión. El tercero, de la Iusticia. El cuarto, de la Tribulación. El quinto, de la vida Solitaria. El sexto, de la Memoria de la muerte. Compuestos en Lengua Portuguesa por ... Fray Hector Pinto de la Orden del glorioso San Hierónymo. Traduzidos en nuestro vulgar Castellano...* en Çara-

Esta situación, muchas veces, de tenso equilibrio, duró y perduró mientras se tenía la posibilidad de obtener sus fines. Quizá cuando ya nos situamos en torno a 1600, todo estaba ya variando.

La presencia de Justo Lipsio, *De constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in publicis malis* (Leiden, 1584) hasta llegar a Francisco de Quevedo (1580-1645), *Epicteto, y Phocilides en español con consonantes, con el Origen de los estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la Defensa de Epicuro, contra la común opinión* (Madrid, 1635), estaba, también, ahí.

4. LA RECUPERACIÓN DEL ESTOICISMO EN TORNO A LOS PAÍSES BAJOS: JUSTO LIPSIO [JUSTUS LIPSIUS] (1547-1606)

Justo Lipsio, que había nacido en Overrysche, cerca de Bruselas, se formaría con los jesuitas en Colonia y enseñaría en las universidades de Jena, Leyden y Lovaina, en lo que entonces eran los Países Bajos, antes de la independencia de España (1567-1659).

Sería el autor que a través de sus obras pondría en circulación el estoicismo en Europa y con una honda presencia del mismo en España²⁹. Su primera edición, fue un éxito editorial inmediato: Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[j] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Leiden, C. Plantin, 1584; Antverpiae: apud Christophorum Plantinum, 1584; Lugduni Batavorum: ex officina Christophori Plantini, 1584. Lipsius, Justus, *Deux Livres De La Constance De Iuste Lipsius, Mis en François par de Nuysement*, Leyde (Leiden): C. Plantin, 1584). Era la señal inequívoca de lo que se anhelaba en una Europa desgarrada por la división y las guerras religiosas.

goça 1571, hay edición moderna; Madrid 1572; Salamanca 1576, *Segunda parte de los Diálogos de la imagen de la vida christiana... /compuestos por ... Fray Hector Pinto..de la orden de Sant Hieronymo; traducidos de la lengua portuguesa en romance castellano por... Gonçalo de Illescas...* En Salamanca: En casa de Gaspar de Portonaris, 1576; Alcalá, 1576 y 1580; Medina del Campo, 1584; Alcalá, 1595; París, 1580 y 1584; Lyon, 1593 Además del reconocimiento que merecía desde su cultivo de la Sagrada Escritura y comentarios publicados a ésta, *F. Hectoris Pinti ... In Esaia prophetam commentaria ...* Lugduni: apud Theobaldum Paganum, 1561; *In Esaia prophetam commentaria*, Antuerpiae: In aedibus viduae & haeredum Ioan. Stelsii: Typis Ioan. Graphei, 1567; *In Ezechielem Prophetam commentaria*, Salmanticae: apud Ioannem à Canoua, 1568, y *Salmanticae: Excudebat Mathias Gastius*, 1574 (1573); *F. Hectoris Pinti Lusitani Hieronymiani in Sacra Theologia doctoris, Sanctae Scripturae in Conimbricensi Academia professoris In diuinum vatem Danielelem commentarij*. Conimbricae: ex officina Antonij à Mariz, 1579; ... *Opera omnia latina...* : *In tres tomos divisa*. Lugduni: Bartholomaeus Honoratus, 1584, 3 vol.

29 J. LIPSIVS, *Libro de la constancia de Iusto Lipsio / traducido de latin en castellano por Iuan Baptista de Mesa, natural de la ciudad de Antequera ...*, Impresso en Seuilla: por Matias Clauijo, 1616. J. LIPSIVS, *Epistolario*, o. c. J. ARAGÜÉS: “El humanista flamenco J. Lipsio y la receptio del tacitismo en España”, en *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, T. I, Cádiz 1993, 237-282.

Esta obra *De constantia*, está estructurada como un libro a modo de diálogo o plática entre Langio y Lipsio, y que narra el autor. Contiene dos libros: el primero de 22 capítulos y el segundo 27.

En ella pasaba a primer plano la existencia como realidad igualmente compartida por todos y en la cual se encuentran los seres humanos y sobre la cual, desde la libertad, tienen que decidir.

Se propone desde Epicteto, Séneca y el estoicismo de modo general, efectuar un nuevo descubrimiento del yo, del sujeto, restaurando su centralidad, pero es un yo entero, cuerpo y alma conjuntamente, de vida teórico-práctica, apeteciendo el yo siempre estar entre las aguas sosegado.

Este yo se siente tensionado entre, por una parte, la opinión, esto es, vida inauténtica, que comprende las pasiones, falsos bienes /falsos males, y desasosiego, intranquilidad, discordia, sobre todo los traídos en estos momentos por la guerra, hambre, la ruina de la patria, tiranía y la muerte que estaba al acecho permanente. Para superarla se requiere constancia, fortaleza y prudencia.

Y por otra, tensionado por la razón, que nos empuja y apetece la sabiduría.

El que así obra es el sabio y se rige por la recta razón. Esta es la vida auténtica, que se caracteriza por ser una vida regida desde la prudencia, es vida prudente, tiene como meta los verdaderos bienes y está recompensada por la quietud, el gozo y la paz.

Lipsio desde esta perspectiva tratará de reconducir el estoicismo hacia el cristianismo, ya que para él, éste ofrece la verdadera Sabiduría, la vida auténtica, la quietud, gozo, felicidad y paz plenas.

Así el ámbito de concordia racional y encuentro entre los hombres estaba trazado y distinguido con respecto al de la fe, el cual podía ofrecer al que lo eligiera un modo superior de transfigurar la vida auténtica.

La filosofía ya no podría ser ajena a este nuevo horizonte que se ofrecía y fundamento para el pensar. Lo patente era la existencia de todos y de cada uno, y el objeto de cuidado primero. A partir de ahí cabía pensar y construir ordenes de mundo posibles. Era la nueva ensoñación para Europa como modo de afrontar y posibilitar el mundo moderno, se estaba efectuando el tránsito de reino de Dios a reino del hombre, de la transfiguración desde la fe a la mirada de la razón, a la física.

De ahí que la presencia y ediciones de Lipsio en estos años, y de este nuevo fundamento para el pensar moderno, es el que nos lleva a las distintas soluciones y opciones que se ofrecerán en esta encrucijada del camino.

Serán las obras de Francisco de Sales, de Descartes, Spinoza, Pascal, Hobbes, Locke..., y Leibniz, entre dos mundo, mirando hacia la Ilustración.

La presencia del estoicismo y las ediciones de Lipsio es mucho mayor de lo que se podía suponer, y del cual he podido rastrear sus ediciones, seguramente que no todas por la situación política y editorial de estos años, hasta la fecha que nos acerca a Francisco de Sales y ya al joven e inquieto Descartes, y que nos muestran realmente lo que estaba aconteciendo en Europa y a la par en España, como he señalado a través del que era el centro principal de cultivo de la filosofía, la Universidad de Salamanca:

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[j] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Leiden, C. Plantin, 1584; Antverpiae: apud Christophorum Plantinum, 1584; Lugduni Batavorum: ex officina Christophori Plantini, 1584.

Lipsius, Justus, *Deux Livres De La Constance De Iuste Lipsius, Mis en François par de Nuysement*, Leyde (Leiden): C. Plantin, 1584).

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[j] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Antverpiae: apud Christophorum Plantinum, 1585.

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[j] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Francofvrdis: Apud Ioannem Wechelum, 1590

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[j] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Lugduni Batavorum: ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelengium, 1591.

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[j] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Ed. quinta, Lugduni: in off. Hug. à Porta, apud fratres de Gabiano, [execudebat Guichardus Jullieron], 1592.

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[j] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Quinta editio, melior & notis auctior, Londini: Impensis Georg. Bishop, 1592.

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[j] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Sexta editio, melior & Notis auctior, Noribergae: typis Gerlachianis, 1594.

Lipsius, Justus, *Tvvo bookes of constancie. Written in Latine, by Iustus Lipsius. Containing, principallie, A comfortable conference, in common calamities. And will serue for a singular consolation to all that are priuately distressed, of afflicted, either in body or mind. Englished by Iohn Stradling, gentleman, Printed at London: By [P. Short for] Richard Iohnes, at the signe of the Rose and Crowne neere S. Andrewes Church in Holborn, 1595.*

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[j] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Editio sexta, Lugduni: in officina Hug. à Porta, apud fratres De Gabiano, 1596 (ex typographia haeredum Petri Roussin, 1595).

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[j] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Vltima editio, castigata, Antverpiae: ex officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, 1599.

Lipsius, Justus, *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri III: L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*, Antverpiae: ex officina Plantiniana,

apud Joannem Moretum, 1604; Parisiis: ex officina Plantiniana, apud Hadrianum Perier, 1604.

Lipsius, Justus, *Physiologiae Stoicorum libri III: L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*, Antverpiae: ex officina Plantiniana, apud Joannem Moretum, 1604.

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[i] Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres : L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*, Antverpiae: ex officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, 1604.

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[i] Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres : L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*, Parisiis: ex Officina Plantiniana, apud Hadrianum Perier, via Iacobea, 1604.

Lipsius, Justus, *Libro de la constancia de Iusto Lipsio / traducido de latin en castellano por Iuan Baptista de Mesa, natural de la ciudad de Antequera ...*, Impresso en Seuilla: por Matias Clauijo, 1616.

Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi[i] De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Ultima editio, Antuerpiae: ex officina Plantiniana, apud Balthasarem Moretum & viduam Ioannis Moreti & Io. Meursium, 1628.

5. ESTOICISMO Y ESCOLÁSTICA PARA EL ORBE CATÓLICO Y EL MUNDO MODERNO: FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)

Pero también, el estoicismo, por una parte cercanía y por otra lejanía de la escolástica, de la última tal como Francisco Suárez³⁰ lo hacía, publicando en Salamanca, sus *Disputationes metaphysicae* (1597), y que rápidamente en París, en 1605, se reeditaban³¹.

Francisco Suárez sabía expresar lo que la Compañía de Jesús casi inevitablemente estaba avocada a cumplir, esto es, abrir nuevas vías en la filosofía

30 FRANCISCO SUÁREZ, *Metaphysicarum disputationum... tomus prior*, Salmanticae, apud Ioannem et Andream Renaut fratres, 1597; *Metaphysicarum disputationum, R.P. Francisci Suarez... tomus posterior... cui additi sunt alij duo de Quaestionibus ad Theologiam, vel Philosophiam spectantibus*, Salmanticae, apud Ioannem et Andream Renaut fratres, 1597. ID., *De anima*, Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cavellat, 1621. FRANCISCO SUÁREZ, *Opera omnia*, Editio nova a D. M. André, canonico rupellensi, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, 1856-78, 28 vols. [*De anima*, vol. III, Parisiis, L. Vivès, 1856]; ID., *Disputationes metaphysicae*, Hildesheim, Georg Olms, Verlagsbuchandlung, 2009, 2 vols., reprint, L. Vivès, 1866. ID., *Disputationes metafísicas*, edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Madrid, Editorial Gredos, 1960, 7 vols.; vol. I, disp. 1-6; vol. II, disp. 7-15; vol. III, disp. 16-23 (19, causa primera o increada. Creación); vol. IV, disp. 24-30 (29, el ser infinito. Su existencia; 30, su esencia y atributos); vol. V, 31-39 (31, el ser finito creado. Su esencia); vol. V, 31-39; vol. VI, disp. 40-47; vol. VII, disp. 48-54.

31 FRANCISCO SUÁREZ, *R. Patris, Francisci Suarez, e Societate Iesu Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accuratè disputantur tomi duo : cum quinque indicibus, quorum rationem vide lector pagina sequente*, Parisiis, apud Michaëlem Sonnum, via Iacobaea, sub scuto Basiliensi, 1605, 2 vols.

escolástica y posibilitar la filosofía moderna, retomando el testigo de lo mejor elaborado por la propia escolástica, la centralidad y radicalidad en la existencia³², sobre todo después de las vías abiertas por Luis de Molina, y las tensiones vividas en la Universidad de Salamanca en 1591 o la *Apología* de Domingo Báñez de 1595.

Llevaba en sí el germen expreso de aquellos elementos gravados en lo más profundo de aquel método que les disciplinaba para transformarlos de sujetos encontrados en la existencia dada, llegar a ser *miles Christi* mediante los *Ejercicios Espirituales* [(1548), *versio prima* 1534]. Éstos eran el descubrimiento del yo como sujeto concreto, la libertad, el cultivo ordenado y atento de las tres potencias del alma, memoria, entendimiento e imaginación, y el esfuerzo por alcanzar desde esta radical unidad la transformación de la existencia en existencia cristiana.

Los *Ejercicios espirituales* están atravesados desde el comienzo por la libertad y por la posibilidad de transfigurar la existencia, que viene anclada en el “principio y fundamento” y en torno a las opciones en que se dirime el enfoque de la libertad con las meditaciones o dilemas de las dos banderas, los tres binarios y los del corazón.

“Principio y fundamento.

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”³³.

Francisco Suárez en este acercarse al ser humano, al sujeto concreto, indagaba atentamente las posibilidades de discernimiento de la razón y sabía colocarnos ante vértigo del límite que las sutiles disputaciones nos colocaban. Y quizás, apuraba en exceso, lo que como axioma formulaba en las propia intro-

32 J. L. FUERTES “Experiencia de la finitud y trascendencia en Domingo Báñez”, *o. c.*, 37-76. A. J. ESCUDERO, “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, 3 (2001), 179-221.

33 IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios espirituales”, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, edición preparada por I. Iparraguirre, Madrid, BAC, 1963, 203-204.

ducción de las *Disputationes metafísicas*³⁴, “todo hombre naturalmente desea saber”, que venía en la *Metafísica* de Aristóteles. Y, quizá, la consideración del ser humano que se hacía desde las *Disputationes metaphysicae* apuntaba en demasía a la parte racional del hombre.

Efectivamente, las *Disputationes* contenían una arquitectónica básica y recia para efectuar el tránsito de la razón a la fe, de la filosofía a la teología, del ente finito al ente infinito. Y suponía el reconocimiento de la razón en alcance y límites, pero al servicio de la fe.

Pero, ¿se podía mover a la voluntad solamente desde la razón? ¿Cómo hacer que los modos de existencia inauténtica, fundados en la opinión que señalaba Justo Lipsio, en Lyon desde 1584, en *De constantia*, y presentados en el teatro del mundo se transfiguraran en existencia auténtica, cristiana y de vida devota?

Efectivamente eran disputas, preguntas y respuestas profundas, que interrogaban sobre el existir, sobre el orden y sentido de éste, y mostraban las opciones que le cabían a la libertad, cabía efectuar posteriormente una segunda navegación, se exigía pasar del espíritu de geometría al de fineza, caso que se optara. Había que pasar de la razón a arrastrar y someter el todo pasional del complejo ser humano, que es como Proteo, al que solamente se le puede someter si reciamente se le ciñe con malla prieta y sin fisuras para ponerlo en camino de las metas más altas. Aspectos que quedaban en *De passionibus*³⁵ (ca. 1595) y también lo hacían en el tratamiento que había realizado Bartolomé de Medina, *De passionibus*³⁶ (1577).

Eran ahora estas ricas disputaciones de Suárez, y que aunque no se siguiera, las que obligaban explícita o implícitamente a responder, entre otras, sobre “la causa eficiente” (disp. 17-18), sobre “las causas que obran necesariamente y causas que obran libre o contingentemente. El hado, la fortuna y el azar” (disp. 19), “la primera causa eficiente y su primera acción, que es la creación” (disp. 20), “la primera causa y otra de sus accidentes, que es la cooperación o concurso con las causas segundas” (disp. 22), “la causa final en general”

34 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metafísicas*, “Introducción”, Sección VI: «Aristóteles, en el lib. de la Met. c. 1 y 2, frente a esta pregunta...; y para demostrarlo antepone el axioma: ‘Todo hombre naturalmente desea saber’».

35 FRANCISCO SUÁREZ, *Eximii Doctoris P. Francisci Suarez Granatensis... Ad Primam secundae D. Thomae tractatus quinque theologici, quorum I. De ultimo fine hominis ac beatitudine, II. De voluntario et involuntario, III. De humanorum actuum bonitate et malitia, IV. De passionibus et habitibus, V. De vitiis atque peccatis*, Lugduni: sumptibus Iacobi Cardon, 1628

36 BARTOLOMÉ DE MEDINA, *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis, autore F. Bartholomaeo à Medina, Ordinis Praedicatorum*, Salmanticae: typis haeredum Mathiae Gastij, M.D.LXXVIII.

(disp. 23), “la causa final última o último fin” (disp. 24), “la primera división del ente en absolutamente infinito y finito, y otras divisiones equivalentes a ésta” (disp. 28), “sobre Dios, ente primero y sustancia increada en cuanto puede conocerse su existencia por razón natural” (disp. 29), “el primer ente, en cuanto puede conocerse por razón natural su esencia y atributos” (disp. 30) y el ser finito, su esencia (disp. 31).

Pero se estaba, quizá, en necesidad de trazar caminos que supieran tocar más la riqueza del ser humano que además de razón, es sentimiento, afectos, amor... Un ser que puede ser transfigurado no sólo desde la milicia en *miles Christi* sino desde y en el amor, en el amor agradecido a Dios. Había que efectuar una radiografía completa de la riqueza pasional de este admirable y digno ser, hecho a imagen y semejanza de Dios, de este hijo de Dios y mostrarle cómo desde el amor le cabía corresponder a su hacedor.

II. FRANCISCO DE SALES (1567-1622): UN MÉTODO PARA LA TRANSFIGURACIÓN DE LAS PASIONES Y REINO DE DIOS

1. MÁS ALLÁ DEL ESTOICISMO

Dejando otras consideraciones que se han hecho de la obra de Francisco de Sales tal como al principio quedaban en nota señaladas, nos cabe inscribir ésta desde la perspectiva que estoy señalando, en ese esfuerzo por superar y reorientar el estoicismo, tal como se estaba haciendo desde las revisiones que se hacían de este tiempo presente no sólo en Francia sino desde los ámbitos de la Monarquía hispánica.

La filosofía estoica era insuficiente para colmar una vida de pleno sentido. Era una filosofía sobre todo la de Epicteto una filosofía de buena voluntad, de esfuerzo humano pero insatisfactoria. No llegaba, ni podía llegar a ser una filosofía de salvación plena, no sabía colmar las aspiraciones profundas del ser humano y se quedaba en una aceptación gozosa pero triste de la existencia, y tocada toda ella de una profunda melancolía y resignación.

Pero quizá lo más grave de éste, era que no sabía leer en profundidad el ser humano, ni sabía descubrir las riquezas escondidas en él, ni estaba articulado reciamente en torno a una visión grandiosa del ser humano, sabiendo ensalzarlo y arrebatarlo al azar, necesidad y vaivenes de la caprichosa y voluble fortuna.

Arrojados y encontrados en el mundo se discurría en un tiempo sin el horizonte de una historia que en tensionada esperanza pudiera avanzar a la meta de su transfiguración. Y desde esta perspectiva bien poco se podía hacer para

bien ceñir las pasiones en la modelación de un hombre verdaderamente sabio y virtuoso.

Y así en este horizonte de experiencia nuevo de la época moderna, en el de la existencia dada y en cada uno encontrada, aparece Francisco de Sales y sus obras principales *Traicté de l'amour de Dieu (Tratado del amor de Dios)* (1616) y *Introduction a la vie devote (Introducción a la vida devota)* (1609), que con avidez se leen y compran en las librerías, cautivando y ofreciendo un modelo de transfiguración del ser humano y de las pasiones.

Su discurso será deleitoso, claro y directo. Frente a una existencia vivida en el horizonte de un tiempo gris de existencias compartidas en el mero existir, ofrecía vida auténtica, transfigurada: vida devota, atravesada y empapada por el amor de Dios.

Quizá era el último intento antes de que se ocultara el paradigma medieval y apareciera el moderno, el mundo moderno con una ordenación, seguridades y hegemonías distintas. Un orden nuevo fundado en la autonomía de la razón y no en la heteronomía que deslizaba la mirada siempre a lo divino³⁷, o mejor, que en Dios recibía su sentido y plenitud.

Era un discurso que no se distanciaba del modelo anterior vigente, estaba fundado en la preeminencia de la fe y en su vivencia plena, aspirando a modelar al ser humano desde ella y apeteciendo su transfiguración desde, en definitiva, el amor de Dios. Y esto, en el marco de una configuración de orden del mundo como comunidad cristiana y con una primacía de la Iglesia sobre los poderes temporales.

Se posicionaba e iba más allá del escepticismo y del estoicismo. No necesitaba una fundamentación distinta al propio hecho de la transfiguración de la existencia que experimentaba.

Y no era la filosofía de las escuelas ni la de las viejas academias estoicas sino de las existencias que se encontraban en la encrucijada del camino, teniendo que resolver el dilema de las direcciones del camino.

37 A este respecto, dirá G. W. F. HEGEL, "Prólogo" [2. La formación del presente], *Fenomenología del espíritu*, traducción Wenceslao Roces, México, FCE, 1996, 11: "Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado; y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía los supraterráneos acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el nombre de experiencia".

Su obra escondía y respondía a las preguntas visibles y sonoras sobre el sentido de su existencia, y que las gentes se hacían en villas, tabernas, plazas, caminos, iglesias, cárceles, mercados, posadas... de España, Francia, Flandes, Italia... las Indias... de un mundo nuevo diverso, plural. Existencias de hombres concretos con nombre y rostro en su misterio vividas, y que son llevados a hacerse preguntas últimas que afloraban, por el sentido de esas sus existencia dadas, por su redención y salvación. Recapitulación en preguntas de una modernidad que como el vigía bíblico no cesaba de escudriñar el horizonte, y que quedaban en libros que eran la palabra viva de su vida, discursos, como confesión y experiencias del camino a la búsqueda de la verdad, (como también el de Descartes, *Discurso del método*...) y que precisarán de hacer *meditaciones* para una clarificación de su experiencia y discernimiento de la verdad y orden posible para el mundo.

Y Francisco de Sales para todos, la misma propuesta y método: transfiguración una existencia vivida en plenitud desde la fe, virtudes cristianas y pasiones contenidas desde esta fe y vivencia amorosa.

2. LA PRESENCIA DEL ESTOICISMO Y DE EPICTETO EN FRANCISCO DE SALES

Por ello, el estoicismo para Francisco de Sales³⁸ en sus dos obras principales, *Introducción a la vida devota* y *Tratado amor de Dios*, es una sabiduría imposible, es “una gran locura querer pasar por sabio con sabiduría imposible”³⁹. No responde ni quita los miedos que pesan sobre la vida, y sobre la vida de cada uno en particular⁴⁰, y sus “razonamientos resultan simples juegos de palabras y cuestión de voces”⁴¹.

Es una filosofía, la de Epicteto y Séneca, al igual que la de otros, tales como Sócrates, Platón, Trimegisto, Aristóteles, Hipócrates, que quedó necesi-

38 Francisco de Sales conocerá el estoicismo, principalmente a través de la edición de JEAN DE SAINT FRANÇOIS (Jean Goulu), *Les Propos d'Epictete, recueillis par Arrian auteur grec son disciple. Translatez du grec en françois par F. Jean de S. François, dit le P. Goulu...* A Paris, chez Jean de Heuqueville, 1609, in 8°, 700 p., épître liminaire et tables, front. gravé de L. Gaultier; [Derniere edition, Paris, chez Jean de Heuqueville, 1630]. ID., *Les oeuvres du divin St Denys Areopagite... Traduites du grec en françois, par Frère Jean de St. François... Avec une Apologie pour les oeuvres du mesme auteur.* Au roy / A Paris, chez Jean de Heuqueville, 1629 [(2ª) Paris, Vve N. Buon, 1642]. ID., *La vie bienheureuse de Messire François de Sales*, Paris, chez Jean de Heuqueville, 1625; *La vie du bien heurieux Mre François de Sales*, Paris, M. Soly, seconde éd. 1625. ID., *Vindiciae theologiae Iberopoliticae ad Catholicum Regem Hispaniarum... Philippum IV. Contra pseudotheologi Admonitoris calumnias*, 1626.

39 FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, o. c., 67.

40 *Ib.*, 66-67.

41 *Ib.*, 72.

tada de un impulso y de un perfeccionamiento mayor. Alcanzaron a la divinidad, le glorificaron en cierta manera y hasta le dieron títulos soberanos, “pero no le glorificaron como convenía, esto es, sobre todas las cosas”⁴². Para esto se requería algo más⁴³:

“Nuestro corazón humano da ciertos brotes de amor divino, pero eso de amarle sobre todas las cosas, que es la verdadera madurez del amor debido a la suprema bondad, solo es propio de corazones animados y asistidos por la gracias celestial, que viven en estado de santa caridad”.

Ciertamente que era una filosofía insuficiente, era una filosofía de las fuerzas naturales:

“... Mas sobre todos me admira aquel bueno de Epicteto, cuyas frases y sentencias son bien gratas de leer. ¿Qué compasión no produce ver a este filósofo disertar con tanto gusto, sentimiento y fuerza sobre la divinidad que se le podía tomar por un cristiano recién salido de santa y profunda meditación, y después, hablar de dioses a usanza de los paganos? ¡Pobre hombre, que conocía tan bien la unidad divina y tanto se complacía en su bondad!”⁴⁴.

“... Mira, Teótimo, cómo este filósofo [Epicteto], aunque pagano conocía que el pecado ofende a Dios y la virtud le honra, y cómo quería que el culpable se arrepintiese, tanto que mandaba hacer examen de conciencia... pero como la razón dio más ciencia que virtud a los filósofos, los cuales *no glorificaron* a Dios según los indicios que de El tenían, también la naturaleza les brindó más luz para saber cuánto se ofende a Dios por el pecado que calor para sentir arrepentimiento y reparar la ofensa”⁴⁵.

El estoicismo y la filosofía de Epicteto contienen elementos profundamente humanos e importantes pero que deben ser transfigurados desde la filosofía cristiana, que está iluminada por la fe, y que no se conforma con una sabiduría meramente humana finita, no renuncia humana sino abandonar todo en manos de Dios⁴⁶. No Epicteto, ni siquiera Job, sino el Cristo de la pasión y muerte en la cruz:

“Los estoicos, particularmente el buen Epicteto, cimentaba toda su filosofía en abstenerse y sufrir, en privarse y aguantar; abstenerse, privarse de placeres, sensualidades y honras terrenales; en aguantar y sufrir injurias, trabajos, incomodi-

42 *Ib.*, 111.

43 *Ib.*, 113.

44 *Ib.*, 112.

45 *Ib.*, 180.

46 FRANCISCO DE SALES, “Conversaciones espirituales”, en, *Obras selectas*, o. c., vol. I, 561.

dades. Pero la doctrina cristiana, única verdadera filosofía, tiene tres principios sobre los cuales establece todo su ejercicio: la abnegación de sí mismo, que es mucho más que privarse de placeres; llevar la cruz, que es mucho más que soportarla; seguir a Nuestro señor no sólo renunciándose a sí mismo y llevando la cruz propia, sino también practicando toda suerte de buenas obras... Amar los sufrimientos y las aflicciones por amor de Dios es la cúspide de la santísima caridad⁷⁴⁷.

Quizá por ello, frente a la filosofía estoica circulante, había que mostrar la superioridad de la fe. Era como la segunda batalla que la fe presentaba de modo firme al estoicismo. San Agustín lo había realizado en tiempos del imperio y ahora en esta modernidad que buscaba su firme constitución, la roca firme donde asentar sus discursos volvía al estoicismo, filosofía de la concordia en la mera existencia. A Francisco de Sales, esto no le parecía satisfactorio ni suficiente, debían ser transfiguradas por la experiencia y vida cristiana:

“Si queréis trocar en santa la virtud humana y moral de Epicteto o de Sócrates, hacédsela sencillamente cumplir a un alma de verdad cristiana, es decir, que posea amor divino... Las virtudes morales cuando se encuentran en un corazón verdaderamente cristiano, es decir, dotado de santo amor, lejos de no pertenecerle, son provechosas en El y se vuelven fructíferas y preciosas ante los ojos de su bondad⁷⁴⁸.

3. UN MÉTODO PARA LA TRANSFIGURACIÓN

Esta era, quizá la mirada de Francisco de Sales y lo que contemplado filtraba en sus obras, tratando de encontrar un camino de salvación, un método que, gratificando, supiera descubrir y dirigir las pasiones, y moviendo a transfigurar la existencia y el orden del mundo. Método y propuesta que, por otra parte, superaba las insuficiencias de las filosofías y que podía colmar las apencias del yo. Suponía también una respuesta total al axioma traído por Francisco Suárez de Aristóteles, “todo hombre naturalmente desea saber”, pero lo desea con todo su ser, en la complejidad y riqueza de éste.

Dicho método va a quedar expuesto en sus dos obras principales, *Introducción a la vida devota* y en el *Tratado del amor de Dios*. La primera tratando de movernos a la vida devota, esto es, a la vida transfigurada, traspasada de amor a Dios y de caridad, y de vida “pronta, activa, diligente no sólo en la observancia

47 FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor*, o. c., 507-508. Sobre Job, 508-510.

48 *Ib.*, 635-636.

de los mandamientos, sino también en el ejercicio de los consejos y las inspiraciones celestiales”⁴⁹.

“La devoción viva y verdadera, Filotea, presupone el amor de Dios; mejor dicho, no es otra cosa un el verdadero amor de Dios, y no un amor cualquiera; pues cuando el amor divino embellece nuestras almas se llama gracia, ya que nos hace gratos a su divina Majestad; cuando nos comunica fuerza necesaria para bien obrar, se llama caridad; pero cuando llega a tal grado de perfección que no solamente nos hace obrar bien, sino también actuar cuidadosa, frecuente y prontamente, entonces se llama devoción”⁵⁰.

Y se halla dividida *La Introducción a la vida devota* en cinco partes: Parte I. “Avisos y ejercicios necesarios para conducir al alma desde el primer deseo de la vida devota hasta la firme resolución de abrazarla”; II. “Diversos avisos para la elevación del alma a Dios mediante la oración y los sacramentos”; III. “Consejos referentes al ejercicio de las virtudes”; IV. “Avisos necesarios contra las tentaciones más comunes”; y V. “Consejos para renovar el alma y confirmarla en la devoción”.

Y el *Tratado del amor de Dios*, muestra como a través de este amor es posible gobernar nuestra naturaleza, los afectos, las pasiones y conducirlos a éste; y el análisis que hace de las pasiones es grande, delicado, profundo, exquisito, sabiendo profundizar los pliegues más recónditos del ser humano, tanto que Descartes no podrá, como ya se ha indicado, por menos que acercarse a Francisco de Sales. Y será el amor, la *caritas* la virtud más admirable, el don máspreciado que esconde el ser humano, y la que sabe realmente engrandecer al hombre y crear horizontes de sentido y de comunidad plenamente humana.

El *Tratado del amor de Dios* se halla dividido en doce libros: I. “Preparación a todo el tratado”; II. “Historia de la generación y nacimiento celeste del amor divino”; III. “Progreso y perfección del amor”; IV. “Decadencia y ruina de la caridad”; V. “Dos principales maneras de ejercitar el amor divino, que se hacen por la complacencia y benevolencia”; VI. “Ejercicios del amor divino en la oración”; VII. “La unión del alma con Dios que se realiza en la oración”; VIII. “El amor de conformidad, por el que unimos nuestra voluntad a la de Dios, significada en sus mandamientos, consejos e inspiraciones”; IX. “Amor de sumisión, por el cual nuestra voluntad se une al beneplácito de Dios”; X. “El mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas”; XI. “El amor sagrado ejerce soberana autoridad sobre todas las virtudes, acciones y perfecciones del alma”; y XII. “Consejos para progresar en el amor divino”.

49 FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, o. c., 16.

50 *Ib.*, 16.

En estas dos obras de Francisco de Sales, dicho método en el que trata de mover al hombre sabiendo tocar y despertar tanto la memoria, el entendimiento la imaginación y la voluntad, se puede concretar en puntos o reglas, que parecen muy sencillas, pero que aceptadas, sobre todo la primera, suponen haber entrado en un nuevo discurso o haber transfigurado la mirada y experiencia de un modo completo. Es el breve método que ofrecerá para meditar, y que tendrá sus partes o propios pasos.

4. MEDITACIONES PARA LA TRANSFIGURACIÓN

1. La primera parte de éste método para meditar consiste en lo que Francisco de Sales llamaba preparación, y abarcaba dos puntos: ponerse en presencia de Dios, e invocar su asistencia⁵¹. Significaba desde una opción voluntaria y libre ir más allá del estoicismo, del escepticismo y de cualquier otra duda o cuestionamiento. Era iniciar la segunda navegación, pasar sin retorno del espíritu de geometría al de fineza. Saltar de la razón a fe que creaba un ámbito de presencia y gratificación sintiendo a Dios como creador, padre, que está en todas partes, y de una manera especial en el fondo del corazón y del alma de cada uno. Y considerando también al Salvador, “cuya humanidad contempla desde el cielo a todas las personas del mundo, y especialmente a los cristianos, hijos suyos”⁵².

Sentir esta presencia de Dios, y sirviéndonos de la imaginación representándonos al Salvador en su humanidad sagrada como si estuviese junto a nosotros “como solemos representarnos a nuestros amigos”⁵³.

Efectivamente, ya no estábamos arrojados en el camino de la vida, ni en la soledad de nosotros mismos, ni el mundo era un teatro de venturas o desventuras posibles, ni mala posada, ni arrojados de las seguridades del viejo o nuevo cosmos... No, por el contrario se estaba ante el Dios creador, que nos había hecho a su imagen y semejanza, y padre bueno, acogidos amorosamente ante su presencia. Y quizá por eso lo que recomendaba era sentir esa presencia e iniciar un diálogo confiado con ese Dios que, inevitablemente, nos asistía y transfiguraba a uno mismo y la realidad toda.

51 *Ib.*, 58.

52 *Ib.*, 59.

53 *Ib.*

El tercer punto, era con muchos ecos ignacianos de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola⁵⁴, lo que trae como llamado por algunos “composición de lugar” y por otros “lección interior”⁵⁵, no siendo esto otra cosa:

“que la preparación de la escena donde se desarrolla el misterio que se va a meditar, como si todo transcurriese en nuestra presencia. Por ejemplo: si quieres meditar sobre la crucifixión del Señor, te imaginarás estar en el monte calvario. Y ves y oyes cuanto sucedió durante la Pasión... Lo mismo digo si meditas sobre la muerte, o sobre el infierno, o sobre los misterios semejantes, donde se trata de cosas sensibles y visibles⁵⁶.

Lo que se intenta con la representación es “encerrar nuestro espíritu en el misterio que queremos meditar a fin de que no corra de acá para allá, de la misma manera que se encierra un pájaro en su jaula o sujetamos al halcón con una cuerda a fin de que permanezca sometido al puño”⁵⁷.

54 IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios espirituales”, o. c., 196-285; la “composición del lugar”, p. 214. Esta influencia de la metodología ignaciana de los *Ejercicios espirituales* así como la atención a las distintas potencias del ser humano se hace muy presente en Francisco de Sales, a modo de ejemplo, cf., “Ejercicios espirituales”, o. c., 196-218.

“[1] ANOTACIONES PARA TOMAR ALGUNA INTELIGENCIA EN LOS EJERCICIOS SPIRITUALES QUE SE SIGUEN, Y PARA AYUDARSE, ASI EL QUE LOS HA DE DAR, COMO EL QUE LOS HA DE RESCIBIR. 1ª anotación. La primera anotación es, que por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá... [2] 2ª La segunda es, que la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y raciocinando por sí mismo... porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gusta de las cosas internamente. [3] 3ª La tercera: como en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad afectando”, p. 196-197.

“Primer ejercicio es meditación con las tres potencias... 1º. Punto. El primer punto será trae la memoria sobre el primer pecado... 2º. Punto. El segundo: hacer otro tanto, es a saber, traer las tres potencias sobre el pecado de Adán y Eva, trayendo a la memoria cómo por el tal pecado hicieron tanto tiempo... y conseqüenter discurrir con el entendimiento más particularmente, usando la voluntad como está dicho... 3º. Punto... Digo hacer otro tanto sobre el 3º. pecado particular, trayendo a la memoria la gravedad y malicia del pecado... y acabar con la voluntad como está dicho... Coloquio. Imaginando a Christo Señor delante y puesto en cruz ... discurrir por lo que se offresciere”, pp. 209-211.

“Quinto ejercicio es meditación del infierno. 1º. Preámbulo. El primer preámbulo composición, que es ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno... 1º. punto. El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos. 2º. El 2º: oír con la orejas. 3º. El 3º: oler con el olfato. 4º. El 4º: gustar con el gusto. 5º. El 5º: tocar con el tacto. Coloquio... traer a la memoria”, p. 214.

“1º. Preámbulo. El primer preámbulo es composición viendo el lugar; será ver con la vista imaginativa”, p. 218.

55 FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, o. c., 61.

56 *Ib.*

57 *Ib.*

2. Tras esta primera parte de preparación, cumplida en sus puntos, viene la segunda parte, esto es, las consideraciones de la meditación: “a la acción de la imaginación sigue la del entendimiento que llamamos meditación; no es otra cosa que una o más consideraciones hechas a fin de mover nuestros afectos hacia Dios o hacia las cosas divinas”⁵⁸.

Advertirá que “la meditación difiere del estudio y de otra clase de pensamientos y consideraciones que no se hacen para adquirir la virtud o el amor de Dios, sino con otros fines o intenciones, como, por ejemplo, para adquirir ciencia para escribir o discutir sobre dichas materias”.

Estas consideraciones tenderán a dar rienda suelta a empapar el alma de lo meditado “haciendo como las abejas, que no abandonan la flor si hallan miel para libar”⁵⁹ para así ayudar, despertando buenos afectos, a tomar las adecuadas resoluciones, que será la tercera parte de la meditación

La meditación también es desarrollada en el *Tratado sobre el amor de Dios*, en concreto en el libro VI, con una mayor profundidad y amplitud, distinguiéndola de la contemplación y del recogimiento amoroso a que conduce.

Indica también como la meditación se distingue del estudio, “y es que el pensamiento y el estudio pueden aplicarse a todo, mas la meditación, tal como la entendemos, sólo se refiere a objetos cuya consideración nos hace buenos y devotos. Meditación, por lo tanto, es un pensamiento fijo y reiterado, mantenido voluntariamente en el espíritu para que la voluntad trabaje en santos afectos y saludables resoluciones”⁶⁰.

Y volverá, ampliado, sobre el ejemplo de las abejas de la *Introducción a la vida devota*, “como las abejas recorren el paisaje de su comarca para chupar de un lado y otro sus flores, y así recogen la miel, que, una vez acopiada, elaboran por el placer que prueban en su dulzura, nosotros meditamos para recoger amor divino”⁶¹. Y así iremos en derecho a la contemplación, a la contemplación de Dios, “cuando hemos hecho provisión, contemplamos a Dios, deteniéndonos en su bondad por la suavidad del amor que se nos brinda”⁶², pues:

“el amor nos da placer a la vista del Amado, y la vista del Amado nos da placer en su amor; por el mutuo movimiento del amor a la visión y de la visión al amor, así como éste hace más vistosa la hermosura de la cosa amada, su visión torna el amor más efusivo y deleitable”⁶³.

58 *Ib.*, 62.

59 *Ib.*

60 FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor*, o. c., 342.

61 *Ib.*, 346.

62 *Ib.*

63 *Ib.*, 347.

3. La tercera parte de la meditación, como se ha indicado y de este método o camino que conducirá a la transfiguración, son los afectos y resoluciones. Y es desde aquí desde donde comienza a elaborarse, también, una visión unitaria de los afectos, pasiones y virtudes, todas ellas contemplada, desde la transfiguración que se pretende.

“La meditación despierta buenos sentimientos en la voluntad o parte afectiva de nuestra alma, como son el amor de dios y al prójimo, el deseo del paraíso y de la gloria eterna, el celo por la salvación de las almas, la imitación de Cristo, la compasión, la admiración, la alegría, la tristeza por la ofensa a dios, el temor al juicio y al infierno, el horror al pecado, la confianza en la bondad y misericordia divina, la confusión por la mala vida pasada; en estos afectos, nuestro espíritu se debe explayar lo más posible”⁶⁴.

Y recomienda terminar la meditación con un ramillete espiritual, de flores de devoción, y que a lo largo de la jornada del día, puedan ayudar como olor perfumado en el propio adelantamiento de la virtud.

La meditación de Descartes será algo distinto, ¡cuántos olvidos en ellas!

Con este método y meditaciones se pretende alcanzada esa vida teórica práctica cristiana que se anuda reciamente en torno a la devoción y amor de Dios. Y que desde la libertad, libre albedrío, opta con todas sus fuerzas por dicha transfiguración:

“Nuestro libre albedrío, Teótimo, nunca es tan libre como cuando se hace esclavo de la voluntad divina, y nunca es tan esclavo como cuando sirve a nuestra propia voluntad; nunca tiene tanta vida como cuando muere a sí mismo, y nunca tiene tanta muerte como cuando vive para sí mismo. Tenemos libertad de hacer lo bueno o lo malo, pero preferir el mal no es usar de ella, sino abusar. Renunciemos a esa desgraciada libertad y sometamos para siempre nuestro libre albedrío al amor celestial”⁶⁵.

Y juego de contraposiciones desde la retórica de la persuasión para mover en esa apuesta de amor:

“Quien quiera conservarlo [el libre albedrío] para el amor propio en este mundo, lo perderá para el amor en el otro; y quien lo pierda por el amor de Dios en este mundo, lo conservará por el mismo amor en el otro. Quien le dé libertad aquí, lo tendrá como siervo y esclavo allá, y quien lo esclavice a la cruz aquí, lo tendrá muy libre allá, donde abismado él en el goce de la divina Bondad, su libertad se trocará en amor y su amor en libertad, libertad de infinita dulzura, sin violencia,

64 FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, o. c., 63-64.

65 FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor*, o. c., 735.

sin trabajo, y sin repugnancia, y donde amaremos para siempre, invariablemente, al Creador y Salvador de nuestras almas”⁶⁶.

“¡Oh libre albedrío de mi corazón, cuán bueno te sería verte atado y tendido en la cruz del divino salvador! ¡Cuán deseable morir en ti mismo para arder, por siempre jamás, en holocausto al Señor!”⁶⁷.

Así el método, a esa libertad que apostaba por lo divino, mostraba el camino para llegar a esa vida devota y ese vivir en el amor de Dios.

Propondrá diez meditaciones como ejercitaciones para desarraigar mediante el movimiento de la gracia de Dios los afectos del pecado y de las pasiones, y atar todo el ser de uno mismo en un horizonte nuevo de fe y acción transfiguradora. Y todas ellas sometidas al método antes indicado en sus distintos puntos: preparación y presencia, consideraciones, afectos y resoluciones.

La primera meditación será sobre la creación⁶⁸, y en ella considerará, ejercitándose también en la composición de lugar, en la nada antes de la creación, la grandeza del cosmos creado, en el no ser de uno antes de nacer, y en el significado de recibir el ser por la infinita bondad de Dios. Despertará los afectos y resoluciones a partir de esta experiencia: de gratitud, de humildad y de ese descubrimiento del propio yo, como realidad exclusiva, grande y bella que salió de la bondad divina. Así el horizonte del cosmos era un horizonte divino donde siempre resplandecía la bondad de Dios.

La segunda mediación, siguiendo el mismo método en todas la meditaciones, versa sobre el fin para el que somos creados⁶⁹ y tiene ésta muchos ecos del “principio y fundamento” de los ejercicios espirituales de San Ignacio⁷⁰ y al igual que de otros, a lo cual luego me referiré.

“Dios no te ha puesto en este mundo porque tuviera necesidad de ti, pues para él eres un ser inútil, sino para ejercitar en ti su bondad otorgándote su gracia y su gloria. Te ha dado el entendimiento para que le conozcas; la memoria para que te acuerdes de él; la voluntad para que le ames; la imaginación para que te representes sus beneficios; los ojos para que veas las maravillas de sus manos; la lengua para que le alabes; y así sucesivamente las demás facultades”⁷¹.

“Afectos y resoluciones: confúndete, echando en cara a tu alma su miseria tan grande hasta el presente, que jamás ha reflexionado sobre estas cosas. ¿En qué pensaba, Dios mío cuando no pensaba en ti?... Detesta la vida pasada. Renuncio a vosotros, pensamientos vanos y deseos inútiles; os detesto, recuerdos detesta-

66 *Ib.*, 735-736.

67 *Ib.*, 735.

68 FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, o. c., 31-32.

69 *Ib.*, 1-32.

70 IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios espirituales”, o. c., 203-204. Me referiré a este punto.

71 FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, o. c., 31.

bles y frívolos; reniego de vosotras, amistades infieles y desleales, afanes inútiles y miserables, servidumbres viles y complacencias pecaminosas”⁷².

La tercera se explayará en la consideración de los beneficios divinos recibidos⁷³, dones corporales, dones del espíritu, gracias espirituales. Admira la bondad de dios, admira tu ingratitud, aviva en ti sentimiento de reconocimiento y aparta tu corazón de tantos placeres que conoces y somételo al servicio de Dios⁷⁴. ¡Cuántos ecos suscita y qué tradición tan larga queda arrastrada y actualizada! Tal como el mismo la traza⁷⁵: San Buenaventura, Fray Luis de Granada, el Padre La Puente, Diego de Estella”.

Y ya, para no alargarme, la cuarta⁷⁶ sobre los pecados; la quinta⁷⁷, sobre la muerte; la sexta⁷⁸, del juicio (después de la muerte y final); la séptima⁷⁹, sobre el infierno; la octava⁸⁰, sobre el paraíso; la novena⁸¹, sobre la elección del paraíso; y la décima⁸², y última, sobre la elección de la vida devota, en la que claramente se escucha la meditación de San Ignacio sobre las dos banderas⁸³ de los *Ejercicios espirituales*, en menor medida la de los tres binarios⁸⁴, y en todas la meditaciones las reglas para la elección⁸⁵.

5. LAS PASIONES Y VIRTUDES TRANSFIGURADAS: LA CARIDAD Y EL REINO DE DIOS

Y así pondrá y recreará, desde un análisis que hace vibrar y mover lo más íntimo del ser humano, las virtudes siguientes para que tienda al verdadero amor y a la unión con Dios: La caridad, amor, fe, esperanza, abnegación, paciencia,

⁷² *Ib.*, 31.

⁷³ *Ib.*, 32-34.

⁷⁴ *Ib.*, 33.

⁷⁵ FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, o. c., 736.

⁷⁶ FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, o. c., 34-35.

⁷⁷ *Ib.*, 36-37.

⁷⁸ *Ib.*, 38-39.

⁷⁹ *Ib.*, 40-41.

⁸⁰ *Ib.*, 41-42.

⁸¹ *Ib.*, 43-44.

⁸² *Ib.*, 44-46.

⁸³ IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios espirituales”, o. c., 225. A propósito de San Ignacio y de los Ejercicios espirituales, concretamente dirá de él: “Tales también los que hacen profundas y firmes resoluciones de cumplir la divina voluntad, encerrándose para ello en retiros de varios días a fin de excitar sus almas, con diversos ejercicios espirituales, a la completa reforma de vida; método santo, familiar entre los antiguos cristianos, pero casi abandonado desde entonces, hasta que el gran siervo de Dios Ignacio de Loyola los restauró en tiempos de nuestros padres”, *Tratado del amor de Dios*, o. c., 728.

⁸⁴ *Ib.*, 228.

⁸⁵ *Ib.*, 231-235.

humildad, sencillez, dulzura, diligencia, obediencia, castidad, pobreza de espíritu, amistad, fidelidad, constancia (animosidad), discreción, bondad, mortificación, benignidad, benevolencia, piedad, justicia, templanza, fortaleza, prudencia, alegría, sobriedad, respeto, arrepentimiento, afectos, deseo, inclinación nativa, misericordia, quietud, fidelidad, penitencia y devoción.

Y señalará las siguientes pasiones y acciones, que apartan de la consecución del verdadero gozo y meta última que al ser humano le está reservada: La avaricia, lujuria, gula, ira, odio, inquietud, tristeza, melancolía, mentira, doblez, simulación, inconstancia, inquietud, temor, vanidad, vanagloria, envidia, arrogancia, ambición, burla, maledicencia, juicios temerarios, concupiscencia, afectos, deseos, envidia, malicia, placeres, pasiones, pasiones del apetito sensitivo, pasiones del cuerpo, pasiones sensuales, placeres corporales, ostentación.

El amor unirá el alma con Dios⁸⁶ y la caridad será “el más alto de los amores”⁸⁷, y a ésta debería llamarse amor, el amor más excelso, ya que ella, la caridad:

“Es un amor de amistad, una amistad de dilección, una dilección de preferencia, pero de preferencia incomparable, soberana y sobrenatural, que a manera de sol vive en el alma para embellecerla con sus rayos, influye en todas las facultades espirituales para perfeccionarlas, actúa en todas las potencias para moderarlas, se sienta en la voluntad como en su propio trono para desde él asistir, haciendo que Dios sea querido y estimado sobre todas las cosas”⁸⁸.

La caridad comprende todas las virtudes, es oro acrisolado, y en un comentario bello a la carta de San Pablo, *1 Cor 13*, 4-7, dirá:

“Quien posee la caridad tiene su espíritu revestido de hermoso traje nupcial, que como el de José, está sembrado de toda variedad de virtudes, más bien posee una perfección que contiene la virtud de todas las perfecciones o la perfección de todas las virtudes. Y así, *la caridad es sufrida, es benigna; la caridad no tiene envidia, sino bondad, la caridad no hace sinrazón, sino que es prudente; no se hincha de orgullo, sino que es humilde; no es ambiciosa ni molesta, sino amable y afable; no es quisquillosa en querer lo suyo, sino franca y condescendiente; no se irrita, sino que es apacible; no piensa mal, sino que es benigna; no se huelga de la injusticia, mas se huelga de la verdad y en la verdad; todo lo sufre, cree todo lo que se le dice de bueno, sin ninguna terquedad, discusión ni desconfianza; todo lo espera para el prójimo sin desanimarse nunca de procurarle su salvación; todo lo soporta, esperando sin inquietud cuanto se ha prometido.* En conclusión, la caridad es el *oro acrisolado* que Nuestro Señor aconsejaba

86 FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, o. c., 397.

87 *Ib.*, 104.

88 *Ib.*, 195-196.

comprar, al obispo de Laodicea, el cual contiene el premio de todas las cosas y puede todo y lo hace todo”⁸⁹.

Y así el amor divino penetrará todo el ser y reducirá todas las pasiones a la obediencia y éste recobrará como su unidad plena para tender en derecho a Dios, hacia ese único amor:

“Cuando el amor divino reina en nuestros corazones, somete realmente a los restantes amores de la voluntad y, por, consiguiente, a todos los apetitos, que por naturaleza van en pos de sus amores; después domina al amor sensual y, sometándolo a su obediencia, arrastra también con él a todas las pasiones sensuales, pues a fin de cuentas la sagrada caridad es el agua saludable de la que Nuestro Señor decía: *El que bebiere del agua que yo le daré nunca jamás tendrá sed*. Ciertamente, Teótimo, quien posea el amor de Dios con un poco de abundancia ya no tendrá ni deseo, ni temor, ni esperanza, ni fortaleza, ni gozo más que para Dios, y resumirá todos sus movimientos hacia ese único amor celestial”⁹⁰.

¿Qué método seguir para subordinar afectos y pasiones al amor divino? No otro que una constante ejercitación, y que nuestro libre albedrío sea ofrecido en sacrificio a Dios.

Es menester servirse de todas las ocasiones presentes en la práctica del divino amor en una constante ejercitación, tal como hacen las abejas:

“Liban en azucenas, lirios de agua y rosas, pero no hacen menos acopio en las menudas florecillas del romero y del tomillo, de las que extraen no sólo más miel, sino mejor, porque dentro de esos pequeños vasos, al encontrarse la miel más apretada, se conserva también mejor. Ciertamente, en los pequeños y cortos ejercicios de devoción la caridad se practica con más frecuencia y humildad, y, por tanto, con mayor ventaja y santidad”⁹¹.

Y ofreciendo nuestro libre albedrío en sacrificio, obsequio, a Dios:

“Nuestro libre albedrío, Teótimo, nunca es tan libre como cuando se hace esclavo de la voluntad divina, y nunca es tan esclavo como cuando sirve a s nuestra propia voluntad; nunca tiene tanta vida como cuando muere a sí mismo, y nunca tiene tanta muerte como cuando vive para sí... Renunciemos a esa desgraciada libertad y sometamos para siempre nuestro libre albedrío al amor celestial; hagámonos esclavos del amor, cuyos siervos son más dichosos que reyes, y si alguna vez nuestra alma quisiera ir en contra de nuestros propósitos de servir a Dios

⁸⁹ *Ib.*, 658-659.

⁹⁰ *Ib.*, cap. 20, “El divino amor emplea todas las pasiones y aficiones de la alma y las reduce a su obediencia”, 703.

⁹¹ *Ib.*, 724.

eternamente y sin reserva, sacrifiquemos por Dios ese libre albedrío y hagámoslo morir a sí mismo para que viva en Dios”⁹².

Y así se alcanzará el Amor y la verdadera felicidad, y se habrá ido construyendo el reino de Dios. Y para los verdadero amadores, para los muchos Teótimos, Francisco de Sales para mover a vida en amor verdadero ofrecerá como colofón del *Tratado del amor de Dios* esta estrofa⁹³:

*Hay que escoger, ¡oh mortal!,
en esta vida terrena,
el amor que al alma llena
o la perdición final.
La santa ley del Señor
te dice: ¡Muerte o amor!*

III. DESCARTES (1595-1650): FÍSICA DE LAS PASIONES Y REINO DEL HOMBRE

1. UNA PERSPECTIVA NUEVA

Y así llegamos a la tercera parte de esta exposición en la cual Descartes va a romper decididamente con el modelo anterior, ofreciendo una descripción física del hombre y de las pasiones y virtudes, situándose en una perspectiva deísta y aspirando a ordenar el mundo bajo la hegemonía de las monarquías o poderes autónomos establecidos, y proponiendo el cultivo de unas virtudes, que tienen su expresión máxima en la virtud de la generosidad. Esta virtud encarnaba el compendio de todas las virtudes humanas, y era muy necesaria para posibilitar el mundo como *regnum hominis*, mundo de hombres sabios, generosos y felices regidos por unos monarcas, también, sabios, generosos y felices.

Así el discurso de Descartes será el discurso que la razón construye de las virtudes y pasiones desde la fortaleza de su propia debilidad y límites, esto es, marca el tránsito que irá de la transfiguración anterior a la física de las pasiones en lo que será la filosofía del barroco, en la primera mitad del siglo XVII, y los caminos que se abrían a la modernidad.

Y lo va a efectuar, sintiendo con la filosofía que estaba a flor de piel, y en cuyo horizonte se trazaba el presente y se soñaba el futuro: el estoicismo, como filosofía que aportaba los materiales y la argamasa natural para un tiempo

⁹² *Ib.*, 735.

⁹³ *Ib.*, 740.

nuevo de concordia en Europa. Con esta filosofía y un método nuevo se podía edificar el nuevo reino del hombre.

Era el mismo método que había empleado san Agustín, y que había dejado narrado en *Las confesiones* como experiencia, en aquel momento, de transfigurar la filosofía grecorromana, especialmente el estoicismo, en filosofía cristiana. Ahora no se trataba de transfigurar sino de quedarnos en el horizonte de la existencia bien fundada para poder edificar la filosofía del futuro donde no se deslizará la mirada hacia lo divino sino a lo humano.

Y si Francisco de Sales desde y sobre esa misma experiencia, siguiendo a San Agustín, con método ignaciano y ayudándose de grandes maestros de la tradición mística había tratado de transfigurar, ahora se trataba de todo lo contrario, de contemplar y palpar las cosas en su pura desnudez. Había que dismantelar el viejo orden construido y proponer un nuevo desde el método que estaba dando resultados seguros en la ciencia. Había que ir al campo de las experiencias seguras que se desprendían desde la física.

Desde esta perspectiva el propósito de Descartes aparecería jalonado y desarrollado como en dos momentos. Uno primero, que podría girar en torno al *Discurso del método* y los textos que acompañaban la publicación de 1637, y, un segundo, que pasaría por las obras y escritos que a partir de esta fecha van cerrando y perfeccionando el nuevo discurso de Descartes hasta llegar a *Las pasiones del alma* (1649).

Me referiré en primer lugar a esa tarea primera, básica e importante, como era como era el vaciamiento del modelo anterior recibido, tomándolo de su creador, y posteriormente al segundo aspecto y que nos irá llevando al tema de las pasiones.

2. EL VACIAMIENTO DEL ANTIGUO DISCURSO

San Agustín, como ya he señalado en otro lugar⁹⁴, se halla como presente en la obra de Descartes. Y parece como si éste hubiera sabido vaciar los contenidos que se encuentran presentes en torno a la estructura de *Las confesiones*, o a su eje de coordenadas⁹⁵, desde la cual San Agustín habría logrado esa experiencia nueva que con él se inicia. Había logrado ordenar el mundo, en esa clausura del imperio romano, desde una experiencia de vida que se expresa como

94 J. L. FUERTES, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2012, 141-204.

95 J. L. FUERTES, "El Renacimiento", en A. SEGURA (coord.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, vol. III: "Historia del Pensamiento en la Modernidad", Ortuella, Liber Distribuciones Educativas, 2007, 92-96.

existencia cristiana y la orienta en la dirección de una historia y de un tiempo cristiano.

Descartes podría haber tomado de San Agustín los ejes vertebradores de su estructura pero los vaciará de contenido. Era un ejercicio, muy similar al que ya había realizado Maquiavelo con respecto a los *Tratados de príncipes*, para con esa misma estructura llenarla de su *Príncipe*. Era en imagen antigua, pero muy querida, vaciar de los toneles el vino viejo y ya avinagrado del viejo mundo, y en esos mismos toneles reparados y curados, echar el vino nuevo, el mejor de la última cosecha, en la tierra de una esperanza florecida.

De otra parte, había un secreto, sutil y potente, pero cifrado, y que encubría la conciencia de lo que estaba haciendo Descartes, o de otra manera, era la proclamación expresa del orden nuevo que Descartes proponía y proclamaba, y no sólo filosófico.

El tomar *Las confesiones* de San Agustín para construir su confesión o discurso, significaba por una parte, al ir develando su secreto, que salía a hacer el camino de la mano de San Agustín, renunciando a la compañía de santo Tomás y de la escolástica, que ya no tenía cabida en la filosofía y en la historia de los nuevos tiempos.

Y por otra, mostraba las insuficiencias de la filosofía de San Agustín. Ya no cabía tampoco construir la filosofía al modo de san Agustín, desde la seguridad de la fe, sino desde la seguridad de la ciencia. La vía de San Agustín llegaba hasta Descartes y se mostraba insuficiente y caduca para afrontar la andadura del mundo moderno. Por eso, el *Discurso del método*, era la confesión de una nueva vía, de la propuesta de un nuevo método para la fundamentación de la filosofía y de la ciencia, y por ello serán vaciadas de contenido.

San Agustín que inicia estas sus *Confesiones* con una exclamación admirada: “Grande eres, Señor, y laudable sobre manera; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene límite (*Sal.* 145, 3)”, que es el canto que brota de lo profundo de la criatura agradecida hacia su creador y a cuanto ha salido de su buena y poderosa mano⁹⁶.

Y Descartes, que iniciaba su confesión, su *Discurso del método* con un enunciado, que muestra una experiencia radicalmente distinta, hasta en su forma descriptiva: “El buen sentido es la cosa que mejor repartida está del mundo, ya que cada uno estima estar tan bien provisto que hasta los que son

96 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, p. 73. *Obras de San Agustín*, en edición bilingüe publicadas bajo la dirección del P. Félix García, Madrid, BAC, 1946-1967, 22 vols.; (1946-2002, 41 vols.). SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, en *Obras de San Agustín* II, texto bilingüe, edición crítica y anotada del P. Ángel Custodio Vega, Madrid, BAC, (11ª) 2005.

más difíciles de satisfacer en cualquier otra cosa, no suelen ambicionar por lo general más del que poseen”⁹⁷.

2.1. El discurso de San Agustín.

Las confesiones y *El discurso del método*, o el discurso de mi vida, eran dos autores, dos confesiones, dos transfiguraciones, esto es y también, dos épocas y dos proclamaciones distintas de una modernidad, de unos horizontes de comprensión de la realidad que se ofrecían, y de unos presentes que había ordenar y construir.

San Agustín en *Las confesiones*, desde el hilo conductor de la metáfora del camino iba mostrando en sus distintos libros las jornadas del camino: Es la confesión del hombre que se descubre a sí mismo en la existencia, el proceso de descubrimiento del yo y que, a la par, halla a Dios, o mejor, es la experiencia del que al ir descubriendo a Dios se descubre a sí mismo y se compromete a vivir y a ordenar la realidad de acuerdo a esa experiencia⁹⁸. Es, en palabras de María Zambrano, la confesión, “un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo”⁹⁹.

En este caminar, en *Las confesiones*, se va liberando al yo, se deja hablar al yo, el yo que desde sí mismo y desde Dios, esto es, desde la contemplación de su nuda finitud, se descubre en la inquietud y en el misterio del existir. Dios proyecta la contemplación de la finitud del hombre, abriéndose éste a la esperanza y encontrando en el propio Dios su plenitud y sentido.

Este es el yo, que surge de *Las confesiones*, una existencia transfigurada y encontrada, y la propuesta de un modelo de vida para la transfiguración de la cultura greco romano en esos finales del Imperio, y a punto de caer Roma, en aquella modernidad lánguida y atravesada de melancolía. Era un texto claro y transparente para la transfiguración en los finales del imperio, y de un tiempo nuevo que se abría.

97 R. DESCARTES, *Discurso del método*, p. 3. *Discours de la Méthode*, AT, VI, 1-2. R. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 12 vols., y en dichas obras, *Discours de la Méthode* y *Dissertatio de Methodo*, vol. VI. R. DESCARTES, *Discurso del método*, *Dióptrica*, *Meteoros* y *la Geometría*, traducción, prólogo y notas de Guillermo Quintás, Madrid, Alfaguara, 1981.

98 No he podido por menos de pensar en el Maestro Eckhart y en sus sermones, especialmente en “El hombre noble”, donde dice: “Cuando el hombre, el alma, el espíritu contempla a Dios, entonces sabe y se conoce a sí mismo como el que conoce, es decir, sabe que mira y conoce a Dios”, cf. dicho sermón en MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada*, edición y traducción de Amador Vega Esquerria, Madrid, Ediciones Siruela, (3ª) 2001, 121 y 240. También, en este sentido, puede verse: “El ser separado”, 125-136.

99 M. ZAMBRANO, *La confesión: género literario*, Madrid, Ediciones Siruela, (2ª) 2001, 29.

San Agustín en *Las confesiones*, mediante esta metáfora del camino y en sus distintas jornadas y partes, pretende dar cuenta de sí mismo, ante sí y ante los demás¹⁰⁰, de cómo se ha encontrado después de haber errado por sendas perdidas, después de haberse extraviado, después de haberse desprendido de experiencias insatisfactorias, tras revestirse y conformarse inapropiadamente desde una existencia inauténtica, alejado de su verdad, plenitud y verdadera hermosura.

Muestra desde la interioridad, desde “el abismo de la conciencia humana”¹⁰¹, por una parte, toda la dimensión existencial profunda de inquietud y anhelo, de fluctuante indecisión, que al hombre acompaña el misterio de la existencia y, por otra, el punto de apoyo firme y seguro al que como meta en el libro VIII acaba llegando desde una opción libre, después de haber sometido a juicio, en las jornadas anteriores, a la propia razón y existencia.

San Agustín se acaba encontrando con Dios, por el que está clamando desde el comienzo y al que llama, “Dios mío, vida mía, dulzura mía”¹⁰², “luz de mi corazón, pan interior de mi alma, virtud fecundante de mi mente y seno amoroso de mi pensamiento”¹⁰³. Y así San Agustín en los últimos libros, XI-XIII, desde la experiencia de la creación y de sentirse creado, acaba por mostrarnos un modelo de ordenación y de vida auténtica, bien fundado y ordenado desde la centralidad de la experiencia plena cristiana de lo divino.

Y en todas las jornadas de este camino, existencia, juicio a la razón y a las propias seguridades, y filosofías de la existencia a flor de piel, experiencia vivida y gozosa de Dios, y la Sagrada Escritura como guía en el camino de esa experiencia de salvación que se ofrece y a partir de la cual cabe ordenar el tiempo de la historia y construir un relato de salvación para el hombre, la cristiandad, la ciudad de Dios, y quizá sea esto lo que encontramos en *Las confesiones*.

100 SAN AGUSTÍN, *Confesiones* II, 3, 5, 115: “Pero ¿a quién cuento yo esto? No ciertamente a ti, Dios mío, sino en tu presencia cuento estas cosas a los de mi linaje, el género humano, cualquiera que sea la partecilla de él que pueda tropezar con este mi escrito. ¿Y para qué esto? Para que yo y quien lo leyere pensemos de qué abismo tan profundo hemos de clamar a ti. ¿Y qué cosa más de cerca de tus oídos que el corazón que te confiesa y la vida que procede de la fe?”. *Ib.*, V, 6, 11, 203: “Delante de ti están mi corazón y mi memoria, quien entonces obraba conmigo en lo secreto de tu providencia y ponías ante mis ojos mis vergonzosos errores para que los viese y los odiase”. “Coram te cor meum et recordatio mea, qui mecum tunc agebas abditio secreta providentiae tuae et inhonestos errores meos iam convertebas ante faciem meam, ut viderem et odissem”.

101 *Ib.*, X, 2, 2, 390: “Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae”.

102 *Ib.*, I, 4, 4, 76.

103 *Ib.*, m, I, 13, 21, 91.

Se rebasaban unas concepciones y ordenaciones materialistas o recortadas, tal como eran las que provenían del epicureísmo, estoicismo y escepticismo, con respecto a las propias peticiones y exigencias del corazón y de la razón del hombre. Y lo que ofrecía podía ser tomado como modelo, como una guía para los hombres. Su “conversión”, su modo de mirar y experimentar la existencia y la realidad era un bien para los hombres. Este camino había transfigurado la existencia de Agustín y el horizonte de comprensión de la realidad toda, desde una experiencia propia de lo divino y como requerimiento de la propia naturaleza del hombre.

2.2. *El discurso nuevo de Descartes*

Esta misma conciencia y hacer es la que nos encontramos, también, en Descartes, en su *Discurso del método*. Éste era la exposición del camino seguido por Descartes en esa búsqueda azarosa de la verdad. Era la reconstrucción vital e intelectual del que había conseguido el triunfo, la fama, la virtud, del que había sabido sobreponerse en todo momento a la angustia de la duda, a los juegos seductores de las apariencias. Mostraba, también, ese secreto tesoro tanto tiempo oculto, pero, ahora, hallado. Señalaba sus aplicaciones, sus beneficios, utilidades, así como las finalidades de la investigación y de la ciencia en el tiempo histórico.

El *Discurso del método* aparece como la confesión y exposición del camino seguido por Descartes en la búsqueda de la verdad para construir el nuevo orden del mundo, el *regnum hominis*, que a la razón le cabía.

Era la reconstrucción vital e intelectual del que había alcanzado la meta, del que había conseguido el triunfo, la virtud y la fama en su empeño, del que había sabido sobreponerse en todo momento a la angustia de la duda, a los juegos seductores de las apariencias y de fortuna. Era la proclamación de unos tiempos y una tierra nueva alcanzada. Mostraba, también, el camino, el método, ese secreto tesoro tanto tiempo oculto, pero, ahora, hallado. Señalaba sus aplicaciones, sus beneficios, utilidades, así como las finalidades de la investigación y de la ciencia en el tiempo histórico para el nuevo reino del hombre que cabía construir.

Y así, desde estas claves, se nos ofrecían *Las confesiones* y, también, el *Discurso del método*. San Agustín percibe que tiene o que está realizando una tarea nueva: crear un orden cristiano desde ese auto-encuentro con el yo y experiencia de fe que servirá para ordenar el tiempo de la historia. Y Descartes ofreciendo una ordenación de la realidad distinta, una ordenación racional y un nuevo reino, el del hombre.

Era la revolución agustiniana la que quedaba narrada y proclamada en *Las confesiones*, frente al cosmos greco romano y frente a proclamaciones futuras. Era la nueva historia, que en concordia la humanidad emprendía, como proyecto moral cristiano en el marco de una historia que rebasaba los límites de la finitud y de la melancolía. La filosofía medieval había comenzado. Y con Descartes ésta se había fragmentado y se había comenzado una nueva etapa.

Descartes ha hecho y ofrece otro camino, otra revolución, buscando la verdad, con los mismos afanes. En una coyuntura distinta, la del mundo moderno.

No es ya la fe la que fundamenta la verdad. Es la experiencia del hacer científico, es la experiencia de la razón y del yo. Esa es la voz que Descartes escucha en el nuevo Casiciaco del mundo moderno. La nueva fe, legitimidad, proviene de la experiencia y de la ciencia.

Y por eso, Descartes, ha llegado a otro puerto, a otra tierra. La vía de la interioridad le ha llevado a fundamentar la verdad en la actividad del propio sujeto. En ese sentir la experiencia de su propia potencia y menesterosidad. Y cual nuevo Prometeo tomó el camino del sufrimiento y de la soledad de la mayoría de edad alcanzada, y así, con las propias artes de nuestra naturaleza, redimir al hombre y construir el nuevo *regnum hominis*.

Y ahí comenzará la tarea más concreta de Descartes.

3. DESCARTES: LA CONFESIÓN DE UN PROYECTO ILUSTRADO PARA EL MUNDO MODERNO

Esta confesión nueva de un proyecto ilustrado de Descartes lo expondré, centrándome en dos momentos: uno en torno a *Los principios de la filosofía*, y el otro, tal como aparece en la *Carta a Isabel de Bohemia*, de 15 de septiembre de 1645.

3.1. *Los principios de la filosofía*.

Y nos podemos situar en *Los principios de la filosofía*¹⁰⁴ (1644), y de modo más concreto en esa “Carta del autor al traductor”, que acompañaba a la

104 RENATI DES-CARTES, *Principia Philosophiae*, Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium, Anno 1644, con carta dedicatoria a la “Serenissimae Principi Elisabethae, Frederici Bohemiae Regis, Comitum Palatini et Electoris Sacri Romani Imperii, filiae natu maximae”; *Les Principes de la Philosophie*, Ecrits en Latin Par Reneé Des=Cartes. Et traduits en François par un de ses Amis. A Paris, chez Henry Le Gras, 1647, que además de la dedicatoria anterior, también, traducida al francés, lleva: “Lettre de l’auteur a celluy qui a traduit le libre, laquelle peut icy servir de Preface”. Respectivamente en AT, VIII-1 y AT, IX-2. R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, (Guillermo Quintás), o. c., seguirá esta edición, señalando la de AT.

edición francesa (1647) y podía ser estimada como Prefacio¹⁰⁵ y en donde se puede encontrar no ya la confesión, que anteriormente se ha señalado, sino la nueva confesión, repensada desde otra altura de tiempo, con unos interlocutores nuevos y con unos objetivos concretos, es la de un proyecto ilustrado para el mundo moderno.

Descartes comenzará señalando lo que pretende, “rendir algún servicio al público” desde los frutos que se pueden obtener de la Filosofía, recordando su empresa acometida ya hace 12 años en su ensayos.

“Y así como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en último lugar. Y aunque las ignore casi todas, el celo que siempre he mantenido por rendir algún servicio al público fue la causa de que hiciera imprimir *hace doce años algunos ensayos acerca de cuestiones que estimaba conocer*”¹⁰⁶.

Tal como ahora lo contemplaba, el nuevo discurso suponía una nueva lógica para la indagación de la verdad y para poder construir una moral. El relato autobiográfico de su obra en sus primeros años, *Discurso del método* con los tres tratados, *La dióptrica*, *Los meteoros* y *La geometría*, así como *Las meditaciones metafísicas* (1641) aparecía presentado con un sentido nuevo. Es un relato que se ha transformado, y parece estar encaminado a mostrar cómo se ha ido sustituyendo inevitablemente el viejo modelo y discurso:

“La primera parte de estos ensayos fue un *Discurso relacionado con el Método que permite conducir adecuadamente la razón e indagar la verdad en las ciencias*. Allí expuse sumariamente las principales reglas de la Lógica y de una Moral imperfecta de la que hemos de proveernos mientras que no se llegue a conocer una mejor.

Las otras partes estuvieron integradas por tres tratados: uno sobre *la Dióptrica*, otro sobre *los Meteoros* y el último sobre *la Geometría*. Mediante *La Dióptrica* tuve el deseo de mostrar que se podía avanzar lo suficiente en Filosofía como para acceder mediante la misma hasta el conocimiento de las artes que son útiles para la vida, ya que la invención de las lentes que aproximan los objetos, allí explicadas, son una de las más difíciles que jamás hayan sido indagadas. Mediante la publicación de *Los Meteoros* deseaba que se reconociera la diferencia que existe entre la Filosofía que yo cultivo y la que se enseña en las escuelas y que generalmente trata la misma materia. Finalmente, mediante *La Geometría* pretendía demostrar que había indagado algunas cuestiones hasta ahora desconocidas y, de este modo, ofrecer la oportunidad para pensar que cabe descubrir

105 R. DESCARTES, “Carta del autor al traductor, puede ser estimada como Prefacio”, *Los principios de la filosofía*, o. c., 7-19 (AT, IX-2, 1-20).

106 *Ib.*, 16 (AT, IX-2, p. 15). El resaltado en cursiva es mío.

otras muchas con el fin de incitar de esta forma a todos los hombres a la indagación de la verdad.

Con posterioridad y apercibido de la dificultad que algunos habían tenido para concebir los fundamentos de la Metafísica, he intentado explicar los puntos principales en *Las Meditaciones* cuyo volumen, si bien no era extenso, fue aumentando y el contenido aclarándose en gran medida en razón tanto de las objeciones que algunas personas muy doctas me enviaron con tal propósito, como en razón de las respuestas que les he facilitado¹⁰⁷.

Y como, ahora, ya tenemos perfectamente elaborado el nuevo discurso, y bien fundado, son *Los principios de la filosofía*, desde cuyos fundamentos emergen las propias leyes de la naturaleza, desencantando la realidad y quedando ésta regida por las mismas. Era la nueva física, la física de los cuerpos, y de modo principal el hombre:

“Finalmente, cuando me pareció que los tratados precedentes habían preparado suficientemente el espíritu de los lectores para recibir *Los Principios de la Filosofía* también los he publicado dividiendo el libro en cuatro partes. La primera de ellas contiene los principios del conocimiento que es lo que cabe denominar la Filosofía Primera o Metafísica; por tal razón y con el fin de lograr su comprensión, es conveniente leer previamente las Meditaciones que he desarrollado sobre el mismo tema.

Las otras tres partes contienen todo lo que hay de más general en la Física, esto es, la explicación de las primeras leyes o principios de la Naturaleza, la forma en que se han formado los cielos, las estrellas fijas, los planetas, los cometas y, en general, todo el universo; a continuación se explica la naturaleza de esta tierra, del aire, del agua, de la sal, del imán, sustancias que pueden encontrarse en cualquier parte de la tierra, así como todas las cualidades que se advierte que son propias de estos cuerpos, tales como la luz, el calor, el peso y otras. De esta forma creo haber abierto la explicación de toda la Filosofía por orden y sin omitir alguna de aquellas observaciones que deben preceder a las que han sido expuestas en último lugar.

Pero, *deseando llevar a término este proyecto, debería explicar de igual forma la naturaleza de cada uno de los otros cuerpos que se encuentran en la tierra, a saber; los minerales, plantas, animales y, de modo principal, el hombre; finalmente, debería tratar de Medicina, Moral y la Mecánica*¹⁰⁸.

Esta era la nueva confesión, el nuevo discurso en base a una nueva lógica: el yo como axioma, fundamento y primer principio. Será la lógica del pensar, pensar bien fundado, blindada la seguridad en la bondad de Dios, y el principio de toda creación y discurso del orden del mundo, a través de las nuevas segu-

107 *Ib.*, 16 (AT, IX-2, p. 15-16).

108 *Ib.*, 16-17 (AT, IX-2, pp. 16-17). El subrayado es mío.

ridades de la física y del método científico. Desde este principio y fundamento nuevo se podían indagar y descubrir las leyes de la naturaleza, de los cuerpos, la mecánica de los cuerpos, del hombre y elaborar desde la física una nueva teoría de las pasiones, y aspirar a orden político regido por las leyes del soberano, en el marco plácido y conveniente del deísmo.

Efectivamente se estaba pasando de la transfiguración a la física, a la física, también, de las pasiones. Se desmontaba el marco de la sociedad y vida cristiana y se proponía un modelo deísta. Aparecía el yo con todas sus potencialidades en un nuevo marco para un proyecto ilustrado.

“Resumen de todo lo que se debe observar para filosofar correctamente. Por todo ello, si deseamos entregarnos con seriedad al estudio de la filosofía y a la investigación de todas las verdades que somos capaces de conocer, debemos librarnos en primer lugar, de nuestros prejuicios y debemos rechazar todas las opiniones que hemos recibido a lo largo de otra época de nuestra vida en nuestra creencia hasta que hayamos examinado de nuevo. A continuación, realizaremos una revisión de todas las nociones que poseemos y sólo recibiremos como verdaderas aquellas que se presenten clara y distintamente a nuestro entendimiento. De esta forma en primer lugar, conoceremos que somos, en tanto que nuestra naturaleza consiste en pensar, que existe un Dios del que nosotros dependemos y, después de haber considerado sus atributos, podemos indagar la verdad de todas las otras causas puesto que es causa de ellas... Y comparando lo que acabamos de aprender al examinar estas cosas por orden con aquello que pensábamos de ellas antes de haberlas examinado de esta forma, nos acostumbraremos a formar concepciones claras y distintas sobre lo que somos capaces de conocer”¹⁰⁹.

Será en este horizonte que fue trazado por creación divina donde se desarrollara la acción del hombre, Será lo que indicará al comienzo de la segunda parte. *“Las razones que nos permiten conocer con certeza que hay cuerpos. Aun cuando estemos suficientemente persuadidos de que hay cuerpos que son verdaderamente en el mundo... es necesario que ahora indagemos las razones que nos permiten tener una ciencia cierta de ello”¹¹⁰. De los cuerpos, del cuerpo, como substancia extensa¹¹¹, y del alma como cosa pensante¹¹², y “que está unida a un cosa extensa que se mueve en virtud de la disposición de su órganos y que propiamente, denominamos el cuerpo del hombre”¹¹³. Y desde este acercamiento a la extensión, a eso que constituye la naturaleza de los cuerpos¹¹⁴ es desde la cual obtenemos los principios y establecemos las ciencias y el orden del mundo.*

109 R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, o. c., 69-70, 75.

110 *Ib.*, 71, 1.

111 *Ib.*, 72, 1.

112 *Ib.*, 72, 2

113 *Ib.*, 72-73, 2.

114 *Ib.*, 73-74, 4.

Y así se nos darán los frutos abundantes de este proceder nuevo, de los *Principios de la filosofía*, satisfacción, gozo, nos harán más sabios, se posibilitará la tolerancia y concordia, descubrimiento permanente de la verdad tendiendo a la Sabiduría:

“Expondré cuáles son los frutos que pueden seguirse de mis Principios. El primero es la *satisfacción* que se logra al identificar en los mismos diversas verdades que han sido ignoradas hasta su publicación... el *contento* que produce es siempre más permanente y más sólido. El segundo fruto es que el estudio de estos Principios nos habituará poco a poco a juzgar mejor de todas las cosas con que hemos de habérnoslas y, de este modo, a *ser más sabios*... El tercero es que las verdades que estos Principios contienen, siendo muy claras y muy ciertas, alejarán todos los temas de disputa y, de esta forma, favorecerán una disposición en los hombres a *la tolerancia y la concordia*; se producirá, pues, el efecto contrario que generan las controversias de la escuela que, al hacer a cuantos la estudian más puntillosos y obstinados en la defensa de sus ideas, bien pudieran ser la primera causa de las herejías y de las disensiones que padece el mundo en nuestros días. El último y principal fruto de estos Principios es que, al cultivarlos, *se descubrirán muchas verdades* que yo no he explicado en los mismos; de este modo, avanzando de unas a otras, se podrá adquirir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la Filosofía y acceder hasta el nivel más alto de *Sabiduría*”¹¹⁵.

En definitiva, un nuevo orden de mundo que cabía acometer, y que era la tarea de la nueva filosofía que Descartes proponía:

“La palabra Filosofía: el estudio de la Sabiduría; que por Sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes”¹¹⁶.

3.2. *Carta a la princesa Isabel de Bohemia, 1645*

El segundo momento de esta confesión será la *Carta a Isabel de Bohemia*, de 15 de septiembre de 1645.

Según escribe, en dicha carta a esta joven princesa, los fundamentos de su moral definitiva y del marco de orden posible se reducen a lo que pueden ser principios o tesis sustentadoras de un deísmo, que podía servir tanto de elemento de cohesión social como de doctrina política nueva la cual encajaba perfectamente con el orden y apetencias de las monarquías vigentes en Europa. Y era, también, apostar por un horizonte de concordia racional nuevo, que

115 R. DESCARTES, “Carta del autor al traductor”, *o. c.*, 17-18. El resaltado en cursiva es mío.

116 *Ib.*, 7-8 (AT, IX-2, p. 2).

apostaba por la existencia como vínculo de concordia, situándose en el nuevo clima que venía posibilitado por el estoicismo, relegando los modos teístas concretos de fe.

Los principios o dogmas mínimos de este nuevo discurso o credo deísta que se proponía en sustitución del ya viejo cristiano eran, tal como aparecen en dicha carta: La bondad de Dios¹¹⁷, la inmortalidad del alma¹¹⁸ y la magnitud del universo¹¹⁹. Así como las consecuencias que esto, de hecho, tenía al indicar que cada uno de nosotros somos:

“efectivamente, una de las partes del universo y, de forma más particular, una de las partes de esta tierra; y por vínculos que establecen el domicilio, la fe prometida y el nacimiento, somos una de las partes de este o aquel Estado, esta o aquella sociedad o esta o aquella familia. Y debemos en cualquier circunstancia preferir los intereses del todo del que somos parte a los de nuestra persona en particular, aunque siempre con mesura y discreción, pues sería errado exponernos a un gran daño para no procurar sino un bien pequeño a nuestra familia o a nuestro país”¹²⁰.

Efectivamente el orden y guía nuevo del mundo había sido entregado a los soberanos, y relegado el orden medieval cristiano y la supremacía papal. Se estaba ante un Dios no cristiano y unas virtudes para el reino del hombre regido por las monarquías del siglo XVII, o por otras formas de poder político, tal como se empezaban a ensayar en Europa. Era volver a tomar el Dios no comprendido desde esta perspectiva, o insatisfactorio Dios, tal como aparecía para los creyentes, en el *Discurso del método*. Y así se comprende ese vender su filosofía entre princesas y monarcas.

Y había una cautela, también importante, que venía en la propia carta y que de alguna manera ya estaba presente en el *Discurso del método* y en el sentir del escepticismo, como norma concreta de vida, “y es que tenemos también que examinar en particular todas las costumbres de los lugares en que vivimos para

117 R. DESCARTES, “De Descartes a Isabel, Egmond, a 15 de septiembre de 1645”, en *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas, o. c.*, 103 (AT, IV, 291-292): “Y es, de entre ellas, la primera y principal que hay un Dios de quien dependen todas las cosas; cuyas perfecciones son infinitas; cuyo poder es inmenso; cuyos decretos son infalibles”.

118 *Ib.*, 104 (AT, IV, 292): “La segunda cosa que hay que conocer es que, nuestra alma subsiste sin el cuerpo, es su naturaleza mucho más noble que la de éste y capaz de gozar de infinitud de contenidos que no se hallan en esta vida”.

119 *Ib.*, 104 (AT, IV, 292-293): “También pueden sernos de mucha utilidad para lo dicho el juzgar atinadamente las obras de Dios y poseer ese dilatado concepto de la extensión de universo... y cayendo en una presunción impertinente, queremos que Dios nos tenga por consejeros y compartir con él el gobierno del mundo, lo que es causa de infinitud de preocupaciones vanas y de enojos”.

120 *Ib.*, 105 (AT, IV, 292-293).

saber hasta que punto debemos atenernos a ellas... Amén del conocimiento de la verdad, también precisamos de la costumbre para hallarnos siempre en disposición de juzgar con tino”¹²¹.

4. PASIONES Y VIRTUDES PARA EL REINO DEL HOMBRE REGIDO POR LAS MONARQUÍAS EUROPEAS

Desde esta perspectiva, *Las pasiones del alma*¹²² (1649), venía a ser la consecuencia necesaria del nuevo discurso que Descartes había ido completando y haciéndolo, en confesión, más explícito en el tiempo.

4.1. *Las pasiones del alma: De la transfiguración a la física.*

Tal como el propio Descartes confiesa en carta de respuesta al autor de la segunda carta¹²³ en *Las pasiones del alma*, su propósito es explicar las pasiones «como físico»:

“Pues confieso que he dedicado mucho más tiempo a revisar el pequeño tratado que os envió del que había tardado antes en componerlo, y que, sin embargo, le he añadido pocas cosas y no he cambiado nada en el discurso, el cual es tan simple y breve que hará saber que *mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico*”.

Y como había escrito en carta a Hector-Pierre Chanut, embajador francés en Suecia, el 20 de noviembre de 1647:

“Cierto es que tengo por costumbre negarme a poner por escrito mis opiniones referidas a la moral, y ello por dos razones: la primera, que no hay asunto en el que las personas maliciosas puedan hallar con mayor facilidad pretexto para la calumnia; la otra, que creo que no corresponde sino a los soberanos, o a quie-

121 *Ib.*, 106-107 (AT, IV, 295).

122 R. DESCARTES, *Les passions de l'ame* (ed. Le Gras), o. c.; *Id.*, *Les passions de l'ame. Par René Des Cartes*, A Amsterdam, chez Louys Elzevier, 1650; *Id.*, *Passiones animae / per Renatum Des Cartes ; Gallicè ab ipso conscriptae; nunc autem in exterorum gratiam Latina civitate donatae ab H.D.M. I.V.L.*, Amstelodami, apud Ludovicum & Danielelem Elzevirios, 1664. *Id.*, “Les passions de l'ame”, en, o. c.; nouvelle édition publié avec le concours du Centre National du Livre, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, vol. XI, 291-497, y citaré por esta edición, al igual que para otras referencias según corresponda. R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, estudio preliminar y notas de José Antonio Martínez Martínez, traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué, Madrid, Tecnos, 1997, seguiré esta traducción, en caso contrario lo indicaré.

123 R. DESCARTES, “Respuesta a la segunda carta”, de fecha de 14 de agosto de 1649, *Las pasiones del alma*, o. c., 49-50 (AT, XI, 326). Lo resaltado en cursiva es mío.

nes tiene mandato de éstos, inmiscuirse en la regulación de las costumbres del prójimo”¹²⁴.

Y esto mismo es lo que dice uno de los amigos del autor según la *Advertencia*¹²⁵, para luego en la *Carta primera al Señor Descartes*¹²⁶ avalar la novedad, oportunidad y la calidad de método y planteamientos del libro, así como las esperanzas que tiene, o se tienen puestas en Descartes, y la confianza de que su obra será respaldada y asistida por los experimentos nuevos que a buen seguro Descartes podrá acometer con las partidas económicas que para ello se pudieran conseguir para sufragar los gastos que dichos experimentos pudieran acarrear.

Dirá así, dicho amigo:

“Y hay principalmente tres puntos que hiciereis entender bien a todo el mundo. El primero es que hay una *infinidad de cosas por encontrar en física* que pueden ser extremadamente útiles para la vida; el segundo, que *existen serias razones para esperar de vos el descubrimiento de esas cosas*, y el tercero, que podréis tanto más *encontrarlas cuanto más comodidad tengáis para hacer muchos experimentos*”¹²⁷.

Para este velado amigo, la física “es la ciencia que debe enseñar a conocer tan perfectamente la naturaleza del hombre y de todas las cosas que le pueden servir de alimento o de remedios, que le sea fácil libarse de por medio de ellas de toda clase de enfermedades”¹²⁸.

Esta ciencia nueva, la física, tal como la ha elaborado y practica Descartes ha dado excelentes frutos y “existen motivos suficientes para esperar de él todo lo que resta aún por descubrir en esta ciencia”¹²⁹. Y es esta ciencia y método es la que ha puesto al descubierto “que no hay verdad en la física de las Escuelas... y que si alguna ciencia ha contribuido a ella, no ha sido más que la matemática”¹³⁰, pues como muy bien señala, “todos los doctos saben suficientemente que no hay nada en la física de la Escuela que no sea dudoso; y saben asimismo que en tal materia ser dudoso no es mucho mejor que ser falso”¹³¹.

124 R. DESCARTES, “De Descartes a Chanut, Egmond, a 20 de noviembre de 1647”, *Correspondencia con Isabel de Bohemia, o. c.*, 258 (AT, V, 86).

125 R. DESCARTES, “Advertencia de uno de los amigos del autor”, *Las pasiones del alma, o. c.*, 16-17. Véase, también, la nota 1, 3-4 de esta edición, sobre el posible autor, velado amigo, de esta “Advertencia”. Es una carta muy útil, también, para el arte de saber vender la ciencia y conseguir subvenciones. Realmente se estaba cambiando de modelo.

126 R. DESCARTES, “Carta primera al Señor Descartes”, *o. c.*, 5-41. La carta está fechada, París, 6 de noviembre de 1648 (AT, XI, 301-322).

127 *Ib.*, 16 (AT, XI, 308). Lo resaltado en cursiva es mío.

128 *Ib.*, 19-20 (AT, XI, 310).

129 *Ib.*

130 *Ib.*, 26-27 (AT, XI, 314).

131 *Ib.*, 24 (AT, XI, 313).

Los avales, los tratados científicos de Descartes, *La dióptrica* y *Los meteoros*¹³². Y si esto es así, ¿cómo no ha de ser en la nueva física, en la física de las pasiones?

¿Acaso no se podía hacer un trasvase metodológico igualmente válido para el estudio del hombre, cuerpo y alma, y hacer física de las pasiones?

Es la hora de la nueva física y de sacar todos sus frutos, ya que de la filosofía de las Escuelas sólo cabe esperar *hombres pedantes*¹³³, y es la hora, también, de dejar a Aristóteles, pues de éste nunca se ha sabido encontrar verdadera solución de ninguna cuestión¹³⁴.

Y tras todo esto, bienvenido sea el libro, los campos explorados de modo seguro por la nueva ciencia, los de la nueva física, la física de las pasiones como dirá el autor con nombre y rostro, Descartes, en respuesta a la segunda carta del amigo en la cual éste nuevamente le pide ese esperado tratado de las pasiones, esa *vuestra física*¹³⁵.

Y así es como podemos abrir ya este libro, que Descartes dividirá en tres partes principales.

La *primera parte*, tras señalar, que va a escribir de las pasiones “como si se tratara de un materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado¹³⁶”, comenzará distinguiendo las diferencias que hay entre el alma y el cuerpo, a fin de conocer las distintas funciones de cada uno.

Describirá en términos mecanicistas las partes del cuerpo y algunas de sus funciones, tal como dirá¹³⁷: “Para hacer esto más inteligible, explicaré aquí en pocas palabras cómo está compuesta *la máquina de nuestro cuerpo*” (“Pour rendre cela plus intelligible, j’expliqueray icy en peu de mots toute la façon dont *la machine de nostre corps* es composée”), tal como había indicado en la V parte del *Discurso del método* y aparece, también, recogido en cuatro ocasiones en *El tratado sobre el hombre*¹³⁸. Y señalará cuál es el principio en éste de todas las funciones, “no dejaré de decir aquí sucintamente que, mientras vivimos, hay un calor continuo en nuestro corazón, que es un especie de fuego que mantiene

132 *Ib.*, 23 (AT, XI, 312).

133 *Ib.*, 25 (AT, XI, 314).

134 *Ib.*, 24 (AT, XI, 313).

135 *Ib.*, “Carta segunda al Señor Descartes”, 47 (AT, XI, 324).

136 R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, o. c., “Primera parte. De las pasiones en general y, ocasionalmente de toda la naturaleza del hombre”, art. 1, 55.

137 *Ib.*, art. 7, 63 (AT, XI, 331). Lo resaltado en cursiva es mío.

138 R. DESCARTES, *L’homme*, AT, XI, 119-202. Las referencias se encuentran en páginas, 120, 131 y 202. R. DESCARTES, *El tratado del hombre*, edición a cargo de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza Editorial, 1990; en esta edición las referencias en páginas 22, 23, 36 y 109.

la sangre de las venas, y que este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros¹³⁹”.

Tras la presentación de las funciones corporales tanto activas como pasivas, pasará a estudiar la funciones del alma: voluntad, percepción, imaginación... la definición de las pasiones del alma, cómo el alma está unida al cuerpo a todas la partes del cuerpo conjuntamente, la glándula pineal como sede principal del alma, cual es el poder del alma respecto del cuerpo, sobre cuál es el poder del alma respecto de sus pasiones, y terminando, preguntándose sobre en qué se conoce la fuerza o debilidad del alma e indicando que la fuerza del alma no basta sin el conocimiento de la verdad.

La *segunda parte* del libro de *Las pasiones* trata del número de las pasiones y del orden de las pasiones¹⁴⁰: la *admiración* (aprecio, menosprecio, generosidad o el orgullo y la humildad o bajeza, veneración, y el desdén); *el amor*; *el odio*, *el deseo* (la esperanza, el temor, los celos, la seguridad y la desesperación, la irresolución, la valentía, la audacia, la emulación, la cobardía y el espanto, el remordimiento); *el gozo*, *la tristeza* (la burla, la envidia, la piedad); y *el arrepentimiento* (autosatisfacción, la estima y la gratitud, la indignación y la ira, la gloria y la vergüenza, el hastío, el pesar y la alegría. Y tratará específicamente de cada una de ellas, seis de modo concreto¹⁴¹: la admiración, el amor, el odio, el deseo, el gozo, la tristeza y el arrepentimiento.

La *tercera parte* estudiará las pasiones particulares, tal como él mismo indica¹⁴²: “después de haber explicado las seis pasiones primitivas, que son como los géneros de las que todas las otras son especies, señalaré aquí sucintamente lo que hay de particular en cada una de estas otras, y mantendré el mismo orden según el cual las he numerado antes”.

Aparecen ante nosotros¹⁴³: la estima y el menosprecio, la generosidad, la humildad virtuosa y la humildad viciosa; el orgullo, la generosidad, la veneración, el desdén, la esperanza y el temor, la seguridad y la desesperación, los celos, la irresolución, la valentía y el arrojo, la emulación, la cobardía y el miedo, el remordimiento; la autosatisfacción, la estima, gratitud, ingratitud, la indignación la piedad, la burla, la ira; la generosidad, la gloria, la vergüenza, la impudicia, el hastío, el pesar, y la alegría.

139 R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, o. c., art. 8, p. 69 (AT, XI, 333).

140 *Ib.*, art. 51-67.

141 *Ib.*, art. 68-146.

142 R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, o. c., Tercera parte. De las pasiones particulares. art. 149, 223: De la estima y menosprecio. AT, XI, 443.

143 *Ib.*, Tercera parte, art. 149-210.

Y de las cuales, relacionándolas con las seis primitivas, se ha hecho la siguiente agrupación¹⁴⁴: De *la admiración* proceden el menosprecio, el aprecio, la humildad, el orgullo, la veneración, y la generosidad; *del amor* proceden el afecto, la amistad, la devoción y el agrado; del *odio* procede el horror; del *deseo* proceden la esperanza, el temor la seguridad, la desesperación, los celos, la irresolución, la audacia, la emulación, la cobardía, la valentía, y el miedo; del *gozo* proceden la burla, la autosatisfacción, la estima, la gratitud, la gloria y la alegría; y de *la tristeza* se derivan el remordimiento, la envidia, la piedad, el arrepentimiento, la piedad, la indignación, la ira, la vergüenza, el hastío y el pesar. Concluyendo con los artículos¹⁴⁵: “Un remedio general contra las pasiones” y “Sólo de ellas depende todo el bien y el mal de esta vida”.

4.2. *La virtud por excelencia: La generosidad*

La virtud que propondrá como virtud por excelencia será la generosidad¹⁴⁶. Y se preguntará, contestando, ¿en qué consiste?

“De este modo creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse, consiste únicamente, por un lado, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo que la utilice bien o mal; y, por tanto, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud”¹⁴⁷.

La generosidad será la principal virtud, el compendio y como la llave de todas y como el remedio de todas las pasiones: “al ser como la llave de todas las otras virtudes y un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones”¹⁴⁸.

Y esta virtud se podrá adquirir a través de la buena educación y mediante el buen obrar que generara los correspondientes buenos hábitos en esta dirección.

... “Así aunque no haya virtud, a la que parece que la buena estirpe contribuye tanto como aquélla que hace que uno se estime sólo según su justo valor, y, aunque sea fácil creer que todas las almas que Dios infunde en los cuerpos no

144 J. A. MARTÍNEZ, “Estudio preliminar”, en *Ib.*, XXXV, nota 57. Cf. dicha nota donde de modo completo y detallado se aportan hasta los artículos correspondientes.

145 *Ib.*, 275-278 (AT, XI, 445-488), art. 211: Un remedio general contra las pasiones; y pp. 278-279 (AT, XI, 488), art. 212: Sólo de ellas depende todo el bien y el mal de esta vida.

146 *Ib.*, 226-227 (AT, XI, 445-446).

147 *Ib.*, 226-227 (AT, XI, 445-446), art. 153: ¿En qué consiste la generosidad?

148 *Ib.*, 237 (T XI, 454), art. 161: ¿Cómo puede adquirirse la generosidad?

son igualmente nobles y fuertes (lo que hace que yo haya llamado a esta virtud generosidad, siguiendo el uso de nuestras lengua, antes que magnanimidad, siguiendo el uso de la Escuela, donde no es muy conocida), es cierto, no obstante, que la buena educación sirve en buena medida para corregir los defectos de nacimiento; y que si uno se preocupa a menudo de considerar lo que es el libre albedrío y cuán grandes son las ventajas que provienen de que se tenga una resolución firme de usar bien de él, como también, por otro lado, cuán vanos e inútiles son todos los desvelos que atormentan a los ambiciosos, puede excitarse en uno mismo la pasión, y, en consecuencia, adquirirse la virtud de la generosidad, la cual es, al ser como la llave de todas las otras virtudes y un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones, me parece que esta consideración bien merece señalarse¹⁴⁹.

Y es necesaria tanto para reconocimiento de uno mismo en sus límites y libertad como para su perfeccionamiento y para posibilitar el reconocimiento de los otros, olvidando inclusive las injurias y sometiendo el orgullo¹⁵⁰, en el marco de la vida ciudadana del Estado¹⁵¹, regida por los soberanos, por las monarquías europeas de este momento, tal como Descartes lo está proponiendo y a cuya sombra y palabra está siempre acudiendo.

Así, inclusive podía surgir una nueva, o al menos, manifestada devoción, que se desplazaba de lo divino para ser amalgama política en la nueva ciudadanía de las monarquías y soberanos de la Europa del siglo XVI:

“En cuanto a la devoción, su principal objeto es sin duda la soberana divinidad, de la que no se podría dejar de ser devoto cuando se la conoce como es debido; pero también uno puede tener devoción por su príncipe, su país, su ciudad, e incluso por un hombre particular, cuando se le estima mucho más que a uno mismo... Lo cual hace, que en el simple afecto, uno se prefiera siempre a lo que ama y que, al contrario, en la devoción, se prefiera la cosa amada por encima de uno mismo de tal modo que no se tema morir para conservarla¹⁵².”

149 *Ib.*, 236-237 (AT XI, 453-454), art. 161: ¿Cómo puede adquirirse la generosidad?

150 *Ib.*, 270 (AT XI, 481), art. 203: La generosidad sirve de remedio contra sus excesos... “Pero como nada la hace más excesiva que el orgullo, creo que la generosidad es el mejor remedio que se puede encontrar contra sus excesos; porque al hacer que se aprecien muy poco todos los bienes que pueden quitarnos y que, al contrario, se aprecie mucho la libertad y el dominio absoluto sobre uno mismo, que se deja de tener cuando alguien puede ofendernos, hace que sólo se sienta menosprecio, o todo lo más indignación, por las injurias que generalmente ofenden a los demás”.

151 *Ib.*, 236-237 (AT XI, 453-454), art. 154: ¿Cómo puede adquirirse la generosidad?

152 *Ib.*, 157 (AT, XI, 157), art. 133: De la diferencia que existe entre el simple afecto, la amistad y la devoción.

IV. CONCLUSIÓN

Y así concluye esta exposición que ha tratado de ofrecer los dos modelos de discurso que sobre las pasiones y las virtudes efectuarán en la primera mitad del siglo XVII, como encrucijada del camino, por una parte, Francisco de Sales (1576-1622) y por otra, Descartes (1596-1650), ante el horizonte nuevo de experiencia a la cual es llevada la época moderna en estos comienzos de siglo.

El primero ha sido un discurso fundado en la preeminencia de la fe y en su vivencia plena, aspirando a modelar al ser humano desde ella y apeteciendo su transfiguración desde, en definitiva, el amor de Dios. Y esto, en el marco de una configuración de orden del mundo como comunidad cristiana y con una primacía de la Iglesia sobre los poderes temporales. Era en definitiva el discurso venerable que había configurado la cristiandad.

Y el segundo será el discurso ya ilustrado de Descartes, que rompe con el modelo anterior, ofreciendo una descripción física del hombre y de las pasiones y virtudes, situándose en una perspectiva deísta y aspirando a ordenar el mundo bajo la hegemonía de las monarquías o poderes autónomos establecidos, y proponiendo el cultivo de unas virtudes, que tienen su expresión máxima en la virtud de la generosidad. Esta virtud encarnaba el compendio de todas las virtudes humanas, y era muy necesaria para posibilitar el mundo como *regnum hominis*, mundo de hombres sabios, generosos y felices regidos por unos monarcas, también, sabios, generosos y felices.

Hemos asistido, en definitiva, a cómo se fue pasando de la transfiguración a la física de las pasiones. Se había arribado al puerto de la filosofía y mundo moderno y los seres humanos se encontraban en la existencia de otra manera en el mundo.

**LA REHABILITACIÓN DEL MUNDO EMOCIONAL
EN LA MODERNIDAD.
LOS PREDECESORES DE LA ÉTICA CARTESIANA.
EL ESTOICISMO MODERNO**

FÉLIX GONZÁLEZ ROMERO

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

RESUMEN

La ética cartesiana se constituye como una nueva propuesta moral cuyo objetivo es el fortalecimiento del sujeto sobre la rehabilitación de la dignidad de la dimensión emocional del hombre. Conocer y controlar las pasiones tiene como consecuencia la auténtica felicidad del sujeto y el desplazamiento del otro a un segundo plano. La modernidad de esta propuesta se asienta sobre la influencia de autores que reflexionaron previamente sobre ellas y las rehabilitaron. Entre ellos, los estoicos modernos, Justo Lipsio, Guillaume du Vair y Pierre Charron reforman en profundidad el ideal apático heredado.

Palabras clave: Descartes, estoicismo moderno, pasiones, modernidad, ética individualista, sujeto moderno.

ABSTRACT

Cartesian Ethics is made up as a new moral proposal whose aim is to strengthen the self supported by the rehabilitation of the dignity of the human emotional dimension. The consequence of knowing and controlling passions is the individual's true happiness and the displacement of the fellow man into the background. The modernity of this proposal is set up by the influence of some authors that previously reflected on them and rehabilitated them. Amongst these authors, the modern stoics, Justus Lipsius, Guillaume du Vair and Pierre Charron, reformed the inherited apathetic ideal.

Key words: Descartes, modern stoicism, passions, modern age, individualistic ethics, modern self.

I. SOBRE LA MODERNIDAD Y EL INDIVIDUALISMO DE LA ÉTICA CARTESIANA

El objetivo central de la ética cartesiana es el estudio de las pasiones en un contexto intelectual donde se pretenden rehabilitar como fenómenos humanos y como oportunidades para la virtud. Esta labor de cultivo del mundo emocional va unida en el maestro Descartes a la consideración de la moral como una rama del árbol de las ciencias. Sus raíces son las verdades descubiertas en el itinerario metafísico, entre las cuales el *cogito* es la primera evidencia; el yo se establece como certeza sobre la que se apoya cualquier otra verdad. En los cimientos de este sistema nos encontramos con la ausencia del descubrimiento metafísico de la alteridad. Este hecho va a condicionar la propuesta moral que nos ofrece y en dicho individualismo reside gran parte de su novedad y su modernidad.

Este estudio toma en consideración las diferentes dimensiones del árbol de las ciencias: se fundamenta, como hemos indicado, en las verdades metafísicas, pero igualmente reclama un riguroso análisis físico, “*en physicien*”¹ como medio necesario para su control moral, para alcanzar la heroicidad interior, auténtico objetivo del planteamiento cartesiano². Dicho resultado nos ofrece una propuesta netamente individualista, que encierra la moral en los límites de la *res cogitans* y donde la alteridad queda desenfocada. El sujeto cartesiano en su búsqueda de la heroicidad interior es consciente de que posee los recursos para controlar el carácter deformador de las pasiones. El otro, ausente en el itinerario metafísico, se convierte en una mera representación proyectiva de aquello que encuentra en sí mismo³. Desde este punto de vista, el mal no es sino una mera *privation*, carece de entidad, un error en la elaboración de un juicio sobre el mundo mecánica y racionalmente ordenado que nos rodea⁴. Controlar esta distorsión es una cuestión de modificación intelectual e individual del jui-

1 PA, Preface. AT XI, 326. Citamos las *Passions de l'âme* o *Traité des passions* con la abreviatura PA seguida del artículo. Citamos en el caso de todas las referencias incluidas en las obras de Descartes su localización en la edición crítica de Adam y Tannery utilizando la abreviatura AT.

2 La explicación de Descartes en su *Traité des passions*, siguiendo la interpretación de Talon-Hugon, abarca la cadena causal que recorre el conjunto del árbol de las ciencias: no sólo sus causas últimas o efectos corporales, sino sus causas primeras—aquellas que desencadenan todo el proceso—y sus implicaciones morales, abordando al tiempo elementos metafísicos, físicos y morales. Cuando Descartes nos dice que quiere abordar la cuestión de las pasiones de una forma absolutamente novedosa, “*seulement en physicien*”, se trata, en definitiva, de poder dar a las pasiones una etiología enteramente somática, sin que ello suponga reducir la investigación al estudio de su dimensión corporal. Cf. C. TALON-HUGON, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 2002, 117.

3 Cf. J. L. MARION, *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, 178-187.

4 Cf. Carta a Isabel de Bohemia de 6 de octubre de 1645. AT IV, 308.

cio. El hombre bueno se limita, por tanto, a comprender la imperfección ajena y a confiar en la posibilidad de uso de sus recursos racionales. En eso reside su benevolencia, que se aleja de una beneficencia efectiva sobre las circunstancias que rodean al otro.

Muestra de este cambio es la ruptura con la tradición, con la concepción escolástica del alma y su elenco de pasiones primitivas. El alma cartesiana es unitaria y reduce las once primitivas –seis del concupiscible y cinco del irascible– únicamente a seis pasiones⁵. El temor y la aversión desaparecen de este elenco, pero se introduce la pasión de la admiración que, además, se instaura como pasión arquetípica en la medida en que representa la plasticidad misma de las emociones, en tanto que la conmoción ante la novedad del objeto se produce antes de la consideración de su bondad o maldad. Esta introducción implica un desplazamiento del amor, pasión-virtud eminentemente relacional que nos lleva a buscar el bien de aquello con que nos unimos. La admiración cuando se orienta a la grandeza de un objeto es la estima (*estime*), pero el único objeto legítimamente estimable es el uso correcto del libre arbitrio, que es especialmente notable cuando es el nuestro. En esto consiste la generosidad, la heroicidad interior cartesiana, la “llave de todas las demás virtudes”: en una admiración ante el uso correcto que hacemos de nuestro libre arbitrio, firmemente dispuesto a seguir las determinaciones de nuestro entendimiento⁶. De este modo, Descartes desplaza a segundo plano las emociones que, intelectualizadas, nos relacionan virtuosamente con el prójimo.

II. EL TELÓN DE FONDO

La construcción de este ideal moderno, preocupado por la *cura sui*, por la recuperación de lo emocional como sustrato de la vida moral, por su estudio pormenorizado en aras de un uso adecuado, en definitiva, por mecanismos de construcción de un sujeto fuerte que nos blinde ante las vicisitudes de un mundo cambiante, pero mecánicamente preordenado; se realiza sobre un telón de fondo, sobre un conjunto de influencias presentes en el ambiente intelectual de Descartes. Estas influencias anticipan diversos elementos posteriormente articulados en su moral desde una perspectiva netamente moderna, ajena al aparato conceptual heredado. Pueden clasificarse en tres grupos de pensadores que durante los siglos XVI y XVII van a abordar la cuestión pasional, pero aún anclados en la concepción escolástica del alma: estoicos modernos, tratadistas

5 Cf. PA art. 47. AT XI, 364. PA art. 69. AT XI, 380.

6 Cf. PA art. 161. AT XI, 453-454.

y moralistas franceses precartesianos. En el segundo grupo incluiríamos a Juan Luis Vives y François de Sales, que reflexionan sobre la bondad y etiología de las pasiones. En el tercero, un conjunto de autores que, desde la fe cristiana, y en algunas ocasiones desde la labor pastoral, pretenden justificar la bondad y dignidad de la experiencia pasional. Jean-Pierre Camus, Nicolas Coeffeteau, Jean-François Senault y Marin Cureau de la Chambre publicaron con gran éxito y difusión en su época obras que con un estilo sencillo, literario y poco encorsetado en la argumentación hacían llegar al gran público ideas en defensa de la dimensión emocional del hombre. Ideas que anticipan claramente la moral cartesiana y con las que el padre de la filosofía moderna estuvo en contacto. Ahora nos limitamos a exponer la primera de estas influencias, el primer grupo de autores que encuentran en el estoicismo una inspiración para la construcción de un ideal individualista de virtud en un momento de cambios profundos, pero que al tiempo reforman este ideal clásico alejándole de la severidad y la más estricta apatía. Esta reforma sirvió de inspiración a una moral netamente moderna, basada en el fortalecimiento del sujeto, de corte individualista, pero alejada de los rigores de una insensibilidad que empobrece y estigmatiza una dimensión de lo humano.

III. LOS ESTOICOS MODERNOS COMO PREDECESORES DE LA MORAL CARTESIANA

Justus Lipsius, Guillaume du Vair y Pierre Charron son los principales estoicos modernos. Sus ideas en un aspecto u otro adelantan elementos contenidos en el *Traité* cartesiano y en su correspondencia moral. En términos generales, descubriremos una valoración negativa de las pasiones como potencialmente peligrosas para nuestra alma, pero también una llamada a experimentarlas, a la necesidad de enfrentarse a ellas para vencerlas como terapia y ejercicio a favor de nuestro yo. Empezaremos a encontrar llamadas en defensa del amor propio como base para cualquier otro tipo de amor; también géneros de misericordia que distan sustancialmente de una compasión en los que el sujeto empatiza con los males del otro, evitando la pérdida de su equilibrio emocional. La relación con el prójimo –que ya no será tan próximo– se limitará a formas de comprensión magnánima y generosa de sus errores y a la confianza en sus potencialidades. La acción de beneficencia también se comienza a desterrar en dichas relaciones. Todo ello unido a ciertas dosis de escepticismo que nos impiden creer en un control de las circunstancias que nos rodean y que revierte en un cuidado de sí, en la esperanza de encontrar la verdad en nuestra alma.

1. JUSTO LIPSIO Y EL IDEAL DE LA CONSTANCIA

Lipsio (1547-1606) es considerado el principal difusor del estoicismo en los albores de la modernidad, especialmente del pensamiento de Séneca, reuniendo todo el saber en torno a los estoicos accesible en la época en dos pequeños libros: *Guía de filosofía estoica* y *Fisiología de los estoicos*. El pensamiento de Séneca nos permite una aproximación de las ideas estoicas al cristianismo, ideas que se verán iluminadas por un recurso constante al agustinismo. Lipsio inspirará las doctrinas transmitidas en el ejército holandés de Mauricio de Nassau, del cual había formado parte el joven Descartes. Remo Bodei subraya que se trata de un estoicismo que, lejos de defender el orden y racionalidad total, admite el desastre e irracionalidad de los acontecimientos y cuyo objetivo es el control de las pasiones en el ámbito individual y el sometimiento a las autoridades externas en lo público. Este posicionamiento garantiza la paz social y pone de manifiesto el pensamiento fronterizo de Lipsio, que explicita una clara tensión entre la incipiente reclamación de los derechos individuales y el mantenimiento al absolutismo⁷. Su diálogo *De Constantia*⁸, comienza con un debate entre Lipsio y su amigo Langio, defensor del estoicismo, cuando aquel se disponía a abandonar Flandes para dirigirse a Viena, huyendo las miserias políticas del país. No se ha encontrado medicina externa para las pasiones. El mal no está en las circunstancias, sino en el interior del hombre, como resultado de la distorsión de nuestros juicios y viaja con nosotros allá donde vayamos⁹. El vino, el canto, la ensoñación han curado “pequeñas emociones” de cólera, dolor y amor, pero nunca han podido arrancar las pasiones enraizadas en lo más profundo de nuestra alma. Sólo una terapéutica del cuidado de sí posibilita la curación. La distorsión que efectúan en nuestra conciencia tiene que ver con el sometimiento voluntario que nuestros sentidos nos ofrecen de la variabilidad de lo real. La “ligereza”, la ausencia de firmeza en nuestros criterios de acción, es el origen de todos nuestros males y produce la más nefasta de las pasiones: el arrepentimiento¹⁰. La constancia es la virtud a alcanzar y la que marca el ideal de vida que nos conduce a la estabilidad interior en que se resuelve la verdadera

7 Cf. R. BODEI, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*, México, FCE, 1995, 222.

8 Utilizamos la primera edición francesa de la obra, del año 1594 disponible en la Biblioteca Nacional de Francia. J. LIPSIUS, *Traité de la Constance auquel en forme de devis familier est discours des afflictions, et principalement les publiques, et comment il se faut résoudre à les supporter*, Tours, Claude Montroel et Jean Richer, 1594.

9 J. LIPSIUS, *o.c.*, libro 1, 3.

10 Hay varias menciones al rechazo del arrepentimiento en la correspondencia de Descartes. Destacamos la mención que hace en la carta a Isabel de 4 de agosto de 1645 donde une los dos factores que ahora analizamos: firmeza y ausencia de arrepentimiento. Cf. Carta a Isabel de Bohemia de 4 de agosto de 1645. AT IV, 266.

beatitud. La generosidad cartesiana, como estima de sí, es el resultado de una firme disposición a seguir siempre los dictados de la razón. Se trata de luchar contra las pasiones, enfrentándolas, negando que la huida sea una opción adecuada¹¹. Esta constancia es lejana a la obstinación y constituye un socrático autoconocimiento. Es propio del sabio ser humilde y paciente y deliberar sobre aquello que realmente se encuentra bajo el control de su voluntad.

En la búsqueda de este ideal Lipsio nos llama a distinguir entre compasión y misericordia¹². Condena el ejercicio de la compasión, que nos conduce al contagio de la tristeza e irracionalidad ajenas. Admite el ejercicio de la misericordia, ya que el hombre tiene una tendencia a asistir a su semejante. Pero debe tratarse de una asistencia racional al prójimo, de una observación de los males del otro “desde su ojos humanos”, asumiendo su limitación. El sabio debe evitar el contagio del llanto y limitarse a extenderle la mano y a hablarle con palabras dulces y serenas. La reflexión cartesiana sobre la piedad salvará la encrucijada a través de la plasticidad. Descartes realizará este mismo intento de compatibilización, en su caso no será a través de la introducción de la dualidad conceptual compasión-misericordia, sino ofreciendo a la pasión de la piedad (*pitié*), en el seno de una concepción general sobre la plasticidad y bondad de las pasiones, la posibilidad de convertirse en virtud. En cualquier caso, esta piedad virtuosa adquirirá los mismos caracteres que la misericordia del filósofo flamenco¹³.

2. GUILLAUME DU VAIR Y EL CONTROL PASIONAL FRENTE A LAS CALAMIDADES PÚBLICAS

El neostoicismo de Guillaume du Vair (1556-1621) tiene como inspiración básica a Epicteto y está orientado fundamentalmente a la acción sobre la base de una preparación de la conciencia para intentar sobrellevar los acontecimientos inevitables. En sus páginas encontraremos ciertos antecedentes de la moral cartesiana, especialmente en su definición de la felicidad del sabio y en la virtud de la constancia como arma esencial del virtuoso al que a menudo califica de “generoso” (*genereux*). En su extenso *De la constance et la consolation ès calamitez publiques* reproduce el esfuerzo de Lipsio por llamar a la firmeza en momentos de calamidad. Este libro responde al activismo político de Du Vair como consejero del parlamento de París, defensor de su independencia en la búsqueda de soluciones al conflicto entre la Liga católica y el rey Enrique III,

11 J. LIPSIUS, *o.c.*, libro 1, 7.

12 *Ib.*, libro 1, 27.

13 Cf. PA art. 187. AT XI, 469-470.

durante el período del sitio de la ciudad. Los parisinos sufrieron con paciencia el hambre e incomodidades que provocó esta situación¹⁴. En su fuero interno es donde el verdadero ciudadano vence realmente las calamidades públicas. En su *De la philosophie morale des Stoïques* defiende la idea de que el bien está en el interior del hombre y se traduce en la firme determinación a seguir lo que la razón nos dicte¹⁵. Las calamidades externas han de ser concebidas como resultado de la providencia y se han de afrontar con el convencimiento de que estamos provistos con los recursos necesarios para alcanzar la verdadera dicha. Esos recursos son estrictamente internos. Convencerse de esta realidad nos hace mantenernos constantes como “un peñasco entre las olas”, alcanzando un “reposo del entendimiento firme e inmóvil¹⁶”. El mal se reduce a la presencia de las pasiones en nuestra alma, que actúan como un “humor” (*fumée*) que ciega el ojo de nuestra razón. Du Vair nos habla de cerrar las puertas de nuestra alma a las pasiones y asume con ello el ideal apático.

Sin embargo, en medio de esta propuesta apática nos sorprende una valoración muy positiva de una opinión de Epicuro: la negación de los placeres superfluos es la receta para fortalecer esa capacidad de control pasional. Si bien, reconoce que hubiera deseado que esa afirmación saliera de otra boca, para que no se mancillara con el resto de sus opiniones¹⁷. Descartes criticará la nefasta interpretación que los estoicos hicieron del placer epicúreo: el placer interior, la *ataraxia*, no se ha de confundir con la voluptuosidad carnal. Frente a la insensibilidad del sabio estoico, Descartes opta por un Epicuro capaz de experimentar los placeres para moderarlos en aras de la satisfacción interior¹⁸.

Donde quizás podemos definir el nuevo papel que la alteridad comienza a ocupar en este estoicismo cristianizado es en las reflexiones que Du Vair hace sobre el odio, la cólera y las injurias. La respuesta ante ellas debe ser la clemencia, el convencimiento de que toda falta ajena debe ser perdonada. Esta dinámica es muy próxima a la del sabio cartesiano: su generosidad le conduce a pensar que todo hombre en cuanto que sujeto racional es susceptible de modifi-

14 Du Vair decide permanecer en París ante el decreto del rey de trasladar el parlamento a Tours. Dos tercios de los miembros del parlamento habían decidido huir. Prefiere ser útil a ser un espectador externo. Tras el asesinato de Enrique III en 1589 defenderá al “rey legítimo”, que había entrado en París en 1590, ante el intento de usurpación del trono por parte de la monarquía española, rechazando el sostenimiento económico de los miembros del parlamento por parte del embajador español. Finalmente los conflictos comienzan a disiparse en 1594, una vez que Enrique IV se convierte al catolicismo siendo posteriormente coronado rey de Francia.

15 G. DU VAIR, *De la constance et la consolation ès calamitez publiques. Oeuvres*. Paris, Sebastien Cramoisy, 1641, 256. Utilizamos la edición de 1641 disponible en la Biblioteca Nacional de Francia.

16 *Ib.*, 261.

17 *Ib.*, 263.

18 Cf. Carta de Descartes a Isabel de Bohemia de 18 de agosto de 1645. AT IV, 275.

car sus juicios, de ahí que estime a todos sus semejantes. Nunca debe cometer el error de considerarse superior o inferior a las otras conciencias, bajo el peligro de caer en una dinámica de dependencia afectiva absolutamente nefasta para alcanzar la beatitud de la que todo hombre virtuoso es merecedor. El perdón y la clemencia no tienen como objetivo último la acción a favor del otro, sino el mantenimiento de ese orden racional interior que caracteriza la constancia del sabio a través de los acontecimientos y que le permite disfrutar de un estado de tranquilidad psíquica¹⁹.

3. PIERRE CHARRON Y LA *PREUD'HOMMIE*

Hallazgos realizados a principio de los años noventa del pasado siglo nos hacen pensar que en el invierno de 1619-1620 Descartes habría realizado la lectura de *De la Sagesse*²⁰ de Charron (1541-1603)²¹. En *De la Sagesse*, La obligación fundamental del filósofo es estudiar cómo determinar u ordenar la voluntad, pues de ella depende el bien o el mal moral del hombre. Charron introduce el concepto de *preud'hommie* como el fundamento de la verdadera sabiduría. Se define como “una recta y firme disposición de la voluntad a seguir el consejo de la razón”²². De nuevo anticipamos la generosidad como finalidad ética, que se resuelve en un uso recto de la voluntad como la firme disposición de hacer siempre aquello que la razón nos dicte²³.

En esta reflexión sobre la *preud'hommie* Descartes pudo encontrar una valoración de la situación del prójimo en la acción moral afin a la que él expondrá en su ética. Esta *preud'hommie* se resuelve en un amor de sí, tendencia ins-

19 En carta a Isabel de 1 de septiembre de 1645 Descartes expone un argumento similar contra la venganza. Ésta es un producto pernicioso de la imaginación que no merece ser estimado en absoluto y que no tiene ningún valor si lo comparamos con el honor o la vida, o más aún, con la satisfacción que tendríamos siendo conscientes de dominar la pasión de la ira, no dejando paso a la venganza. Cf. AT IV, 285. Descartes en carta a Chanut de 1 de febrero de 1647 expone en el mismo sentido que Charron que el odio se puede considerar malo por las consecuencias nefastas para el equilibrio interior. Los hombres de bien que se ven obligados a odiar se convierten poco a poco en maliciosos, porque están pendientes constantemente de las acciones del otro. Cf. AT IV, 614.

20 P. CHARRON, *De la Sagesse*, Paris, Rapilly, 1827, libro 2, cap. 2, 49-50. Utilizamos la edición de 1827 disponible en la Biblioteca Nacional de Francia.

21 Se trata de un ejemplar dedicado por el jesuita Jean B. Molitor de Neuburg “al muy sabio, querido amigo y hermano pequeño René Descartes (Cartesio)” Cf. G. RODIS- LEWIS, *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península, 1996, 66-67. El descubrimiento de esta edición se debe a Frédéric de Buzon.

22 P. CHARRON, o.c., libro 2, cap. 3, 94.

23 Cf. PA art. 153. AT XI, 445-446.

crita en nuestra propia naturaleza²⁴. Al tiempo, ser hombre de bien no se traduce en una beneficencia incondicional, sino en un cuidado de sí mismo consistente en “administrar” (*menager*) sus afecciones, superando la opinión vulgar de que lo moralmente válido es volcarse prioritariamente en los demás, olvidando lo más próximo y doméstico. La principal y única obligación de cada cual es cuidar de aquello que depende únicamente de nosotros mismos: el *soy-meme*. Perdiéndose en los demás, alteramos nuestra obligación esencial, convirtiéndonos en injustos con nosotros mismos. El lema charroniano quedaría resumido en la siguiente frase: “prestarse a los otros, sólo entregarse a sí mismo”²⁵. Es el único modo de mantener la tranquilidad de ánimo mientras cumplimos con nuestras obligaciones sociales. En todo este argumento está latente un discurso del distanciamiento como mecanismo para fortalecer el yo que emula al del espectador en el teatro, símil utilizado por Descartes para describir la piedad que experimenta el virtuoso²⁶. El capítulo 30 del libro tercero de *De la Sagesse* tiene un título tan esclarecedor y directo como el propio contenido del texto: “*Contre la compassion et misericordie*”. Introduce una doble suerte de misericordia, inspirada en Séneca²⁷: una virtuosa, propia de los santos y de Dios, que es “por voluntad y por efecto”, que consiste en socorrer a los afligidos “sin afligirse a sí mismo” y que supone no rebajar en nada la propia dignidad y justicia. La otra suerte de misericordia es una “piedad femenina y apasionada” que viene de la blandura y debilidad del alma. La misericordia se debe ejercitar tal como ejerce el médico su profesión con el paciente, o el abogado con su defendido, evitando cualquier tipo de empatía, pues “no se entregan de corazón”. De este modo, el sabio socorre sin ennegrecer su espíritu con el “humor” (*fumée*) del dolor del otro.

En la consecución de la sabiduría el conocimiento de las pasiones ocupa un lugar central. El segundo libro del tratado está dedicado a instruir sobre su sujeción (*brider*) y moderación. Los sentidos ocasionan la pasión sobre nuestra alma. La imaginación, como instancia intermedia, mantiene la imagen deformada cuando la razón pierde su función de “centinela”. Pero, ¿cuál es la solución ante las pasiones?

La primera solución posible es la apatía. Pero esta es la propia de las almas más bajas y sin mérito (*plattes*), y la califica de “lepra espiritual” que ofrece un

24 *Ib.*, libro 2, cap. 3, 80. Descartes apunta en el artículo 139 del *Traité des passions* que si el amor está bien fundado repercute en nosotros; la unión con los objetos que juzgamos buenos nos perfecciona. El amor que nos tenemos a nosotros mismos sería la base para determinar la idoneidad de esta unión. Cf. PA art. 139, AT XI. 432.

25 *Ib.*, libro 2, cap. 3, 70.

26 Cf. supra. nota 13.

27 Cf. SÉNECA, *Sobre la clemencia*, Madrid, Tecnos, 2007, 5 y 6, 109-117.

aspecto engañoso de salud. Es un ideal absurdo e imposible resultante de un profundo desconocimiento de la dinámica de las emociones. No sentir implica no curar. La segunda solución sería ahogar una pasión con otra. Siempre podemos evitar una pasión con otra más fuerte, pero este procedimiento no es en absoluto racional, pues el remedio puede desencadenar una enfermedad mayor. La tercera solución sería escapar, esconderse de la pasión de modo preventivo. Esta solución es adecuada para aquellas personas de honor que, dado su carácter impulsivo, no quieren volver a ser víctimas de las afecciones. La cuarta solución es la perfecta, la propia del sabio. Se trata de tener la resolución y firmeza de luchar frontalmente contra ellas con el objetivo de vencerlas. Consiste en una “noble y gloriosa impasibilidad”. Supone un conocimiento profundo de nosotros mismos, tomar conciencia de nuestra capacidad para controlarlas. El sabio charroniano conoce las pasiones y las ha experimentado, logra blindar su alma, rechazando el ideal de insensibilidad absoluta. Hemos de subrayar que Charron aleja a sus maestros Séneca y Cicerón de esta género pernicioso de insensibilidad.

En definitiva, nos encontramos con un estoicismo reformado. Focalizar la tarea moral sobre el mundo pasional evita que el hombre moderno agote sus recursos en la modificación de un mundo complejo, en constante cambio, que se ha hecho ajeno a las potencialidades de una voluntad que le urge situar en el centro de universo. La herencia del estoicismo permite recuperar la dignidad del hombre en el ejercicio de su libre arbitrio, pero al tiempo necesita modificar una tradición que había desdeñado otra de sus dimensiones: la emocional. En estos autores Descartes encontrará una labor de reforma profundamente útil para configurar una moral moderna e individualista que sitúe al yo como absoluto protagonista de la vida moral. La felicidad del individuo se juega muy lejos de la fortuna, del devenir de los acontecimientos, y se limita exclusivamente al cuidado de la conciencia, impermeable a las desdichas ajenas.

DESCARTES Y LAS *PASIONES DEL ALMA*

RAQUEL LÁZARO CANTERO
Universidad de Navarra

RESUMEN

Descartes tuvo un vivo interés por la filosofía práctica, cuyas ramas eran la mecánica, la medicina y la moral. Sin embargo, se resistió durante mucho tiempo a escribir sobre moral. Sólo a instancias de la princesa Isabel de Bohemia y, en cierto modo, gracias a sus preguntas y objeciones, el francés escribe sobre cuestiones éticas, tales como la pasión, el juicio, el libre arbitrio, la buena voluntad, etc. En este breve estudio nos proponemos abordar el nuevo orden moral que Descartes introduce y qué significado tiene la pasión de la generosidad, que vendrá a ser en la moral cartesiana la forma de toda virtud.

Palabras clave: Descartes, pasión, generosidad, moral, libre arbitrio, buena voluntad.

ABSTRACT

Descartes had an alive interest into practical philosophy, which branches were mechanics, medicine and moral. Nevertheless, it refused for a long time to write on moral. Only at the instances of the princess Elizabeth of Bohemia and, by the way, thanks to her questions and objections, Descartes writes on ethical, such questions as passion, judgment, free will, the good will, etc. In this brief study we propose to approach the new moral order that introduces Descartes and what meaning has the passion of the generosity, which will come to be in the cartesian moral the form of any virtue.

Key words: Descartes, passion, generosity, moral, free will, good will.

I. INTRODUCCIÓN

Desde finales del XVI se inicia un largo debate sobre el uso de las pasiones, donde se confrontan principios tomistas, agustinianos y neo-estoicos¹. Florece cierta preocupación antropológica junto a una creciente secularización sobre la reflexión moral². El contexto científico también ha propiciado el debate. El hombre, desde la ciencia de Galileo, ya no es el “rey del universo”, sino una mezcla de fuerzas ciegas sometido a la necesidad mecánica y, por tanto, quizá también a la *fuerza* de las pasiones³.

La matematización de la Naturaleza lleva consigo una nueva idea del hombre. La ciencia de Galileo sustituye algunos principios de la física aristotélica, por tanto, es lógica también la revisión de su metafísica y psicología. Se abandona el esquema hilemórfico para explicar los fenómenos de la naturaleza. Hace falta, por tanto, buscar una explicación nueva para dar razón de la unión del cuerpo y el alma humanos. El *dualismo cartesiano* marcará todo el siglo XVII y en esa nueva argumentación de orden metafísico tendrá lugar un nuevo tratamiento de las pasiones. Una epistemología nueva será punto de partida para el descubrimiento de una metafísica distinta sobre la que se alzará una suerte de sabiduría sobre la conducta humana y su comportamiento ético.

Comprender la propuesta cartesiana exige tomar en cuenta toda su obra, también sus escritos morales. Las pasiones, la libertad, el soberano bien, etc., eran las grandes preocupaciones cartesianas. Su última obra, *Tratado de las Pasiones del Alma*, aparece a un tiempo en Amsterdam y en París en 1649. Descartes había iniciado una reflexión más explícita sobre las pasiones a partir de 1643, gracias a las cuestiones que Isabel de Bohemia le planteaba⁴; no obstante, será en marzo de 1646 cuando envíe, por primera vez, su pequeño *Tratado* para estudio personal de la princesa⁵; si bien no será publicado, como se ha indicado, hasta 1649.

Descartes va a tratar las pasiones como físico⁶ moderno; se ocupará del movimiento y funcionamiento de lo extenso mecánico. Las estudia, de

1 Cf. A. LEVI, *French moralists, the theory of the passions, 1585 to 1649*, Oxford, Clarendon Press, 1964, v.

2 Cf. D. KAMBOUCHNER, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, vol. I, Paris, Albin Michel, 1995, 76.

3 Cf. R. PILLORGET – S. PILLORGET, *France Baroque. France Classique. 1589-1715*. I. Récit, Paris, Robert Laffont, 1985, 192-193.

4 Cf. C. TALON-HUGON, *Les Passions Revées par la Raison. Essai sur la théorie des Passions de Descartes et de Quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 2002, 250.

5 Cf. R. DESCARTES, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Paris, GF Flammarion, 1989, carta de Elisabeth a Descartes, 25 de abril de 1646, 163.

6 Cf. R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1991, 63. En la carta a Chanut del 6 de marzo de 1646 (cf. R. DESCARTES, *Correspondance*, o. c., 243 y 244) Descartes confiesa que la noción

una parte, en sí mismas⁷; de otra parte, en tanto que afectan al hombre. Esto segundo, le obliga a adoptar un punto de vista que no es el de la pura *res cogitans*, ni sólo el de la *res extensa*, sino el hombre tomado según la tercera noción primitiva, es decir, en tanto que unión de alma y cuerpo⁸. La experiencia más ordinaria informa de la unión: de un lado, porque nuestras voliciones pueden mover nuestro cuerpo; de otra parte, porque hay movimientos del cuerpo que afectan al alma, lo que es acción en el cuerpo es pasión en el alma.

El *orden de realidad* en que las pasiones son estudiadas es el de la *utilidad*. El hombre en tanto que alma y cuerpo *actúa*, vive en una realidad cambiante. Al experimentar en sí las pasiones, se pregunta: qué son, dónde, cómo y por qué se producen y, finalmente, para qué sirven. La física no es el orden del *cogito* que busca la verdad según evidencia racional –la metafísica–, sino que se ocupa del campo de la verosimilitud, es el orden de las certezas morales⁹.

En el mundo cambiante el hombre está afectado por lo sensible, experimenta el riesgo del error. El espíritu puro ejerce su oficio de reflexión en tanto que depurado de lo sensible y libre de los *affaires* del mundo¹⁰; sin embargo, para la acción del alma en tanto que unida a un cuerpo –la vida ordinaria– el hombre no cuenta necesariamente con ideas claras y distintas, sino más bien con ideas oscuras y confusas que, de otra parte, son señal de nuestra imperfección¹¹ y, por tanto, de nuestra condición contingente. El saber para la conducta de la vida es bien diferente del metafísico. La cuestión, por tanto, es ¿cómo conducirse en esas condiciones?

II. LA UNIÓN DE ALMA Y CUERPO

El orden de la acción es el de la voluntad. *El Tratado de las Pasiones*, por tanto, es un estudio sobre las pasiones, y también acerca del poder de la voluntad sobre lo que nos afecta, que, primeramente, es el cuerpo: “lo que más

de la física que ha intentado adquirir le ha servido para establecer los fundamentos más ciertos de la moral. El beneficio de todo ello es haber alcanzado, no ya los medios de conservar la vida, sino más bien la manera de no temer a la muerte. Por tanto, los fundamentos que él establece son mejores que los que puedan provenir de la prudencia y la autoridad de los hombres. Fundamentos que, a la vez, tienen a la base su metafísica de la distinción de sustancias.

7 Justo en este momento, las pasiones se comienzan a tratar en sí mismas, como objetos de ciencia. Cf. B. BESNIER – F. MOREAU – L. RENAULT, *Les passions antiques et médiévales*, Paris, L'éviathan – PUF, 2003, 4-5.

8 Cf. Carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643, en R. Descartes, *Correspondance*, o. c., 73.

9 Cf. N. GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la Philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, 154.

10 Cf. J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1988, 253.

11 Cf. R. DESCARTES, *Discurso del Método*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, IV parte, 96.

inmediatamente se dirige contra nuestra alma”¹². Esta cuestión hace que Descartes finalmente adopte también un punto de vista moral: ¿qué *dominio tiene la voluntad* sobre aquello que se produce en el cuerpo sin su concurso, pero que nos afecta?, es decir, ¿cómo puede *ser dueña de las pasiones*?

Es la gran pregunta del *Tratado*, porque era la preocupación de Isabel desde 1643. La princesa no disfrutaba de una salud fuerte. Las desgracias familiares le afectaban psicológica y corporalmente, lo cual la desconcertaba: ¿cómo es posible que un alma puramente razonable pueda perder todo su dominio por algunos vapores, y que, pudiendo subsistir en un cuerpo y no teniendo nada en común con él, ella no sea del todo dueña?¹³, ¿cuál es el modo de esas acciones y esas pasiones en el cuerpo?¹⁴. Las pasiones, que proceden del cuerpo, pueden constituir una amenaza para la verdad y la paz del espíritu, luego, entre el alma y el cuerpo ha de haber alguna relación y es preciso conocerla para aprender a conducirse.

La unión del alma y el cuerpo es noción principal para la moral¹⁵. Descartes entiende que el hombre es una *unión sustancial* de alma y de cuerpo, queriendo significar con ello algo bien distinto de lo que habían dicho los filósofos de la Escuela¹⁶. El francés distingue entre alma y cuerpo, al tiempo que indica que sólo la *unión sustancial* de la *res cogitans* y la *res extensa* puede constituir al *hombre verdadero*. Que el hombre es alma y cuerpo lo avala, tanto la experiencia cotidiana, como el dogma teológico.

Según Descartes, la distinción de las sustancias es real, alma y cuerpo son en sí mismos, cada uno, sustancias completas y separadas. En aprender bien esta distinción cartesiana se cifra toda la ciencia del hombre¹⁷, pues implica atribuir a cada una de estas sustancias sólo aquello que les es propio. Una sustancia se distingue realmente de otra porque puede existir sin ella: el alma no necesita del cuerpo para existir, ni el cuerpo del alma, por tanto, lo que es propiedad del alma lo es en exclusividad, y lo mismo cabe decir del cuerpo. ¿Qué es eso que les pertenece a cada uno? No conocemos la sustancia inmediatamente por ella misma, sino sólo porque es el sujeto de algunos actos. Luego, llamamos de modo distinto a las sustancias que son sujetos de actos enteramente diferentes. El acto propio de la *res cogitans* es pensar, querer, decidir, etc.; mientras que

12 Cf. R. DESCARTES, *Les passions*, o. c., I, art. 2.

13 Cf. Carta a Elisabeth, 20 de junio de 1643, en R. DESCARTES, *Correspondance*, o. c., 72.

14 Cf. *Ib.*

15 Cf. J.-M. BEYSSADE, “Introduction”, en R. DESCARTES, *Correspondance*, o. c., 21.

16 Cf. E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1951, 245.

17 Cf. Carta a Elisabeth, 21 de mayo de 1643, en R. DESCARTES, *Correspondance*, o. c., 68.

el de la *res extensa* es moverse. Luego, los pensamientos se atribuyen sólo al alma, y los movimientos sólo al cuerpo.

Sin embargo, hablar del *hombre*, no es hablar del *cogito*, sino de la *unión*, pues sabemos que: “uno es una sola persona, que tiene juntos un cuerpo y un pensamiento, los cuales son de tal naturaleza que este pensamiento puede mover el cuerpo, y sentir los accidentes que le llegan”¹⁸. Ahora bien, el cuerpo está sujeto al mecanismo propio de la materia. Su disposición y ensamblaje no son orgánicos. El cuerpo es una máquina. Ahora bien, la individualidad de la *res extensa* le pertenece a ella en tanto que sustancia material única, desde ese punto de vista, nuestro cuerpo no sería un *uno individual* más que por estar unido a nuestra alma y, por tanto, es el alma quien constituye para él un principio de individuación¹⁹.

En resumen, la propia corporalidad aparece ante la *res cogitans*, de una parte, como objeto extenso, divisible, cuantificable y contrario a lo que aquella es; de otra parte, como aquello a partir de lo cual la *res cogitans* no sólo percibe, sino que *siente*, es decir, la corporalidad es conocida como estado del sujeto, agradable o desagradable, como lo que puede causar en nosotros placer o dolor, alegría o tristeza, etc²⁰. El alma racional se percibe aquí no como libre reflexión de la conciencia, sino como afectada por estar unida a un cuerpo²¹. Luego, mientras que el *cogito* puede pensar la *distinción* del alma y del cuerpo al ejercer su tarea metafísica; en cambio, la *unión* propiamente se siente²².

La tercera noción primitiva no se deja reducir a la evidencia, es oscura y confusa. No se puede decir que el alma esté alojada en el cuerpo, como un piloto en su navío, sino, más bien, estrechamente unida a él “para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros a fin de constituir así un hombre verdadero”²³. Los apetitos y sentimientos no se sepultan al modo estoico²⁴, porque definen al hombre como *vitalmente existente*²⁵. Que el hombre *vive* –actúa–, significa que *cuenta con la corporalidad*, el cuerpo tiene un poder

18 Cf. Carta a Elisabeth, 28 de junio de 1643, en R. DESCARTES, *Correspondance*, o. c., 75.

19 La solución cartesiana es la escotista, frente a Santo Tomás. Cf. E. NÁJERA, *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 24-27.

20 Cf. J. LAPORTE, *Le rationalisme*, o. c., 227.

21 Cf. D. KAMBOUCHNER, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, vol. II, Paris, Albin Michel, 1995, 331.

22 Cf. E. GILSON, *Études*, o. c., 249.

23 Cf. R. DESCARTES, *Discurso*, o. c., V parte, 115.

24 Cf. “Je ne suis point de ces philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible”. Carta a Elisabeth, 18 de mayo de 1645, en R. DESCARTES, *Correspondance*, o. c., 96.

25 El hombre verdadero es el que siente los sentimientos tal como los percibe todo hombre, esto es, como percepciones confusas del alma en tanto que unida a un cuerpo. Cf. Carta a Regius, enero de 1642, en R. DESCARTES, *Correspondance*, o. c., 58.

sobre el alma. Es la pasión la que da noticia clara de la unión, luego ella es la que ha de ser estudiada. Descartes busca remediar el exceso de la pasión, para evitarle al alma que se turbe y pierda su juicio libre²⁶. Como apunta Mesnard: cuando se siente la pasión, la vida espiritual es sustraída²⁷.

Descartes siempre se ha resistido a hablar sobre moral. Tras la moral provisional del *Discurso*, sus tesis morales aparecen en sus cartas, y en el *Tratado de las Pasiones*. En la carta a Mersenne de abril-mayo de 1637, se anuncia de qué filosofía moral hablará el autor del *Discurso*: una filosofía moral natural, que no atiende a la gracia y cuyo objetivo último será describir al “*homme honnête*”, cuya nota más propia será tener “*bon sens*”, esto es, una razón usada correctamente²⁸, un juicio recto. La moral será una suerte de sabiduría para conducirse en este mundo y tratar de ser lo más feliz posible desde la sola razón. Ese *hombre honesto* –ideal de *hombre sabio*–, será el *generoso*, esto es, el virtuoso cuya *beatitud* es el *propio contentamiento del alma por la virtud que sabe que posee*.

III. LAS PASIONES

Descartes se aleja de la tradición al tratar de las pasiones²⁹. Los antiguos erraron al desconocer la distinción entre alma y cuerpo, razón por la cual atribuyeron al alma funciones que son exclusivas del cuerpo, y al cuerpo funciones del alma. Este error metafísico de mezclar lo distinto ha conducido a otros muchos errores. Las pasiones, aunque sean del alma, nacen en el cuerpo a partir de un movimiento muy particular de los espíritus animales; por tanto, en ningún caso, pueden ser definidas o consideradas como *movimientos del alma*, apetitos del alma, sino *pensamientos, no claros y distintos*, sino mas bien, *oscuros y confusos*.

El alma es indivisible, no hay en ella distinción de partes. Toda operación del alma refiere a la voluntad, y todo ser viviente se reduce a mecanismo³⁰. El alma es sólo una, racional. Luego, los supuestos combates no son entre las partes del alma, pues ésta es indivisible; sino entre el alma y el cuerpo, si bien los sufre el alma, en tanto que sujeto que padece la acción del cuerpo, es decir, en tanto que sujeto que experimenta las pasiones. Lo que en ella es una pasión, en él es una acción³¹. La pasión es pensamiento oscuro y confuso, que predis-

26 Cf. Carta a Elisabeth, mayo de 1646, en R. DESCARTES, *Correspondance*, o. c., 169.

27 Cf. P. MESNARD, *Essai sur la Morale de Descartes*, Paris, Boivin & Cie, 1936, 134.

28 Cf. Carta a Mersenne, abril o mayo de 1637, en R. DESCARTES, *Correspondance*, o. c., 43.

29 Cf. R. DESCARTES, *Les passions*, o. c., I, art. 1.

30 Cf. P. MESNARD, *Essai*, o. c., 137.

31 Cf. R. DESCARTES, *Les passions*, o. c., I, art. 2.

ponen al alma a querer las cosas que son útiles al cuerpo³². Nuestro cuerpo se relaciona con lo externo según el placer o el dolor, hay cosas que le convienen y otras que le son perjudiciales³³.

Si la voluntad no fuese libre ante las pasiones haríamos siempre lo que ellas nos dijese y la experiencia muestra lo contrario³⁴. De una parte, la voluntad es libre frente a la naturaleza e irreductible a ella, es algo completamente distinto, pues es espíritu³⁵. La voluntad, por tanto, rompe el automatismo de las pasiones, introduce una pausa, de modo que se requiere un tiempo más largo de deliberación que el inmediato desahogo de las pasiones³⁶. De otra parte, el propio Descartes en la carta a Elisabeth del 1 de septiembre de 1645 advierte que la voluntad puede vencer todas las pasiones. Si bien, indirectamente. El alma puede consentir o evitar sus efectos mediante *diversas armas*.

Éstas no suprimen una pasión en ejercicio. Ahora bien, la imaginación –enteramente a disposición de la voluntad–, puede indirectamente empujar al espíritu en dirección opuesta a una pasión representándole fuertemente imágenes netas y vigorosas con la meta que se propone³⁷. Las pasiones tienen una función más dinámica –de impulsión o incitación– que representativa. Por ello Kambouchner plantea el problema de la autonomía de la voluntad: qué necesidad tiene el alma de la pasión y cómo conservar respecto a ellas la libre disposición del arbitrio³⁸.

Los combates permiten, no sólo usar *armas*, sino que el alma se pueda conocer como *fuerte* o *débil*. Las *almas fuertes* son aquellas en las que la voluntad combate con los *juicios firmes y precisos* sobre el bien y del mal, según los cuales ha resuelto conducir las acciones de su vida. Pero las almas que no vencen con esas armas, se limitan a combatir dirigiendo unas pasiones contra otras. Las *almas débiles* son aquellas cuya voluntad sigue tan sólo las *pasiones del momento*, que al ser contrarias entre sí tiran de ella en una dirección y en otra, llevándola a un estado deplorable. La voluntad se hace esclava y desgraciada a causa de esas pasiones que no logra dominar.

Ahora bien, esos juicios firmes, son la determinación del alma para hacer aquello que ha juzgado ser lo mejor. Y eso mismo es la virtud, según Descartes. Luego *las pasiones se combaten desde la virtud*. Sin embargo, aunque *falte la virtud*, cabe combatir: puesto que *cabe adiestrar las pasiones*. Pero, si faltara

32 Cf. R. DESCARTES, *Les passions*, o. c., I, art. 40 y II, 52.

33 Cf. N. GRIMALDI, *L'expérience*, o. c., 195-6.

34 Cf. D. KAMBOUCHNER, *L'homme*, vol. II, o. c., 34.

35 Cf. N. GRIMALDI, *L'expérience*, o. c., 197.

36 Cf. R. BODEI, *Una Geometría de las pasiones*, Barcelona, Munhnik Editores, 1995, 365.

37 Cf. P. MESNARD, *Essai*, o. c., 136.

38 Cf. D. KAMBOUCHNER, *L'homme*, vol. I, o. c., 330.

también esa destreza en el uso de la pasión, el alma se haría desgraciada. Es decir, se precisa dominar las pasiones para que el alma reste en paz y alcance lo que para ella es la verdadera felicidad. No hay una lectura negativa de la pasión en Descartes, simplemente se trata de evitar que ésta tiranice al alma, o dicho de otro modo, hay que lograr que el alma domine la pasión. Hay, por tanto, distintos grados de dominio sobre la pasión según el arma que se emplee y cómo sea el alma. En ese sentido tiene lógica la afirmación de Solère: se encuentra en Descartes no una cultura del voluntarismo sin más, sino más bien un sometimiento de la voluntad al entendimiento, aquello que se conoce como bueno, eso es a lo que la voluntad ha de plegarse³⁹; pero, de otra parte, es la voluntad la que juzga, es decir, la que afirma o niega, y la sabiduría se entiende más como obrar del mejor modo. La moral es sabiduría y técnica.

La pasión podría desproveer al alma de su juicio libre, al deformar los bienes que le presenta: “Suced en todas las pasiones; pues no hay ninguna que no nos represente el bien al que tiende, con más resplandor que el que merece, y que nos haga imaginar placeres muchos más grandes, antes de poseerlos, que los que tendremos después, cuando los tengamos”⁴⁰. El cuerpo cambia continuamente, sus placeres, por tanto, apenas duran; mientras que los específicos del alma son inmortales y duraderos. Es decir, si bien la pasión puede ser útil, en ningún caso hay que tomarla por lo definitivo, es decir, como aquello que da el mayor contento por sí sola.

Las pasiones le sirven al alma para que retenga percepciones que le convienen –necesarias para vivir– sin ellas se le podrían borrar con facilidad⁴¹. Sin embargo, puede ser malo para el alma conservar esos pensamientos más de lo necesario; o bien, conservar en exceso otros que no convengan tanto. He ahí el poder desorientador que puede venir del cuerpo contra el alma. Por tanto, igual que el agente –la voluntad– puede introducir *desorden en el mecanicismo corporal* combatiendo la pasión, también el cuerpo puede introducir *cierto caos en el agente libre*. He ahí por qué el *conocimiento de sí* ha de acompañarse con un *dominio de sí*. He ahí también por qué el racionalismo cartesiano no es ajeno a cierto empirismo, a cierta experiencia sensible indubitable.

La voluntad ha de decidir lo que estime mejor y ha de evitar la irresolución. La determinación a actuar es más importante que la certeza de no equivocarse. En el terreno práctico sólo cabe certeza moral, no metafísica, de ahí que

39 Cf. J.-L. SOLÈRE, “Remédier aux passions: de la «fortitudo» antique et médiévale à la «résolution» cartésienne”, en B. BESNIER – F. MOREAU – L. RENAULT, *Les passions*, o. c., 223.

40 Cf. Carta a Elisabeth, 1 de septiembre de 1645, en R. DESCARTES, *Correspondance*, o. c., 127.

41 Cf. R. DESCARTES, *Les passions*, o. c., II, art. 74.

lo importante cara a la acción no sea tanto evitar el error, sino la debilidad de la voluntad, que se manifestaría en su falta de decisión, lo que *hay que evitar* es *permanecer irresolutos*. La determinación de la voluntad es lo mismo que la virtud, y es sinónimo de generosidad. *El virtuoso cartesiano es el generoso*.

La admiración que despierta en nosotros un objeto grande se llama *estima*, una de las especies de la admiración. Cuando es a nosotros mismos a quienes admiramos entonces nace la *generosidad*. El uso que hacemos de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones hace que seamos dignos de admiración, pues sólo a partir de lo que depende del libre albedrío se nos puede alabar o censurar. Sólo haciéndonos dueños de nuestro querer nos asemejamos a Dios. Hay que evitar perder por cobardía los derechos que la divinidad misma nos otorga.

El hombre que vive debe escoger entre lo probable aquello que la voluntad decida como lo mejor y tomarlo como verdadero. Sólo poseemos el libre albedrío y usarlo bien o mal está en manos de la libre y espontánea decisión de nuestra voluntad. Lo utiliza bien aquel que tiene una firme resolución a hacer todo aquello que ha determinado como lo mejor según su propio juicio, eso significa seguir a la perfección la virtud. El virtuoso cartesiano es el generoso, el que se estima a sí mismo por lo único que uno merece ser estimado, a saber, la autoposesión de su libre arbitrio, esto es, el determinarse a ejecutar lo que estima ser mejor. Todo eso es sinónimo de *buena voluntad*⁴². A la *buena voluntad* le acompañan: los no remordimientos, la propia satisfacción, el juzgar del mejor modo –sin evidencias– y la resolución a determinarse a la acción y saber que en eso el hombre se autoposee, se hace dueño de sus propias voliciones.

La posibilidad de no ser dueño de las propias voliciones acontece cuando en lugar de actuar según la libre y espontánea determinación volitiva, el hombre sigue el objeto de sus pasiones sin discriminar si eso es lo bueno o malo, conveniente o inconveniente, gozoso o doloroso, y sin poder evitar la falta de atención hacia el objeto propio de la razón o hacia lo útil que nos conviene. Lo que hay que conseguir es que la pasión que procede del cuerpo no estropee, ni impida el autodomínio, la autodeterminación y la autoestima. Se trata de un cierto conocimiento de sí y sensación de sí⁴³.

42 Cf. R. DESCARTES, *Les passions*, o. c., III, art. 154.

43 Cf. J.-L. SOLÈRE, “Remédier aux passions”, o. c., 220 y 226.

EL VALOR Y LA GÉNESIS DE LAS PASIONES HUMANAS EN EL ÚLTIMO DESCARTES Y EN SPINOZA

LUIS RODRÍGUEZ CAMARERO

Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

Descartes valoró positivamente a todas las pasiones humanas por su utilidad, y explicó cómo a partir del placer y del dolor se generaban las pasiones primitivas, mientras para Spinoza las pasiones primigenias se originan a partir del deseo (*conatus*). Por otra parte, Descartes analizará, sobre todo, el componente cognoscitivo de las pasiones, mientras Spinoza analizará, sobre todo, el componente imaginativo. Para ambos la virtud se identifica con el predominio de determinadas pasiones y por los deseos que originan.

Palabras clave: Deseo (*conatus*), pasión, conocimiento, imaginación, afección, idea inadecuada, idea adecuada, fortaleza, firmeza, generosidad, Descartes, Spinoza.

ABSTRACT

Descartes had a positive view about all the human passions because of their utility, and he explained how primitive passions were generated from pleasure and pain; whereas for Spinoza original passions were originated from desire (*conatus*). Besides, Descartes analyzed above all the cognitive component of passions, while Spinoza analyzed, specially, the imaginative one. For both, virtue is identified with the prevalence of some specific passions and by the desires that they originate.

Key words: Desire (*conatus*), passion, knowledge, imagination, affection, inappropriate idea, appropriate idea, strength of spirit, strength, generosity, Descartes, Spinoza.

I. EL VALOR Y LA GÉNESIS DE LAS PASIONES HUMANAS EN DESCARTES: PASIÓN Y CONOCIMIENTO

“La filosofía que cultivo no es tan bárbara, ni tan cruel que rechace el uso de las pasiones, al contrario, es en ellas, tan sólo, dónde sitúo toda la dulzura y toda la felicidad de esta vida”¹. En el texto anterior, Descartes sale al paso de las interpretaciones bárbaras de su filosofía, es decir, extremadamente racionalistas; y sostiene que toda, no parte, sino toda la dulzura y felicidad que podemos encontrar en esta vida se encuentra en el mundo de las pasiones. Ciertamente, considerará Descartes, en el artículo CCXII de *Las pasiones del alma*², que las pasiones pueden también producir amargura e infelicidad, pero la sabiduría nos enseñaría a hacernos dueños de ellas y a manejarlas con destreza. Por otra parte, en el mismo artículo considerará que “el alma puede tener sus placeres aparte; pero los que le son comunes con el cuerpo dependen completamente de las pasiones”. Y esta posiblemente sea la razón por la cual, en una *Lettre a Chanut*, sostuvo con respecto a las pasiones que “nuestra alma no tendría motivo alguno para permanecer unida a su cuerpo ni un solo momento si no las pudiera sentir”³.

Pero, además, el mundo de las pasiones adquiere en el pensamiento cartesiano un importante valor desde otra perspectiva, pues en las pasiones se percibe con claridad la unión del cuerpo con el alma⁴: “Las cosas que pertenecen a la unión del alma con el cuerpo no se conocen más que oscuramente por el entendimiento sólo, de la misma manera por el entendimiento ayudado por la imaginación, pero *se conocen muy claramente por los sentidos*”⁵. En el último Descartes, por tanto, no sólo nos encontramos con la revalorización de las pasiones, sino también con cierta revalorización del *conocimiento sensorial*, pues no todos nuestros conocimientos sensoriales son oscuros y confusos; hay un conocimiento, en extremo relevante, cuya claridad se alcanza a través de los sentidos: el de la unión del cuerpo con el alma. Más aún, no sólo el conocimiento sensorial será revalorizado por el último Descartes, sino incluso el

1 R. DESCARTES, “Lettre au Marquis de Newcastle, mars-avril 1684”, en R. DESCARTES, *Ouvres et Lettres*, París, Gallimard, 1953, 1298. (La traducción de los textos correspondientes a las *Cartas* de Descartes es propia y la he realizado a partir de la edición de Gallimard).

2 R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997.

3 R. DESCARTES, “Lettre a Chanut, 1 de nov. de 1646”, en R. DESCARTES, *Ouvres et Lettres*, o. c., 1246.

4 “Concebir la unión entre dos cosas es concebirlas como una sola.” (Lettre a Élisabeth, 28 juin 1643, 1157). El último Descartes es el Descartes de la unión del alma con el cuerpo y, por ello las pasiones y el cuerpo adquieren un mayor protagonismo en su pensamiento.

5 R. DESCARTES, “Lettre a Élisabeth, 28 de juin de 1643”, en R. DESCARTES, *Ouvres et Lettres*, o. c., 1157, cursiva nuestra.

propio mundo de las sensaciones. Así en una *Lettre a Élisabeth* escribió: “es preciso liberarse de toda clase de pensamientos tristes, e incluso de toda clase de meditaciones profundas en relación con las ciencias, y no ocuparse más que en imitar a aquellos que, contemplando el verdor de un bosque, los colores de una flor, el vuelo de un pájaro o cosas similares que no requieren atención alguna, *se persuaden de no pensar en nada, lo cual no es perder el tiempo, sino emplearlo de la mejor manera posible*”⁶. Hemos de tener presente que la princesa Élisabeth estaba aquejada del mal de la melancolía (neurosis), pero, de cualquier modo, el texto del “racionalista” es en extremo sorprendente. Descartes debió comprender no sólo la importancia del mantenimiento de la viveza del mundo sensorial en relación con el mantenimiento de nuestra salud mental, sino también cómo través de dicho mundo de sensaciones es posible en ocasiones liberarnos, aunque sólo sea por momentos, de todo el peso de nuestra propia existencia.

Por otra parte, en el último artículo de *Las pasiones del alma*, va a defender que “todas las pasiones son buenas por su naturaleza y que nosotros sólo tenemos que evitar sus malos usos o excesos”⁷. Esta valoración cartesiana de todas las pasiones humanas como buenas no corresponde a una valoración moral, sino a la valoración de su utilidad, pues todas las pasiones “incitan al alma a consentir y contribuir hacia las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o volverlo más perfecto”⁸. Y la salud del cuerpo constituye, según Descartes, “el fundamento de todos los restantes bienes de esta vida” (*Lettre a Élisabeth*, mai ou juin 1645, p. 1186).

6 R. DESCARTES, “Lettre a Élisabeth, de mai ou juin de 1645”, en R. DESCARTES, *Ouvres et Lettres*, o. c., 1187, cursiva nuestra.

7 Anteriormente, en una *Lettre a Chanut*, había considerado que “casi todas (las pasiones) son buenas” (R. DESCARTES, “Lettre a Chanut, 1 de nov. de 1646”, en R. DESCARTES, *Ouvres et Lettres*, o. c., 1646). Diderot, al inicio de sus *Pensamientos Filosóficos*, valoró positivamente todas las pasiones humanas y consideró, además, que los grandes hombres poseen grandes pasiones. El texto de Diderot originó gran cantidad de objeciones por parte de diversos teólogos, los cuales, en relación con la valoración positiva por parte de Diderot de las grandes pasiones, señalaron que las grandes pasiones pueden producir grandes hombres y también grandes monstruos (cf. R. MORIN, *Les Pensées philosophiques de Diderot devant leurs principaux contradicteurs au XVIII siècle*, París, Les Belles Lettres, 1975). Debemos tener presente que los sentimientos pueden ser valorados desde distintas perspectivas. Y así, aunque Descartes valoró positivamente a todas las pasiones humanas en relación con su utilidad, las valoró, en cambio, como buenas o malas según la perspectiva moral, pues son las pasiones las que originan los deseos que nos impelen a la acción, es decir, a la buena o mala conducta. Spinoza, en cambio, las valoró, sobre todo, en relación con la moral y la felicidad. Un rasgo singular de Spinoza corresponde a su defensa de la coincidencia de aquellas pasiones que conducen a la felicidad con las pasiones que coinciden con la conducta moral. Sobre las diversas perspectivas desde las cuales pueden ser juzgados y valorados los sentimientos puede verse: J. A. MARINA, *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1996, 205-206.

8 R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Art. CXXXVII, o.c.

La utilidad de las pasiones humanas, por otra parte, puede comprenderse con claridad también teniendo en cuenta cómo explicó Descartes la génesis de las pasiones primigenias, a partir de las cuales todas las restantes se derivan. En relación con dicha génesis Descartes va a situar la admiración en el punto inicial o de partida, lo cual es reconocido por Descartes como algo poco habitual. Sin embargo, va a considerar que para que un objeto origine pasiones en nosotros es preciso, en primer lugar, el que nuestra atención se centre en dicho objeto.

En el artículo CXXXVII de *Las pasiones del alma*, nos encontramos con una explicación de cómo han podido originarse las pasiones primigenias:

“el alma sólo advierte inmediatamente las cosas que dañan al cuerpo por el sentimiento que tiene del dolor, el cual produce en ella, primeramente, la pasión de la tristeza, inmediatamente después el odio a lo que causa este dolor, y en tercer lugar el deseo de librarse de él. Como también el alma advierte inmediatamente las cosas útiles para el cuerpo sólo por cierto cosquilleo que, provocándole el gozo, en seguida hace nacer el amor por lo que cree ser su causa, y, finalmente, el deseo de adquirir lo que puede hacer que uno continúe con este gozo (...). Lo cual hace ver que las cinco son muy útiles para el cuerpo, e incluso que la tristeza es de alguna manera anterior y más necesaria que el gozo, y el odio que el amor, porque importa más rechazar las cosas que perjudican y pueden destruir que adquirir las que añaden alguna perfección sin la cual se puede subsistir.”

Así, pues, la tristeza /el odio / y el deseo (en el sentido de aversión), por una parte, y el gozo / el amor / y el deseo (en el sentido de atracción), por otra, constituirían, junto con la admiración, según Descartes, las pasiones primigenias de las cuales todas las restantes se derivan⁹. La escolástica distinguió entre el deseo y la aversión. Para Descartes, en cambio, el deseo en sus dos vertientes de atracción y aversión será un mismo movimiento, una única pasión: “me parece que siempre es un mismo movimiento el que lleva a la búsqueda del

9 En ocasiones, Descartes no consideró a la admiración como una pasión. Por otra parte, Descartes consideró al deseo como una pasión (en Spinoza las afecciones comprenden también los deseos y las pasiones). De cualquier modo, estableció una diferencia fundamental entre los deseos y las restantes pasiones, pues “las pasiones sólo pueden llevarnos a la acción por la intermediación del deseo que excitan” (R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Art. CXLIV). Por lo tanto, sólo podemos incidir sobre los deseos, incidiendo sobre las pasiones que los generan. Y esta sería la razón del proyecto cartesiano de construcción de un pensamiento moral fundamentado en el estudio determinista de las pasiones humanas. De dicho proyecto sólo nos dejó un esbozo: su *Traité des passions de l'âme*. Pero el proyecto cartesiano tuvo su continuidad en Spinoza, en Hume y en gran parte de los moralistas ilustrados ingleses y franceses. ¿Pero, podríamos preguntarnos, acaso será posible un estudio científico y determinista de las pasiones humanas? Hume, pese a su radical escepticismo respecto a cualquier concepción genérica de la Naturaleza, consideró justificada empíricamente la utilización del concepto de naturaleza humana. La Literatura universal y la Historia universal pondrían claramente de manifiesto, según Hume, la existencia de una naturaleza humana, que no ha variado a lo largo de los siglos.

bien y simultáneamente a la huida del mal que le es contrario”¹⁰. Pero la explicación cartesiana de la génesis de las pasiones humanas pone de relieve, como he señalado anteriormente, la utilidad de las pasiones, en tanto envolverían un *conocimiento* del beneficio o nocividad de los objetos que guiarían nuestras acciones al relacionarnos con ellos¹¹ en una doble dirección fundamental: o bien en la dirección de la atracción, aceptación, o interés por el objeto útil; o bien en la dirección opuesta, es decir, en la dirección del rechazo, del desinterés, o de la indiferencia por el objeto nocivo. En fin, las diferentes maneras en que nos afectan los objetos externos, diríamos nosotros, quedarían grabadas en la memoria, y generarían las pasiones y los deseos hacia dichos objetos al volver a encontrarnos con ellos en la doble dirección, ya indicada, de aceptación o rechazo.

Mientras el análisis cartesiano de las pasiones humanas, como acabamos de examinar, puso de relieve, sobre todo, la existencia en ellas de un componente cognoscitivo, aunque, en ocasiones, también tuvo en cuenta el componente imaginativo¹², el análisis spinoziano incidirá, sobre todo, en la existencia del componente imaginativo, que es para Spinoza otro constituyente fundamental de las pasiones humanas, como examinaremos un poco más adelante¹³.

II. EL VALOR Y LA GÉNESIS DE LAS PASIONES HUMANAS EN SPINOZA: PASIÓN E IMAGINACIÓN

En la Parte III de su *Ethica*, Spinoza explicará la génesis de las pasiones primigenias a partir de su concepción del *conatus*, el cual será equiparado, en muy diversas ocasiones al “apetito” (deseo no consciente) y al deseo, o lo que es lo mismo a la esencia misma de los seres humanos y de los restantes seres

10 R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Art. LXXXVII, o.c.

11 Los objetos de las pasiones son muy variados y pueden ser, como es sabido, otra persona, un animal, una cosa, o el propio sujeto. En el caso de que el objeto sea el propio sujeto, las pasiones también serían útiles, pues nos indicarían en que estado nos encontramos. Así, por ejemplo, la tristeza sería como la fiebre que pone de manifiesto el malestar de nuestra alma.

12 Por ejemplo en el siguiente texto: “Cuando una cosa nos parece buena con respecto a nosotros, es decir, conveniente para nosotros, eso nos hace tener amor por ella; y, cuando nos parece mala o perjudicial, eso nos excita al odio” (R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Art. LVI). Por otra parte, Descartes le concedió un gran papel a la imaginación en relación con la posibilidad de modificar nuestras pasiones (cf. Art. L). También en Spinoza la imaginación desempeñará un papel fundamental a la hora de modificar nuestras pasiones.

13 En ambos pensadores estarían presentes ambos componentes, pero en Descartes tiene un mayor significado el cognoscitivo, mientras en Spinoza tiene mayor significado el componente imaginativo, pues para Spinoza son los deseos los que originan las pasiones y el desear es siempre un imaginar. Es decir, el imaginar está constituyendo en su génesis a las pasiones.

modales. El concepto del *conatus* no es un concepto abstracto, sino apofántico por vivencial, pues a través de este concepto Spinoza pretendió precisar en relación a los seres humanos y a los animales, la esencia de la vida: “obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo)”¹⁴. En todos nosotros, según Spinoza, estaría siempre presente y de un modo indefinido un mismo afán o esfuerzo dirigido hacia la propia conservación y fortalecimiento (aumento de potencia) de nuestro cuerpo y de nuestra mente. El afán o esfuerzo del *conatus* constituiría, pues, el aliento de la vida, el alma de la vida. Pero el *conatus* de cada ser, en su realidad concreta, estaría siempre inmerso en un mundo de afecciones, de relaciones con los restantes seres y cosas; relaciones que pueden cumplir con dicho impulso dirigido hacia la conservación y aumento de la potencia del cuerpo y de la mente, en cuyo caso experimentaríamos, según Spinoza, un sentimiento de alegría (tránsito desde una menor potencia del cuerpo y de la mente hacia una mayor potencia), o el mundo de relaciones puede, al contrario, oponerse o debilitar el afán o esfuerzo del *conatus*, en cuyo caso experimentaríamos un sentimiento de tristeza (es decir, un tránsito opuesto al anterior). Siguiendo a Spinoza podríamos decir que nos alegramos cuando se alegra en nosotros la vida y nos entristecemos cuando la vida no puede respirar en nosotros. La tristeza y la alegría lo son de la vida, del impulso de la vida, del *conatus*. Pues bien, para Spinoza, el Deseo (el *conatus*), la Alegría y la Tristeza constituyen las tres pasiones primigenias a partir de las cuales todas las restantes se derivan.

Retomando lo expuesto hasta aquí, en relación con la explicación de la génesis de los sentimientos y pasiones primigenias, podríamos, teniendo en cuenta que en nuestros días solemos diferenciar los deseos de las pasiones¹⁵, establecer una diferencia notable entre la explicación cartesiana y la spinoziana, pues para Descartes serían las pasiones las que originarían los deseos, mientras para Spinoza serían los deseos quienes originarían las pasiones. Lo cierto es que las pasiones aparecen constantemente entrelazadas con los deseos: si amamos a alguien deseamos estar con esa persona y si odiamos a alguien la rehuimos o, incluso, deseamos destruirla de algún modo, físicamente o socialmente, difamándola o calumniándola; y los deseos aparecen constantemente entrelazados con las pasiones: deseamos estar con quien amamos y rehuimos a quien odiamos. Pero podríamos preguntarnos ¿qué existió antes el deseo o el sentimiento? Primeramente, en el momento inicial debió existir tan sólo el deseo; es decir, la existencia del deseo debió de anteceder en el tiempo a la del

14 B. SPINOZA, *Ética*, IV, XXIV, Madrid, Editora Nacional, 1984, 289.

15 Para Descartes el deseo es una pasión. Y para Spinoza tanto los deseos como las pasiones son afecciones. De cualquier modo, tanto Descartes como Spinoza consideraron que son los deseos los que nos impulsan a la acción.

sentimiento y la pasión, pues debió de ser inicialmente el deseo el que al entrar en relación con los restantes seres y cosas originó los primeros sentimientos y pasiones, los cuales a su vez producirían nuevos deseos. José Antonio Marina, lo supo expresar muy bien, con muy pocas palabras, cuando escribió: “Los deseos están antes y después de los sentimientos. Los engendran y son engendrados”¹⁶.

Por otra parte, Spinoza sostendrá que en los seres humanos predominarán naturalmente los deseos codiciosos y las pasiones vinculadas a dichos deseos¹⁷. Descartes había valorado positivamente las pasiones humanas por su utilidad; Spinoza, en cambio, en este caso, las valora negativamente desde una perspectiva moral. Este predominio natural, en la gran mayoría de los seres humanos, de los deseos codiciosos y de las pasiones genéticamente vinculadas a dichos deseos tendría su origen en el propio *conatus*, en tanto el afán o esfuerzo que lo constituye se produce en el interior de cada individuo y se dirige tan sólo a la autosatisfacción. En este sentido, muy significativamente, Spinoza utilizará la infancia como una prueba de la existencia de este predominio natural de los deseos codiciosos en los seres humanos¹⁸ (E., III, XXXII, escolio, p. 215).¹⁹ Pero, además, en tanto, las pasiones se originan a partir del deseo, el componente imaginativo de las pasiones pasará a ocupar un lugar fundamental, pues, para Spinoza, el desear es siempre un imaginar²⁰. Examinemos cualquiera de nuestros deseos y nos percataremos de que siempre que deseamos estamos imaginando, y nos percataremos también con facilidad de otro rasgo fundamental del deseo, a saber, que los deseos se dirigen siempre hacia el futuro, hacia el

16 J. A. MARINA, *El laberinto sentimental*, o. c. 102.

17 Spinoza defenderá una concepción esencialmente negativa de la naturaleza pasional de los seres humanos, en los cuales predominarán naturalmente los deseos codiciosos y las pasiones vinculadas a dichos deseos. Es, por ello, por lo cual, la naturaleza humana ha de enmendarse. Hume, en cambio, defendió que naturalmente existen en los seres humanos sentimientos egoístas y simpatizantes, aunque la simpatía natural, al estar regida por los Principios de Asociación, estaría parcializada, de ahí la importancia y la necesidad de la existencia de las normas morales y de las leyes. Si tenemos presentes trabajos como el de Eibl Eibesfeldt en *El hombre preprogramado* (Madrid, Alianza Editorial, 1976) deberíamos inclinarnos por la concepción de Hume, aunque la existencia de los deseos codiciosos y de sus pasiones seguiría teniendo una gran presencia en los seres humanos, por lo cual seguiría siendo válida, tal cómo sostuvo Spinoza, la necesidad de una *emendatio* de su naturaleza.

18 B. SPINOZA, *Ética*, III, XXXII, escolio, o. c., 215.

19 Los niños, por lo general, suelen ser extremadamente egocéntricos y egoístas, en ellos la presencia de la codicia suele manifestarse con claridad y también los sentimientos vinculados a la codicia como los celos y la envidia. Para Spinoza, pues, nuestros afectos (deseos y pasiones) inicialmente serían naturalmente ciegos, siendo, por tanto, necesario realizar una enmendación de la propia naturaleza humana con la ayuda del instrumento del entendimiento. La salud o salvación consistiría, así, en una transformación de la naturaleza humana sobre sí misma con la ayuda de nuestro entendimiento o razón.

20 Sólo en las 59 proposiciones de la Parte III de la *Ethica* aparece 38 veces el término *imaginatio*.

porvenir,²¹ y más aún, nos pecataremos también de que nuestro desear-imaginar está regido por el impulso del *conatus*, pues, como sostuvo Spinoza, nuestra mente se esfuerza por imaginar lo que nos ayuda a conservar y a fortalecer el propio ser, o lo que significa lo mismo “cada cual se esfuerza por imaginar respecto de sí mismo todo lo que imagina le afecta de alegría”²². Por poner algún ejemplo: he imaginado que tenía algo que comunicar en este congreso..., he imaginado también que aprendería de otras intervenciones de congresistas, he imaginado que me encontraría bien en Salamanca... he imaginado también que haría frío en Salamanca, y aquí estoy, pues las imaginaciones a favor de la propia conservación y fortalecimiento (alegría) se impusieron sobre la imaginación en contra, sobre el frío que iba a debilitarme (tristeza). Pues bien, será esa fusión entre el desear y el imaginar, entre el impulso del *conatus* y el desear, lo que nos conducirá con frecuencia a lo ilusorio, pues el objeto de nuestros deseos no será construido desde el objeto, sino desde el deseo del sujeto. Y es, por ello, por lo que Spinoza defenderá, en su *Ethica*, que “cada cual juzga según su afecto lo que es bueno o malo, mejor o peor (...) el hombre juzga a menudo acerca de las cosas por el solo afecto”²³. Es decir, no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo deseamos porque lo imaginamos bueno.

Tras lo expuesto sobre Descartes y Spinoza, podríamos considerar, finalmente, que en las pasiones suelen estar presentes, en diferentes grados, dos constituyentes fundamentales, un constituyente cognoscitivo u objetivo y un constituyente imaginativo o subjetivo. Así, por ejemplo, en el amor existiría un componente cognoscitivo u “objetivo”. Es decir, si amamos a alguien sería por sus cualidades o virtudes (si amamos a alguien es porque es amable..., por ejemplo). Pero en el amor estaría presente, también, un componente imaginativo o subjetivo vinculado al desear del amante, el cual con frecuencia imagina al amado de acuerdo con sus propios deseos, otorgándole cualidades o virtudes que no posee o exagerando las que posee, e imaginando, también, que va a satisfacer todos sus deseos o imaginaciones, todas sus expectativas. La realidad y la ficción, la realidad y la ilusión se fusionarían, así, en el amante y en el amor. Más aún, podríamos considerar que el éxito de una relación amorosa va a depender en gran medida de la mayor relevancia del componente cognoscitivo u objetivo sobre el imaginativo-subjetivo.

21 Descartes en su *Traité des passions de l'âme*, señaló este rasgo del deseo: “esta pasión se orienta siempre hacia el futuro.” (Art. 57).

22 Cf., B. SPINOZA, *Ética*, III, XII, 197; *Ética*, III, IX, 193.

23 *Ib.*, III, LI, escolio, o. c., 231.

III. PASIONES Y VIRTUDES EN DESCARTES Y EN SPINOZA

La principal utilidad de la moral es regular los deseos, pues son los deseos los que nos llevan a la acción, afirmó Descartes, en el Artículo CXLIV de *Las pasiones del alma*. Pero son, en muchos casos, las pasiones las que originan nuestros deseos. Y, por ello, la virtud ha de identificarse con el predominio en nosotros de determinadas pasiones y por los deseos que originan dichas pasiones.

¿Qué pasiones se corresponden con la virtud y con la conducta moral? Descartes, en la Parte III de *Las pasiones del alma*, va a considerar la generosidad como la virtud moral por excelencia. La generosidad, que será concebida como una pasión²⁴, constituiría, además, según Descartes, “la llave de todas las otras virtudes y un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones”²⁵. De suyo, en consonancia con el texto que acabo de indicar, en ocasiones, realizará un análisis valorativo de distintas pasiones en tanto participen o son contrarias a la generosidad. Así, por ejemplo, pasiones opuestas a la generosidad serían la soberbia o la codicia, mientras que la compasión o la piedad, por ejemplo, se vincularían con la generosidad. “Los que son generosos nada estiman más que el hacer el bien a los otros hombres y menospreciar su propio interés, por este motivo siempre son perfectamente corteses, afables y serviciales con los demás”²⁶.

Por otra parte, la justa estima de uno mismo, hasta el más alto grado en que uno pueda estimarse, se vincularía con la verdadera generosidad: “De este modo creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre *se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse*, consiste únicamente, por un lado en que no conoce que nada le pertenece de verdad, salvo porque la utilice bien o mal; y, por otro lado, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud”²⁷. Así, pues, para Descartes, lo que concedería a un ser humano su mayor valor no sería la razón sino su dimensión moral. ¿Y a qué se refiere Descartes cuando se refiere a la verdadera generosidad? Hemos de tener en cuenta que las pasiones, aunque, para Descartes, sean fenómenos corporales, pues “la última y más próxima causa de las pasiones no es otra, sino la agitación con que los *esprits animaux* mueven la pequeña

24 Cf., R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Art. CLX, o.c.

25 *Ib.*, Art. CLXI.

26 *Ib.*, Art. CLVI.

27 *Ib.*, Art. CLIII, cursiva nuestra.

glándula”²⁸, pueden tener su origen tanto en causas anímicas como en causas puramente somáticas. Así, la generosidad puede ser una pasión del cuerpo, es decir, tener su causa u origen tan sólo en el equilibrio y el bienestar corporal, en cuyo caso no sería una virtud, pero la generosidad puede tener también su origen en la firme decisión de nuestra voluntad de conducirnos siempre en la vida de un modo generoso, en cuyo caso la generosidad sería una pasión del alma y, por ello mismo, una virtud. Por tanto, en Descartes, una pasión puede ser del cuerpo o puede ser del alma, y las virtudes sólo serían las pasiones del alma. En consonancia con lo expuesto, Descartes consideró también, en varios pasajes de *Las pasiones del alma*, que lo único que puede concedernos valor y estimarnos justamente a nosotros mismos sería el control sobre las pasiones, control sobre las pasiones que, como acabamos de ver, envuelve el regir toda nuestra conducta en la vida a través de la pasión de la generosidad y de los deseos y pasiones que con ella se vinculan.

Por su parte, Spinoza, en la V Parte de su *Ética*, defendió que “un nuevo orden de imágenes e ideas guiarán la vida del sabio”. Spinoza a las afecciones las denominó imágenes, por lo cual en la frase anterior defiende que un nuevo mundo de deseos, pasiones e ideas guiarán la vida del sabio. Es decir, para Spinoza, la salud o salvación, la felicidad, la sabiduría consistiría en una *emendatio* de nuestros deseos y pasiones, inicialmente codiciosos. Una *emendatio* que, en último término, produciría el predominio de los sentimientos activos de la fortaleza, la cual dividió en la firmeza y en la generosidad. Las definiciones de estos dos sentimientos por Spinoza, pone claramente de relieve la fusión entre los sentimientos y los deseos, pues los define por los deseos que producen. La firmeza la definió como “el deseo por el cual cada cual se esfuerza por conservar su ser según el solo mandato de su razón”. Y la generosidad la definió como “el deseo por el cual cada cual se esfuerza, según el sólo mandato de su razón, en ayudar a los otros hombres y unirse a ellos a través de la amistad”²⁹. El sabio spinoziano, el ser humano virtuoso, en definitiva, será aquel que es capaz de transformar el afán o esfuerzo individualizado del *conatus* también en un impulso colectivo. Y esta transformación de un impulso individualizado en un impulso colectivo hacia lo útil verdadero sería para Spinoza la principal tarea de la razón y el objetivo de su *Ethica*.

28 *Ib.*, Art. LI.

29 B. SPINOZA, *Ética*, III, LVIII, escolio, 241.

IV. ¿ES POSIBLE EL DOMINIO POR EL SER HUMANO DE SUS DESEOS Y PASIONES?

¿Pero será posible para el ser humano alcanzar el poder y el dominio sobre las pasiones? Para Descartes sería posible alcanzar un dominio absoluto, aunque indirecto, sobre las pasiones corporales:

“Nuestras pasiones no pueden ser provocadas, ni suprimidas por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que tienen costumbre de estar unidas con las pasiones que queremos tener, y que son contrarias a las que queremos rechazar. Así, para provocar en uno mismo la osadía, no basta con tener la voluntad de ello, sino que es preciso aplicarse a considerar las razones que nos persuaden de que el peligro no es grande, de que hay siempre más seguridad en la defensa que en la huida, de que se tendrá la gloria y la alegría de haber vencido, mientras que no se puede esperar más que el pesar y la vergüenza de haber huido, y cosas semejantes”³⁰.

En definitiva, nuestra razón ha de valerse de la imaginación para alcanzar a controlar y a dirigir las pasiones, por ello, su dominio, aunque absoluto, sería indirecto. ¿Y qué es lo que impide al alma alcanzar un dominio absoluto y directo sobre las pasiones corporales? Lo que lo impide es la naturaleza física de las pasiones, el que sus movimientos sigan leyes mecánicas y tengan por ello su propia inercia³¹. Las pasiones son fenómenos de naturaleza corporal y, por ello, la voluntad no tiene un poder directo sobre ellas³². De cualquier forma, nuestra voluntad bien dirigida, y a través de juicios firmes y determinados referidos al conocimiento del bien, puede llegar a alcanzar un poder absoluto, aunque indirecto, sobre las pasiones del cuerpo³³. Por otra parte, Descartes concederá también a la “buena educación” un papel importante en relación con el buen uso del libre albedrío, pues no todas las almas son igualmente fuertes y hay almas débiles incapaces de alcanzar por sí solas el poder sobre las pasiones del cuerpo. De cualquier modo, finalmente, en el Art. L Descartes defenderá la misma idea que defenderá Spinoza en su *Ethica*, cuando sostiene: “que ninguna alma es tan débil que no pueda, bien dirigida, adquirir un absoluto poder sobre sus pasiones”³⁴.

Mientras Descartes, como acabamos de examinar, sostuvo que la voluntad podía alcanzar un dominio absoluto aunque indirecto sobre las pasiones, Spinoza, en cambio, hará hincapié en la dificultad del logro de la sabiduría. El

30 R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Art. L, o.c.

31 Cf., *ib.*, Art. XLVI.

32 Cf., *ib.*, Art. XLVII.

33 Cf., *ib.*, Art. L.

34 B. SPINOZA, *Ética*, V, Prefacio, 353.

sabio spinoziano es aquel que consigue transformar sus deseos y sentimientos de pasiones (afecciones unidas a ideas inadecuadas) en acciones (afecciones unidas a ideas adecuadas), es aquel que es capaz de transformar, con la ayuda del instrumento de la razón, el impulso individualizado del *conatus* en un impulso colectivo, transformando sus deseos inicialmente codiciosos y pasivos en deseos activos originados en la firmeza y generosidad³⁵. La figura del sabio spinoziano no sería, en último término, otra figura más que la del verdadero amigo o amiga de todos los demás seres humanos, sin excepción alguna, pues el sabio spinoziano “se esfuerza en ayudar a los otros hombres y unirse a ellos a través de la amistad”³⁶. Doble dificultad la del sabio spinoziano, pues si encierra gran dificultad el ser un verdadero amigo o amiga, más dificultad encierra todavía el serlo de todos los demás seres humanos, sin excepción alguna, pues como señaló Spinoza: “Los hombres (...) en su mayoría son envidiosos, y más inclinados a la venganza que a la misericordia. Es necesaria una singular potencia de ánimo (la del sabio spinoziano), para admitirlos a todos ellos por su propia índole, y no dejarse llevar por la imitación de sus afectos”³⁷. Y es, por todo ello, por lo que concluyó su *Ethica* con la siguiente frase: “todo lo excelso es tan difícil como raro”. ¿Y entonces, qué podríamos hacer, si el logro de la sabiduría no está al alcance de la gran mayoría de nosotros? Sólo me parece adecuada una respuesta: debemos continuar caminando a lo largo de nuestra vida por la senda de la sabiduría, pues solo el continuar avanzando y progresando por dicha senda en la dirección de lo humano podría dotar a nuestras vidas de cierto sentido y también de cierta alegría.

35 En el *De Intellectus Emendatione*, Spinoza se refirió a la razón o entendimiento como siendo un instrumento. La razón o el entendimiento, en Spinoza, sería algo similar a una lente óptica a través de la cual podríamos comprender en profundidad nuestra naturaleza y al comprenderla enmendarla. No se trata, pues de una razón o entendimiento sustantivo, de una razón o entendimiento que venciese a la pasión, sino de una razón o entendimiento que comprendiendo nuestras afecciones (deseos, pasiones), alcanza, por ello, un cierto poder sobre las mismas.

36 B. SPINOZA, *Ética*, III, LIX, escolio, 242.

37 *Ib.*, III, capítulo XIII, 342.

LA PRIORIDAD DEL PLACER SOBRE EL DESEO EN LA TEORÍA DE LAS PASIONES DE THOMAS HOBBS: UNA EXPLICACIÓN MATERIALISTA, MECANICISTA Y FISIOLÓGICA*

DAVID JIMÉNEZ CASTAÑO
Universidad de Salamanca

RESUMEN

En la teoría de las pasiones de Thomas Hobbes existe un grupo de pasiones simples sobre las que se basan el resto: placer-dolor, apetito-aversión, amor-odio y alegría-tristeza. Nosotros intentaremos mostrar que, si atendemos a la explicación materialista, mecanicista y fisiológica que Hobbes da de la naturaleza humana, la pareja placer-dolor es la más importante. Esta teoría es interesante porque contradice la tesis comúnmente sostenida por los intérpretes del pensamiento del autor y porque abre las puertas a una antropología hedonista que condicionaría tanto su ética como su teoría política.

Palabras clave: Thomas Hobbes, teoría de las pasiones, placer, apetito, materialismo, mecanicismo, fisiología.

ABSTRACT

In the theory of passions of Thomas Hobbes there is a group of simple passions that are used to explain the rest: pleasure-pain, appetite-aversion, love-hate and joy-sadness. We try to show that, if we consider the materialistic, mechanistic and physiological

* El presente estudio se enmarca dentro del proyecto de investigación titulado *La Filosofía de las Pasiones en la Escuela de Salamanca* (BOCYL-D-29032011-32/ SA 378A11-1) financiado por la Junta de Castilla y León.

explanation that Hobbes gives of human nature, the couple pleasure and pain is the most important. This is an interesting theory because it contradicts the view commonly held by the interpreters of Hobbes's thought and because it opens the door to an hedonist anthropology that would change the vision of his ethics and his political theory.

Key words: Thomas Hobbes, theory of passions, pleasure, appetite, materialism, mechanism, physiology.

I. INTRODUCCIÓN

Tal y como señala Alexander Matheron, en los tratados de las pasiones del siglo XVII “la lista de las pasiones es la misma y la originalidad sólo puede residir en la forma en la que los autores combinan los elementos. (...) La mayor parte de ellos se ponen de acuerdo en considerar como primitivas tres parejas de sentimientos fundamentales: amor y odio, deseo y aversión, alegría y tristeza (placer y dolor), de las que todos los demás serán más o menos derivados. La cuestión entonces (...) es saber sobre cuál de las tres parejas recae la prioridad. (...) Tal debate no es para nada gratuito. Lo que está en juego tras esta pugna por la prioridad es toda una concepción del hombre y, en cierto modo, toda una concepción del mundo”¹. Las teorías de las pasiones de Descartes, Spinoza y el propio Hobbes encajan a la perfección en la tesis que sostiene este comentarista francés, pero el único que ahora nos interesa es el último de ellos². Nuestra intención es mostrar que para Hobbes, aunque en sus escritos el gran número de pasiones complejas se derive siempre de las seis primitivas que acabamos de mencionar, la pareja placer-dolor es en todo momento la prioritaria.

La novedad de nuestro planteamiento reside en que esta afirmación no es demasiado común entre los estudiosos del pensamiento del filósofo inglés y supone tener que enfrentarse a la tesis más difundida: la que entiende que la dupla deseo-aversión es la más importante en su teoría de las pasiones³. Entonces, ¿en qué basamos nuestra teoría? Pues básicamente en la visión materialista y mecanicista que Hobbes tiene de la realidad. Hobbes ofrece una explicación

1 A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, 83-84. La traducción es nuestra.

2 Para facilitar la localización de las referencias al lector, hemos optado por citar directamente los textos de las traducciones españolas más comunes de las obras de Hobbes, su paginación y las divisiones tradicionales en capítulos y párrafos. Sin embargo, y para aligerar la carga de las notas, una vez que hayamos procedido a citar el título completo y hayamos dado los datos de la traducción nos conformaremos con ofrecer el título de la obra, las subdivisiones y la página de la traducción empleada. Creemos que de esta forma se simplificarán las cosas y se economizará tiempo y espacio.

3 Y.Ch. Zarka, *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, Paris, Vrin, 1999, 257.

del conocimiento y de la acción humana basada, en última instancia, en los conceptos de materia y movimiento, por lo que el ámbito de lo pasional no será una excepción. Si a ello le sumamos el interés de nuestro autor por la anatomía⁴, el resultado será una teoría de las pasiones en la que, ateniéndonos a los movimientos de las partes del cuerpo humano, el placer y el dolor son, por necesidad, anteriores a cualquier tipo de apetito o aversión. Expliquemos entonces más detalladamente todo esto comenzando por su fundamento: el conocimiento antepredicativo o prudencial.

II. EL CONOCIMIENTO ANTEPREDICATIVO EN THOMAS HOBBS

Si queremos conocer a la perfección la teoría de las pasiones de Thomas Hobbes estamos obligados a comenzar por lo que habitualmente se conoce como conocimiento antepredicativo o prudencial⁵. Este tipo de saber alingüístico –porque es desarrollado dejando de lado al lenguaje– y prelingüístico –porque a su vez es previo al lenguaje y le sirve también de base y fundamento– actúa como sustento de la teoría hobbesiana de las pasiones por un motivo muy simple: las pasiones simples de las que habla Hobbes son producidas y explicadas a partir del mismo movimiento que los objetos externos producen en el cuerpo humano. Si esto es así, resulta evidente que debemos analizar la explicación materialista, mecanicista y fisiológica del conocimiento prudencial para saber hasta qué punto es posible ofrecer una visión materialista, mecanicista y fisiológica del mundo de las pasiones. Comencemos entonces por la sensación, elemento más simple de todo este proceso de conocimiento.

Para el filósofo inglés, no conocemos nada que no tenga su origen último en una sensación⁶. Ahora bien, ¿en qué consiste esta sensación? Según Hobbes, “la sensación es un fantasma producido por un conato del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes internas y que permanece”⁷. Dicho de otra forma: experimentamos una sensación cuando el movimiento de los objetos

4 Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2004, 215-216. Sabemos que Hobbes era un gran conocedor de los estudios anatómicos de William Harvey, compatriota y amigo personal suyo cuyo trabajo aparece mencionado en muchas de sus obras y en las del propio Descartes, entre otros.

5 Y.Ch. Zarka, *La Décision Métaphisique de Hobbes. Conditions de la Politique*, o. c., 25-69. Toda la primera parte de la obra está dedicada al análisis de este tipo de saber elemental del que habla Hobbes, pero es el propio Zarka el que parece haber acuñado la terminología de conocimiento antepredicativo y predicativo para distinguir entre lo que Hobbes llama prudencia y ciencia respectivamente.

6 Th. Hobbes, *Leviatán* (trad. C. Mellizo), Madrid, Alianza, 2004, I, 19.

7 Th. Hobbes, *De Corpore* (trad. J. Rodríguez Feo), Madrid, Trotta, 2000, XXV, 2, 299.

externos se propaga hasta nuestros órganos sensoriales, los agita y pasa desde nuestros nervios al cerebro y al corazón. Un ejemplo nos puede servir para entender esto mejor. Pongamos que nuestra mano golpea la mesa y ésta, al propagar el movimiento recibido al medio, hace vibrar el aire. Dicho movimiento del medio llega hasta nuestros oídos y de ahí, a través de los nervios, se propaga hasta el cerebro y, por último, al corazón, centro tanto de las sensaciones como de las pasiones.

De la sensación pasamos a la imaginación, la cual consiste en una sensación pretérita y es explicada también en términos materialistas, mecanicistas y fisiológicos. Su definición es la siguiente: “Esta oscura concepción es lo que llamamos FANTASÍA o IMAGINACIÓN, siendo la imaginación (para definirla) la concepción que permanece y poco a poco disminuye desde el acto del sentido y después de él”⁸. Según lo dicho, una vez retirado el objeto que produce la sensación, el movimiento que éste ha causado en el cerebro va languideciendo aunque puede ser que deje cierta marca en nuestra mente, es decir, un recuerdo, una memoria o un fantasma⁹. En el ejemplo anterior, el recuerdo o la persistencia del sonido del golpe serían fruto de la imaginación.

Pero si seguimos con la misma explicación materialista, mecanicista y fisiológica nos encontramos con que el mismo movimiento del cerebro que causó en nosotros la imaginación puede ser propagado a las zonas colindantes del mismo órgano y poner en marcha lo que Hobbes llama encadenamiento de ideas¹⁰. En el encadenamiento de ideas una sensación o un recuerdo puede agitar aquellas partes del cerebro donde quedaron registradas experiencias anteriores y hacérselas presentes de nuevo, bien de forma fortuita o bien en función de algún fin determinado. Continuando con el ejemplo que nos ocupa, el golpe en la mesa puede evocar en nosotros el recuerdo de un antiguo profesor golpeando el pupitre para llamar nuestra atención o haber sido emitido por nosotros para llamar la atención de los demás porque precisamente recordamos que un golpe llama siempre la atención de los presentes. Es justamente a partir de estos encadenamientos como surgen la experiencia y la prudencia: la experiencia es definida por Hobbes como el recuerdo acumulado de muchos de estos encadenamientos de ideas¹¹, mientras que la prudencia es el tipo de saber subjetivo y probabilista que supone un gran bagaje experiencial¹².

8 *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iii, 1, 100.

9 *De Corpore*, XXV, 1, 298. Hobbes utiliza infinidad de nombres a lo largo de su obra para referirse a estos productos del sentido: fantasma, concepción, idea, imagen, fenómeno, apariencia, etc.

10 *Leviatán*, III, 29-33.

11 *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 6, 108.

12 *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, iv, 10, 109-110.

En esto consiste el conocimiento antepredicativo o prudencial del que habla Hobbes en alguna de sus obras. Su importancia para la teoría de las pasiones la veremos justo a continuación, al tratar las pasiones simples de placer y dolor.

III. EL PLACER Y EL DOLOR: EFECTO DE LA SENSACIÓN Y CAUSA DEL MOVIMIENTO ANIMAL

El placer y el dolor son explicados nuevamente en términos materialistas, mecanicistas y fisiológicos por parte de nuestro autor. Para entender esto mejor debemos volver al proceso de la sensación, es decir, a ese movimiento que los cuerpos externos parecían ejercer sobre el cuerpo humano. Dijimos más arriba que el movimiento recibido por los sentidos, se transmitía por los nervios hasta el cerebro y, en último lugar, bajaba hasta el corazón. Sin embargo el cuerpo ya tiene dentro de sí un movimiento propio que es el que lo mantiene vivo: el denominado movimiento vital, consistente en todos aquellos movimientos no voluntarios que un ser vivo debe realizar para mantenerse en el ser –nutrición, respiración, excreción y, sobre todo, la circulación de la sangre—¹³. De esta forma, cuando el movimiento procedente del exterior coincide en el corazón con el movimiento vital, puede suceder que lo impida o que lo beneficie y potencie, cosa que entonces da lugar al dolor y al placer respectivamente. Es el propio Hobbes el que lo explica de la siguiente manera: “al estar el principio de la vida en el corazón, es necesario que el movimiento que se propaga desde el sentiente hacia el corazón cambie o desvíe el movimiento vital de algún modo, a saber, haciéndolo más fácil o más difícil, ayudándolo o impidiéndolo. Si lo ayuda, nace el *placer*, y si lo impide, el *dolor*, la *molestia* y la *pesadumbre*”¹⁴.

Podemos completar la explicación que acabamos de ofrecer con un ejemplo práctico. Pongamos que comemos una piña madura y jugosa. Al entrar semejante manjar en contacto con nuestras papilas gustativas causará un movimiento en nosotros que, propagándose hasta el cerebro por los nervios, bajará hasta el corazón e interactuará con la circulación de la sangre. Sabemos que la sensación resultante suele ser placentera en estos casos por lo que dicho movimiento debe potenciar necesariamente el propio movimiento de nuestra sangre.

Ahora bien, visto lo anterior, ¿qué son exactamente el placer y el dolor? ¿Son sensaciones, son pasiones, tienen que ver con la voluntad? Pues bien, por un lado tenemos que Hobbes define el placer y del dolor como sensaciones, pero

¹³ *Leviatán*, VI, 53.

¹⁴ *De Corpore*, XXV, 12, 308.

no causadas por el movimiento de objetos externos, sino por el movimiento de nuestro propio cuerpo¹⁵. Podríamos decir que más que percepción, el placer y el dolor serían apercepciones de nuestro propio ser. Volviendo al ejemplo de la piña diríamos que ésta nos causa placer únicamente cuando experimentamos el implemento del movimiento de nuestra sangre y, sobre todo, cuando nos damos cuenta de ello. Pero es que además el placer y el dolor necesitan de la sensación ya que si no experimentamos nada es imposible que estas dos pasiones simples puedan acontecer.

Sin embargo, además de hablar del placer y del dolor en términos de sensación, Hobbes también los cataloga como pasiones simples aunque, simultáneamente, las distinga del movimiento animal¹⁶. Para aclarar esta afirmación es necesario que volvamos de nuevo sobre el movimiento vital y que definamos el animal. Del primero dijimos que consistía en aquellas operaciones involuntarias del cuerpo –como la circulación de la sangre o la digestión–, que no necesitan de la imaginación y sin las cuales el individuo no se mantendría vivo. “El otro es el *movimiento animal*, también llamado *movimiento voluntario*. De este tipo son el *andar*, el *hablar*, el *mover* cualquiera de nuestros miembros siguiendo lo que primero ha sido imaginado en nuestra mente. (...) Y como el *andar*, el *hablar*, y otros movimientos voluntarios similares dependen siempre de un pensamiento procedente de *adónde*, *cómo* y *qué*, es evidente que la imaginación es el primer principio interno de todo movimiento voluntario”¹⁷. La dupla placer-dolor es incluida por Hobbes entre la nómina de las denominadas pasiones simples de las cuales se deriva el resto¹⁸ –placer-dolor, apetito-aversión y amor-odio–, pero se diferencia de ellas en que en esta pareja la voluntad queda totalmente al margen. Esto es así porque podemos decidir si queremos o no queremos comer la sabrosa piña, pero nunca podremos decidir si su sabor nos resulta agradable o no. Esto último es simplemente algo que sucede. Así las cosas, resulta evidente que el placer y el dolor son consecuencia del movimiento vital y causa del animal ya que dirigimos nuestras acciones o movimientos animales hacia aquellos objetos que potencian nuestro movimiento

15 F. Tönnies, *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*, Madrid, Revista de Occidente, 1932, 205-206. Llama la atención que prácticamente ninguno de los expertos en el pensamiento hobbesiano haya reparado en el asunto de la apercepción que implican los conceptos que se están tratando ya que, de lo que aquí se trata, es de una sensación que intuimos como agradable, buena o placentera aunque algunos de estos términos, en el vocabulario hobbesiano, no se correspondan exactamente con lo que aquí intentamos expresar.

16 *De Corpore*, XXV, 12, 308-309.

17 *Leviatán*, VI, 53.

18 Y.Ch. Zarka, *La Décision Métaphysique de Hobbes. Conditions de la Politique*, o. c., 255-256. Zarka hace una recogida de todas las pasiones complejas de las que habla Hobbes en sus obras y las clasifica dependiendo de la pasión simple de la que parecen derivar.

vital –es decir, que son placenteros– y escapamos de aquéllos que nos amenazan –es decir, que son dolorosos–.

IV. APETITO Y AVERSIÓN: PRIMEROS CONATOS DEL MOVIMIENTO ANIMAL

Una vez que hemos visto en qué consisten el placer y el dolor para Hobbes debemos ver cómo define este filósofo los conceptos de apetito y aversión. A su modo de ver, “el movimiento vital es el movimiento de la sangre por las venas y las arterias, circulando continuamente, como ha demostrado nuestro Harvey, el primer observador de esta cuestión. Movimiento que si es impedido por otro movimiento producido por la acción de los objetos sensibles, se recuperará de nuevo al flexionar o resituarse las partes del cuerpo, a saber, por el impulso de los espíritus ya hacia estos nervios ya hacia aquéllos, hasta que se elimine toda molestia en la medida de lo posible. Pero si el movimiento vital se ve ayudado por un movimiento que procede de una sensación, las partes del objeto se dispondrán a dirigir los espíritus de tal forma que ese movimiento se conserve y se aumente en la medida de lo posible con la ayuda de los nervios. Y por cierto, éste es el primer conato en el movimiento animal, y se encuentra incluso en el embrión, que, huyendo de la molestia cuando se dé o persiguiendo lo agradable, moverá sus miembros en el seno materno con un movimiento voluntario. Y a este primer conato, en cuanto se dirige a cosas agradables conocidas por la experiencia, se le llama apetito, es decir, acercamiento, y en cuanto se evita lo molesto, aversión y fuga”¹⁹.

Lo que se puede apreciar en la extensa cita anterior es que el apetito y la aversión son definidos como una solicitud, causada por algo percibido o imaginado, bien en orden a apropiarnos del objeto que produce placer, bien en orden a huir del que nos ocasione dolor. Además, dichas definiciones continúan con la explicación materialista, mecanicista y fisiológica propia de nuestro autor: si algo percibido o imaginado es placentero, el movimiento vital favorecido dispondrá las partes del cuerpo de forma que se conserve dicha sensación o se haga todo lo posible para reproducirla; mientras que en el caso del dolor pasará exactamente lo contrario. Si recordamos nuestro ejemplo de la piña podemos explicar mejor dicho proceso. Imaginemos que días después de probar aquella jugosa piña voy a la frutería y veo otra con una apariencia similar. Es obvio que el recuerdo de aquel sabor volverá a mí y al bajar hasta el corazón agitará mis miembros de tal forma que trataré de apropiarme de la piña para obtener

19 *De Corpore*, XXV, 12, 308-309.

el mismo placer. Es este movimiento hacia el objeto que parecía causar nuestro placer lo que llamamos deseo.

En este sentido, el apetito y la aversión son además los primeros impulsos del ya mencionado movimiento animal en tanto que podemos movernos o alejarnos de los objetos que los causan libremente, es decir, siempre que no exista un impedimento externo que dificulte nuestra acción²⁰. Esto hace que, siguiendo el esquema materialista, mecanicista y fisiológico anterior, podamos hablar del deseo y la aversión como movimientos y acciones propiamente dichas, es decir, de movimientos voluntarios ejecutados por nosotros mismos y no meramente sufridos por nuestro cuerpo²¹. En el ejemplo de la piña el movimiento que causa la visión de la misma se ve traducido en un movimiento voluntario de nuestro cuerpo hacia el objeto. Esto es algo que hasta el momento no había pasado ya que en todos los ejemplos relacionados con la sensación, la imaginación y el placer nuestro cuerpo era totalmente pasivo.

V. PLANTEAMIENTO Y SOLUCIÓN DEL CÍRCULO VICIOSO: EL CONOCIMIENTO ANTEPREDICATIVO Y LA PRIMACÍA DEL PLACER SOBRE EL DESEO

Una vez que hemos definido y analizado las duplas placer-dolor y deseo-aversión nos quedaría por ver cuál de ellas constituye la pareja central. Las dos parejas restantes de pasiones simples –amor-odio y alegría-tristeza– no pueden ser la pareja central en tanto que dependen o derivan de las dos que hemos tratado antes: el amor y el odio son definidos como apetito y aversión con el objeto presente²²; la alegría y la tristeza se reducen a simples placeres o dolores de la mente²³. Por este motivo está claro que el asunto debe dirimirse entre las pasiones sobre las que hemos centrado nuestra atención.

Ahora bien, a poco que nos fijemos resulta evidente que se establece un problema de prioridad entre las duplas placer-dolor y apetito-aversión que desemboca en un círculo vicioso de difícil solución: por un lado dirigimos nuestras acciones hacia aquello que deseamos, es decir, hacia aquello que una vez experimentado como placentero nos solicita y nos insta a apropiarnos de

20 *Leviatán*, XXI, 187-188.

21 M. Bertman, “Conatus in Hobbes’s *De Corpore*”, en *Hobbes Studies*, 14 (2001), 25-39. Para entender la continuidad entre el movimiento de la sensación, el movimiento vital y el animal es fundamental el concepto de conato ya que éste nos permite unificar lo físico, lo fisiológico y lo psicológico. Sin embargo, y dada la extensión y la dificultad que dicho concepto plantea, no entraremos a desgranar su significado en este trabajo.

22 *Leviatán*, VI, 54.

23 *Elementos del Derecho Natural y Político*, I, vii, 9, 127.

él; pero, por otro lado, únicamente sabremos si algo es placentero o doloroso si previamente lo hemos apetecido y hemos actuado en consecuencia. El ejemplo de la piña es perfecto para exponer este problema. El placer provocado por la fruta es el que hace que la deseemos y que nos movamos para tenerla, aunque sólo la podemos haber experimentado como placentera si nos hemos sentido atraídos por ella y hemos decidido probarla. Es obvio entonces que la dificultad existe y debe solucionarse.

Pero este problema es sólo aparente ya que se disipa al analizarlo genéticamente y a la luz de lo dicho sobre el conocimiento antepredicativo. Nuestro autor menciona en el *De Homine* el caso de los niños: los niños, que todavía no han tenido experiencia, apetecen pocas cosas; mientras que los hombres adultos que ya han sentido muchos placeres desean mantenerlos o reproducirlos²⁴. Ahora bien, ¿qué hace que los niños deseen las cosas por primera vez? Podemos decir que apetecen las cosas no experimentadas todavía, no como placeres, sino como posibles placeres que se les presentan a los sentidos y que, en consecuencia, les instan a actuar para satisfacer tal deseo. Lo importante de la explicación que vamos a ofrecer es que pone en juego todos los niveles del conocimiento antepredicativo –la sensación, la imaginación, el encadenamiento de ideas, la experiencia y la prudencia– y que hace intervenir ya el concepto hobbesiano de lo bueno. Para nuestro autor, bueno es lo que a cada uno le reporta placer, cosa que le lleva a distinguir entre bienes como fin, bienes como medio y bienes en la promesa²⁵. Son estos últimos los que nos interesan ya que son los que nos impulsan a entender como posibles placeres aquellas cosas que aún no hemos experimentado como tales. Lo bueno en la promesa es como una especie de placer estético que nos hace percibir como bueno algo que aún no hemos experimentado pero que creemos que nos va a reportar placer. Es el mismo placer que hace que no desconfiemos de alguien atractivo o bien vestido y que rehuyamos a las personas opuestas.

Es este placer figurado o supuesto el que nos mueve a experimentar por primera vez algo y el que movería a los niños a ampliar su bagaje de experiencias. Por lo tanto podemos decir que el placer y el dolor son genéticamente previos a los apetitos y las aversiones que originan. En un primer momento dicho placer será simplemente figurado, como la primera vez que vemos la piña o que la olemos, pero siempre es el placer o la búsqueda de éste el que nos mueve a actuar o el que nos hace huir. El placer y el dolor son, por lo tanto, el núcleo sobre el que descansa toda la teoría de las pasiones de nuestro autor.

24 Th. Hobbes, *De Homine* (trad. J. Rodríguez Feo), Madrid, UNED, 2008, XI, 3, 126.

25 *Leviatán*, VI, 55.

VI. CONCLUSIÓN

¿Qué conclusiones se pueden extraer de todo lo dicho? En primer lugar, si el placer y el dolor son las principales pasiones que mueven a los hombres hobbesianos, es obvio que se abre la puerta a una posible interpretación hedonista de la antropología del autor que, hasta el momento, muy pocos intérpretes han señalado. De hecho es este hedonismo egoísta y desbocado el que condicionará la configuración de ese estado de naturaleza tan desesperanzador con el que Hobbes inicia su teoría política.

Ahora bien, de la misma manera que el hedonismo parece ser la fuente del conflicto en el mundo prepolítico, también es el pilar sobre el que se apoyará la solución política del problema: si los hombres buscan constantemente la satisfacción del placer, es obvio que atenderán los consejos que les ofrece su razón para hacerlo de la forma más eficiente posible, es decir, entrando en sociedad con el resto de hombres. De esta manera los individuos renuncian a ese derecho natural que les da un poder relativo y condicionado sobre todo lo existente a cambio de la garantía segura de una cierta cuota invariable de placer y bienestar.

Es en esto en lo que consiste el contractualismo hobbesiano, pero también es así como funciona la organización política que él mismo nos propone. El sistema de castigos y recompensas que hace que los hombres se comporten correctamente en sociedad sin verse tentados nuevamente por el desenfreno pasional se basa también en el hedonismo: ningún ser racional cambiará su libertad política —es decir, la posibilidad de seguir obteniendo placeres en sociedad— por un placer inmediato determinado si con ello se arriesga a sufrir un dolor mayor. De esta manera vemos que la teoría de las pasiones de Hobbes, claramente hedonista, juega un importante papel tanto en su ética como en su teoría política.

ESTUDIOS

II. MISCELÁNEA

**INTENTOS DE REFORMA Y POLÍTICA SOCIAL
DE LA DIÓCESIS CAURIENSE EN TIEMPOS DE LA GUERRA
DE LA INDEPENDENCIA ESPAÑOLA.
EL OBISPO JUAN ÁLVAREZ DE CASTRO**

JOSÉ PABLO BLANCO CARRASCO
Universidad de Extremadura

RESUMEN

El obispo Juan Álvarez de Castro es un buen ejemplo del papel que le tocó representar al alto clero español en los últimos compases de la Época Moderna. Este estudio presenta y analiza los principales rasgos de su política y su pensamiento, los intentos de reforma llevados a cabo por él durante los años de su mandato y el impacto de su dramática muerte en agosto de 1809.

Palabras clave: obispo Juan Álvarez de Castro, Guerra de la Independencia, Coria, Historia del clero.

ABSTRACT

Bishop Juan Alvarez de Castro is a good example of the role he had to represent the high Spanish clergy in the closing stages of the Modern Age. This study presents and analyzes the main features of his political thought, the reform efforts undertaken by him during the years of his mandate and the impact of his dramatic death in August 1809.

Keywords: Bishop Juan Álvarez de Castro, Peninsular War, Coria, History of the clergy.

El asesinato del obispo de Coria la mañana del 29 de agosto del año 1809 a manos de un grupo de soldados franceses conmocionó hondamente a sus contemporáneos por la brutalidad innecesaria con la que aquel anciano enfermo encontró la muerte; con ochenta y cinco años, cansado de las continuas huidas a las que se vio conducido por los escarpados caminos de la sierra de Gata, a pesar de que resultaba demasiado viejo para la dura época que le tocó vivir y por tanto su fallecimiento era inminente, no aminoraba el impacto de la noticia el hecho escandaloso de tratarse de un clérigo de alto rango, miembro del Consejo de su majestad y, desde el comienzo mismo de la invasión, un patriota convencido y entregado a la causa fernandista. La suma de estas características convirtió instantáneamente a Juan Álvarez de Castro en un símbolo de la resistencia nacional y así fue transmitido a las generaciones futuras por los cronistas de la Guerra de la Independencia española.

Juan Álvarez de Castro forma parte indiscernible de la historia de aquellos años terribles. Como él, muchos de sus protagonistas fueron clérigos, señalados de alguna manera, ya fuera en el frente, en primera línea de batalla, ya en la retaguardia o en las Cortes. Muchos de ellos, como él mismo, engrosaron el trágico inventario de los mártires y los héroes de la Independencia, aunque no tantos habían destacado pública y privadamente como lo hizo el obispo cauriense. En cierto modo, su vocación era la de un párroco de pueblo, entregado al principio de autoridad y temeroso del desorden y los disturbios; prudente en su expresión pero inclinado a los sermones inflamados cuando era necesario. Buena prueba de ello fueron las pastorales que el octogenario obispo dictó desde su retiro en Hoyos en el verano de 1808, publicadas casi inmediatamente por la Junta Central y propagadas como la pólvora por toda España por la claridad y rotundidad de su mensaje. La idea de una Nación unida sólidamente contra el *nuevo Satán*, el acatamiento al gobierno establecido y al Rey ausente, la visión de una posibilidad de triunfo concedida por la providencia en Bailén¹... eran mensajes tan básicos que resultaban enormemente adecuados a los intereses del bando nacional porque estaban dirigidos a fortalecer la confianza en un triunfo rápido de los aliados contra Francia² y porque provenían de una autoridad –la eclesiástica– cuya voz todo el pueblo estaba acostumbrado y dispuesto a escuchar.

1 Sobre el impacto de Bailén en los ánimos del clero español, vid. L. HIGUERUELA DEL PINO, *La Iglesia en Castilla-La Mancha. La Diócesis de Toledo en la Edad Contemporánea (1776-1995)*, Tomo I, (Poder Político y Reforma Eclesiástica), Toledo, Junta de Comunidades de Castilla La Mancha, 2003, 128.

2 Véase a este respecto, por ejemplo, L. HIGUERUELA DEL PINO, *La Diócesis de Toledo durante la Guerra de la Independencia Española*, Toledo, Caja de Ahorros Provincial de Toledo, 1982, 119 y ss.

Sin embargo, en términos políticos al menos, el sentido simbólico de su muerte pasó casi desapercibido en los años que van entre 1809 y 1814, quizás debido al peso que la tradición y el tradicionalismo tuvieron en el pensamiento político y social del prelado, contrario en muchos sentidos a las corrientes que imperaban en la Junta Gubernativa Central y en las facciones reformistas. Es posible también que la publicística de la época no supiera o no pudiera sacar partido de este acontecimiento por cuanto de simbólico tenía en una guerra que por influjo del propio Álvarez de Castro se quería transmitir envuelta en la idea de Santa Cruzada contra el infiel francés. De no ser así, se hubiesen multiplicado las noticias conservadas y se hubiese dotado al personaje de un lugar en la memoria colectiva que la Historia de la Revolución Nacional, paradójicamente, parecía hurtarle.

Por estas o por otras razones, la historiografía contemporánea nunca se mostró especialmente atraída por el suceso y menos aún por la trayectoria vital de este hombre de iglesia. Con inexplicable lentitud, las obras de referencia histórica sobre la Guerra de la Independencia que se publicaron en la primera mitad del siglo XIX fueron las encargadas de convertir la persona de Juan Álvarez de Castro en el personaje histórico que ha llegado a nuestros días, señalando el camino interpretativo que habrá de prevalecer en las páginas escritas sobre el obispo desde entonces. Sin embargo, la parquedad preside todas las noticias y es difícil encontrar un autor que transgreda lo superficial. Toreno, por citar uno de los más conocidos, en una cita sucinta convertida en crónica necrológica contaba que “al obispo de Coria, Juan Álvarez de Castro, anciano de ochenta y cinco años, postrado en una cama, sacáronle de ella merodeadores franceses, y sin piedad le arcabucearon.”³ Esto es todo. No mucho más detallado resulta el relato de José Gómez de Arteche y Moro⁴, que reproduce literalmente algunos párrafos del informe que conservaba la Junta Central Gubernativa sobre aquella jornada trágica. Por su parte, y dada la orientación de sus *Observaciones*, Canga Argüelles no le dedica espacio alguno, lo cual era lógico en las apostillas de naturaleza reivindicativa redactadas por este político liberal desde el exilio.

Quizás el referente bibliográfico más celebrado sobre la historia de la Guerra de la Independencia en Extremadura fuese hasta estos tiempos el archiconocido libro de Román Gómez Villafranca. Revisar estas páginas sigue siendo elemental para acercarse al problema y a su interpretación tradicional, al menos en lo que toca al territorio extremeño. Era de esperar que la presencia de Álva-

3 J. M. QUEIPO DE LLANO RUIZ DE SARAVIA, CONDE DE TORENO, *Historia del levantamiento, Guerra y Revolución de España*, Tomo II, libro IX, París, Baudry, Librería Europea, 1851, 33.

4 *Guerra de la independencia, historia militar de España de 1808 á 1814*. Tomo III. Madrid, Imprenta y Litografía del Depósito de Guerra, 1878.

rez de Castro en sus páginas fuese señalada. Sin embargo apenas se refiere al suceso de su muerte de manera sumaria; Villafranca relata el acontecimiento con la información de la Junta Central Suprema Gubernativa señalando dos de los aspectos que se han puesto de manifiesto en repetidas ocasiones. En primer lugar, que la personalidad del obispo le caracterizaba como un patriota esforzado y animoso. En segundo lugar, que su violenta desaparición transformó el inevitable paso a la muerte de un anciano muy enfermo, en el ascenso de un mártir⁵, matizando con estas palabras posiblemente el peso de su asesinato.

Esta sensación de vacío inconcebible se expresó sin vacilaciones en casi todos los textos que se publicaron en el homenaje colectivo que la diócesis cauriense dedicó al que fuera su obispo en el centenario de su muerte. De hecho, recuperar su memoria en un momento de especiales dificultades sociales y políticas era la razón principal de los actos programados, una mezcla de vindicación y tributo⁶. El diagnóstico era claro. Faltaban estudios de base sobre su figura, mayor difusión de su vida y su obra y de ello era perfectamente consciente el editor de los trabajos que fueron seleccionados finalmente para ver las prensas. Uno de los participantes, Sebastián Gargollo, canónigo penitenciario de la catedral de Coria, decía al respecto con cierta aspereza, que “España no le ha glorificado tributándole el honor debido a los hombres de excepcionales virtudes; porque España no ha conocido, ni conoce los méritos extraordinarios de este su hijo insigne.” Y más delante, en un tono menos duro, “La fama, que a veces divulga acciones insignificantes, no ha podido o no ha querido publicar los hechos memorables de este Obispo esclarecido, que permanecen ocultos entre las breñas y picachos de la Sierra de Gata o en los secretos de los archivos.”⁷

Otro de los participantes, menos indulgente que su antecesor con este olvido –Manuel G. Puerto, canónigo lectoral-, enviaba un mensaje inequívoco a la comunidad de los historiadores a través de su principal órgano de expresión, la Real Academia de la Historia, a la que el lectoral consideraba “obligada a reparar el agravio que a la memoria de este varón ilustre han irrogado las deficiencias de la Historia”. En el párrafo inicial, más benevolente, introducía esta reflexión:

5 R. GÓMEZ VILLAFRANCA, *Extremadura en la Guerra de la Independencia España. Memoria histórica y Colección diplomática*. Sevilla, Editora Regional de Extremadura – Renacimiento, 150. 1ª ed., Badajoz, Tip. y Enc. De Uceda Hnos., 1908.

6 El texto colectivo que firman los integrantes del cabildo catedralicio comienza diciendo “Aunque la memoria del Ilmo. D. Juan Álvarez de Castro, casi se ha extinguido en España, no es así en el cabildo catedral de Coria...”, en F. J. FOGUÉS (ed.), *Homenaje de la diócesis de Coria a su Ilmo. Obispo D. Juan Álvarez de Castro, mártir de la independencia española*, Cáceres, Tip. Sucesores de Álvarez, 1908, 11.

7 F. J. FOGUÉS (ed.), *Homenaje*, o. c., 23.

“Aunque reconozco injusta la exigencia de que la Historia de cada pueblo celebre sin excepción a todos sus héroes, porque son muchos los que en tiempos de guerras quedan ignorados formando un acervo anónimo en que se presumen y entrevén, pero no pueden explicarse los actos de valor extraordinario realizados por cada uno de los individuos que formaron aquellas heroicas muchedumbres, lamento y repruebo la poca diligencia de nuestros historiadores para inquirir los nombres y hechos de ciertos varones, cuya memoria merece bendición.”⁸

El tono de la mayoría de las intervenciones recopiladas por José Fogués es similar. A partir de esta iniciativa, que recoge la información esencial sobre la vida y la obra de Juan Álvarez de Castro, se publicaron dos trabajos que merecen mención especial. El librito de Felipe Muñoz Pato *Recuerdo del Ilmo. Sr. D. Juan Álvarez de Castro y Muñoz obispo de Coria*, publicado en Madrid en 1952, y los más recientes artículos del prolífico Fernando Jiménez de Gregorio⁹, José Fernández de la Cigüña¹⁰ y Antonio Sánchez Gil Delgado (sic.)¹¹, todos ellos de conocida factura y valor historiográfico¹².

Se hace necesario, pues, profundizar en la figura de este singular personaje histórico con una perspectiva de integración y de globalidad. Para conocer su trayectoria con mayor extensión contamos con un bagaje relativamente nutrido de textos que surgen tanto por la ya citada iniciativa del obispado de Coria en la conmemoración del centenario de su muerte, como por parte de algunos otros autores atraídos por su persona, relatos de diversa naturaleza y profundidad ciertamente, pero que han venido escribiéndose desde los años iniciales del siglo XX hasta nuestros días en historias eclesiásticas y obras sueltas de no mucho empaque aunque útiles en su mayoría. A pesar de todo, quizás convenga dejar ya constancia del hecho insólito de carecer aún de una obra de conjunto que permita explorar las múltiples facetas en las que el obispo cauriense tiene relevancia¹³.

8 *Ib.* 29 y 30.

9 “Martirio y asesinato por los franceses del obispo de Coria, Dr. Álvarez de Castro” en *Tolentum*, 33 (1996), 125-138. También, con título distinto, en *Toledo: tierras y pueblos*, 7 (1998), 23-26.

10 “D. Juan Álvarez de Castro, Obispo de Coria (1790-1809). Mártir de la Independencia española”. Historia en Libertad (<http://www.historiaenlibertad.es>).

11 “Un obispo de Coria mártir de la Patria y de la Fe: el Ilmo. Sr. D. Álvarez de Castro” en *Coloquios Históricos de Extremadura*, XI, Trujillo, Centro de iniciativas turísticas de Trujillo, 1981, El autor es otro. Antonio Sánchez Gil es el escribano que redactó el testamento de Álvarez de Castro en Mohedas de la Jara, contenido en este texto.

12 En especial son dignos de referencia los trabajos de A. ABAD PÉREZ, “El obispo de Coria, don Juan Álvarez de Castro” en *Coloquios históricos de Extremadura*, Trujillo, Centro de iniciativas turísticas de Trujillo, 1981; A. PAULE RUBIO, “El clero extremeño en las Cortes de Cádiz”, *Ibid.* Trujillo, Asociación Cultural Coloquios Históricos de Extremadura, 2008, 255-272.

13 La conmemoración del segundo centenario de la muerte del obispo Álvarez de Castro en 2009 dejó su principal rastro historiográfico en la edición del volumen colectivo M. LÁZARO PULIDO

I. DE MOHEDAS DE LA JARA A CORIA. TRAYECTORIA DE UN HOMBRE DE IGLESIA

No cabe duda de que la actitud de Álvarez de Castro en aquellos años se correspondió con la que cabría esperar de un miembro de la curia eclesiástica, sensible a las circunstancias de su tiempo y comprometido con la causa del Estado. Sin embargo, más allá de sus inflamadas manifestaciones contra la invasión napoleónica y del dramático episodio de su muerte, en su gestión como clérigo, como obispo y como representante de la Iglesia, Juan Álvarez de Castro desarrolló una tarea organizativa, reivindicativa y gestora que apenas se deja entrever bajo el resplandor del héroe patrio y el mártir, simplificándose cuando menos la labor de un personaje complejo y muy rico en matices.

La trayectoria vital del obispo cauriense comienza en su pueblo natal, Mohedas de la Jara, habitado por 160 vecinos a mediados del siglo XVIII¹⁴, uno de los muchos lugares del mediodía castellano que había conocido sin duda tiempos mejores y que parecía vivir una crisis sin tregua desde mediados del siglo XVII. Mohedas de la Jara formaba parte del vastísimo territorio de la antigua provincia de Toledo y era uno más de los términos que poseía la villa de Talavera, cabecera de una de las comunidades de villa y tierra más extensas de Castilla, con amplios dominios sobre las dehesas y tierras incultas de jara y matorral –los *aguijales*– que poblaban los Montes de Toledo, un amplio territorio, en definitiva, en el que confluían no siempre pacíficamente intereses ganaderos del concejo de Talavera, de la comunidad de jerónimos de Guadalupe y del poderoso y omnipresente arzobispado de Toledo. Como pueblo de señorío, pechaba al Infante Cardenal la mayor parte de sus diezmos, tributo que no debía ser escaso a tenor de la porción del terrazgo –cerca del 80%– que estaba destinado a la siembra de los tres cereales básicos¹⁵, al cultivo de viñas y al plantío de olivares. Completaba su escasa actividad productiva la cabaña ganadera estante, que no es la menor de la comarca¹⁶. Junto con la agricultura extensiva, estas labores completan el eje central de la economía local, ya que cuenta con una presencia testimonial del resto de las actividades económicas

– J. MORENO RAMOS (eds.), *Mons. Juan Álvarez de Castro y Muñoz. Obispo de Coria (1790-1809)*, Cáceres, Instituto Teológico de Cáceres, 2010.

14 Vid. Para los datos demográficos de principios del siglo XIX, L. HIGUERUELA DEL PINO, *La Diócesis, o. c.*, apéndice estadístico.

15 Relacionados con la transformación de estos productos encontramos a los molineros Sebastián de Castro y Manuel Sánchez de la Jara, familiares posiblemente de los Álvarez de Castro. (ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, Dirección general de Rentas, Catastro de Ensenada, L. 618. Mohedas, ff. 711 y ss.)

16 Abundante y generosa en beneficios, destaca en su entorno por las más de 5.000 cabezas de ganado lanar que pastan en las dehesas locales.

productivas, hecho que es del todo usual en el reino de Castilla y en todo el mediodía de la España interior, sumida tradicionalmente en los ritmos y las cadencias del mundo rural.

De sus padres, Domingo Álvarez de Castro y Luisa Muñoz, poco sabemos. Se trata de uno de los labradores del lugar —el 76% de la población activa en 1752—, quizás de los más prósperos si nos atenemos a las noticias indirectas que proporcionan las fuentes. Por lo demás, y dado que el pueblo contaba con maestro de primeras letras, es posible que Álvarez de Castro comenzase su formación aquí mismo, en Mohedas, donde su familia gozaba de cierto prestigio social¹⁷, eventualidad que está en la base de su acceso a la carrera eclesiástica aunque posiblemente no en su promoción.

Según el episcopologio cauriense de Miguel A. Ortí Belmonte¹⁸, que recoge por extenso el trabajo que tributa a Juan Álvarez de Castro el antiguo deán de Plasencia, Eugenio Escobar Prieto en el pequeño volumen dedicado a su memoria en 1908¹⁹, tras doctorarse en teología y cánones en el seminario de Toledo y posiblemente en la Universidad de Alcalá²⁰, el primer escalón de su carrera eclesiástica lo subió como cura propio de la parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe en Piedraescrita y su anejo eclesiástico, Navaltoril, otra pequeña aldea comarcana con una ermita como parroquia hasta el siglo XIX, pedanía actualmente de Robledo del Mazo y antes integrada en el concejo de Sevilleja de la Jara, cerca de su pueblo natal, cuando contaba ya 27 años²¹. Parece ser que aquella aldea, de tan sólo diez vecinos, fue el destino de Álvarez de Castro durante casi una década. A la parroquia de Azután, que fue su destino posterior, promocionó en 1761, un dato que no encontramos recogido en el episcopologio cauriense²². De su época como párroco en la comarca toledana

17 Uno de los informantes de las averiguaciones para la confección del Catastro de Ensenada fue Patricio Álvarez de Castro (Catastro del Marqués de la Ensenada, Mohedas, f. 719), familiar de nuestro protagonista, lo cual indica que se trata de una persona cuya veracidad no se pone en duda, cuando no una posición como capitular en el Concejo. Esto sugiere una posición de cierto privilegio en la comunidad de origen como cabía esperar dada su trayectoria posterior.

18 M. ORTÍ BELMONTE, *Episcopologio cauriense*, Cáceres, Diputación Provincial, Servicios Culturales, 1958, 154-161.

19 E. ESCOBAR PRIETO, “El obispo, cabildo y municipio de Coria en la Guerra de la Independencia” en F. J. FOGUÉS (ed.), *Homenaje, o. c.*, 31-49.

20 La información es de nuevo del historiador Cuenca Toribio (*Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985)*. Madrid, Ediciones Pegaso, 1986).

21 Ángel Fernández Collado no confirma este dato concreto pero suscribe a pie de página el comentario de su expediente como candidato a la Mitra Cauriense (ARCHIVO SECRETO VATICANO, *Fondo Consistorial*, PC, vol. 192, f. 134v) sobre su formación en cánones. A. FERNÁNDEZ COLLADO, *Obispos de la provincia de Toledo (1500-2000)*, Estudio teológico de San Ildefonso, Toledo, 2000, 153.

22 Siguiendo a Escobar Prieto, Ortí Belmonte sitúa su llegada a la Corte en 1761 (M. ORTÍ BELMONTE, *Episcopologio. o. c.* 154). A. FERNÁNDEZ COLLADO *Obispos, o. c.*; A. ORIVE (“Juan Álvarez de Castro”, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, I, 1972, 55), V. GUITARTE

poco más sabemos aparte de la sucesión de destinos que siguió a lo largo de su carrera, pero es previsible que en estos años acumulase la experiencia y los méritos suficientes para dar el salto a la Corte. Fue entonces también cuando conectó con las personas que van a acompañarle el resto de su vida. Sus colaboradores más estrechos en Coria durante los años de su gobierno en la diócesis extremeña procedían todos ellos de parroquias dependientes del mismo arciprestazgo, comarcanos en su mayoría, algunos emigrados a tierras cacereñas más tarde, de manera que aquellos años alcanzan una significación ciertamente relevante a la hora de interpretar desde un número mayor de puntos de vista esta figura de la historia diocesana y española.

Es muy probable que su estancia en Madrid fuese la plataforma que finalmente sirviera para consagrarle obispo de Coria en 1790. Según la hipótesis de Higuera, nuestro obispo es casi sexagenario cuando comienza su carrera en la corte, quizás al amparo del Arzobispo Fco. Antonio de Lorenzana, pragmático y regalista moderado como él, acérrimo detractor de la Revolución francesa y posiblemente uno de los hombres más influyentes y cultos de su época. Es plausible además que su estancia en Madrid fuese más alargada de lo que sugiere Orive. Sin embargo y en todo caso, son años oscuros y nada sabemos de los contactos que Álvarez de Castro tejió en la Corte, muy poco de su actividad pastoral y sólo testimonios improbables de sus méritos como clérigo y personaje público por falta de documentación directa sobre este asunto²³.

Otro de los aspectos que continúan siendo un enigma es la explicación sobre las razones que movieron a Carlos IV y a los miembros de su Consejo a proponer al mohedano Álvarez de Castro a la Mitra de Coria. ¿Qué animó al Consejo a presentar el nombre de este sencillo párroco sexagenario? Según las fuentes bibliográficas, fueron su perspicacia, sus dotes de orador y la elegancia de su discurso las que le proporcionaron la fama necesaria para llamar la atención del gobierno de Godoy y decantar hacia él a la Santa Sede.

Poco más se sabe de los años previos a su consagración y hemos de suponer que el párroco de los Santos Niños Justo y Pastor fue ganándose la admiración de sus influyentes feligreses a través de su labor cotidiana durante los nueve años que duró su estancia en la Corte.

En cuanto al contexto histórico y político en el que se desenvolvía la España de finales del Setecientos, la polémica regalista seguía de actualidad y estaba en la reflexión de los principales círculos intelectuales cercanos al

Episcopologio Español (1700-1867), Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma, 1992) y más recientemente JIMÉNEZ DE GREGORIO (o. c.), sitúan Azután como paso intermedio, lo cual retrasa en una veintena de años su presencia definitiva en Madrid como párroco de los Santos Justo y Pastor.

23 Orive extendía esta apreciación a toda su labor parroquial. o. c. 55.

gobierno, en especial en la actividad política de Campomanes y en la del primer Olavide. En los años del nombramiento de Álvarez de Castro, la corriente regalista ya había sido hábilmente utilizada por los gobiernos de Carlos III, cuya política fue seguida por Godoy en líneas generales posteriormente. Conocido es el hecho de que esta dirección de la política real le valió al príncipe de la Paz la enemistad del arzobispo Lorenzana, finalmente destinado a Roma, donde muere algunos años más tarde. Para muchos historiadores de la iglesia española, el siglo XVIII y los primeros años del siglo XIX fueron peculiares desde el punto de vista doctrinal y también desde la óptica de la Iglesia como institución, pues en estos años se presenciaron tanto una mutación de las relaciones entre ésta y los monarcas españoles, en especial en la elección de obispos y en la participación del fisco en los bienes de la iglesia nacional –a pesar de que los Habsburgo tuvieron un amplio margen de intervención en ambos aspectos-, como en el nacimiento en España de una religiosidad nueva, interiorizada y personal aunque de corte rigorista en lo moral, frente a una práctica que consideraban antigua y caduca²⁴.

II. JUAN XI, EPISCOPUS

En este contexto de desencuentros y renovación se formó el infatigable gestor en el que se convertirá Álvarez de Castro al frente de la iglesia cauriense. A su llegada al obispado²⁵ en los calurosos primeros días de julio de 1790, tras una rápida evaluación de los principales problemas por los que atravesaba la diócesis, el nuevo obispo tomó las riendas del gobierno persuadido de que la mediación y la concordia entre poderes se convertirían con el tiempo en cometidos ineludibles para la cabeza del territorio eclesiástico cauriense²⁶. Esta

24 J. ANDRÉS-GALLEGO, “El siglo XVIII y el tránsito al XIX, en Indias y en España”, en J. ANDRÉS-GALLEGO (ed.), *La historia de la Iglesia en España y el Mundo Hispano*, Murcia, Ucam-Aedos, 2001, 226.

25 ARCHIVO CAPITULAR DE CORIA, *Actas Capitulares*, Caja 24, A., 1.

26 El 11 de diciembre de 1789 daba noticia al cabildo de la catedral de la presentación a la sede vacante y en un tono sencillo pedía ayuda y colaboración al Deán en las tareas de gobierno que le vendrían dadas. Su salida para Coria se dilató todavía un tiempo, puesto que debía consagrarse para tomar posesión de la sede. Hasta el 28 de mayo de 1790 no recibe el cabildo misiva de su nuevo obispo. Después de tomar posesión en Madrid (24 de Mayo), anuncia que saldrá para Mohedas, su pueblo natal, el 31, donde permanecerá casi un mes. Allí dejará firmadas sus últimas voluntades y hecho testamento. El 3 de julio el cabildo recibe el aviso del obispo de que saldría de Oropesa el 30 de junio y “caminando despacio a causa de los grandes calores” estimaba llegar a Galisteo el día 3, desde donde daría el último aviso antes de su llegada. El día 6 el obispo comunica su deseo de jurar los estatutos y realizar la entrada pública en Santa María, “según y como lo expresa la concordia”. El cabildo responde que podrá entrar el día 7 después de nona. Desde Galisteo le acompañaron el tesorero y el penitenciario. ACCO, *Actas capitulares*, 55, 1790 y Caja 24, A, 1. Cartas de Álvarez de Castro al Cabildo.

pequeña ciudad altoextremeña simbolizaba como ninguna en la Provincia la superposición de poderes diversos y encontrados en el Antiguo Régimen preliberal –poder feudal, eclesiástico y concejil²⁷. La figura del obispo era requerida con frecuencia como mediadora entre ellos, costumbre que con Álvarez de Castro se intensificó y convirtió en una constante dada la situación política y social por la que atravesaba el conjunto de Castilla durante el reinado de Carlos IV y los años posteriores a su abdicación.

Sin embargo, los tiempos previos a su llegada habían transcurrido con relativa calma, incluso con prosperidad. Juan Álvarez de Castro sucedió a Francisco Diego Martín Rodríguez, natural de Acebo, padre franciscano que había sido obispo de Ceuta durante casi veinte años y que había llegado a Coria el primer día de la primavera de 1785 después de haber ocupado importantes cargos en la orden seráfica. Falleció en agosto de 1789, vivió tiempos de bonanza en el conjunto del obispado, de relativa calma política y estabilidad social. A diferencia de las décadas precedentes, el período de su mandato había transcurrido con evidentes frutos en todos los terrenos, lo cual era relativamente extraño en un territorio fronterizo y sujeto a largos períodos de inestabilidad, y a pesar de que la situación no había cambiado en lo esencial, la situación de la Mesa episcopal era, sin duda, la mejor de toda la centuria²⁸. No obstante, en el contexto provincial, las rentas y la posición del obispado de Coria se situaban en un lugar mediano, por detrás del poderoso obispado de Plasencia, cuyas rentas duplicaban con creces el caudal de los diezmos caurienses, y sólo por encima del de Badajoz, el más extenso de los obispados extremeños aunque, paradójicamente, el obispado con rentas más modestas a causa del territorio santiaguista con el que debía convivir y del que no participaba económicamente²⁹.

El obispado del que toma posesión Juan Álvarez de Castro se componía por entonces de siete arciprestazgos, el principal de los cuales era el encabezado por la ciudad de Coria. No en vano reunía la mayor parte de los feligreses de la diócesis y era el más próspero económicamente, a mucha distancia de los

27 Vid. al respecto nuestro libro *La Guerra de la Independencia en Coria. Crisis y pervivencia del Antiguo Régimen*, Badajoz, 2008.

28 ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, *Consejos*, leg. 16.988.

29 Vid. Al respecto los documentados trabajos de Maximiliano Barrio, que siguen siendo la base principal de cualquier acercamiento a este problema en el panorama historiográfico español. Otras contribuciones referidas a esta temática M. RODRÍGUEZ CANCHO – M. A. MELÓN JIMÉNEZ – A. RODRÍGUEZ GRAJERA – J. P. BLANCO CARRASCO, “Economía eclesiástica en Extremadura a finales del Antiguo Régimen. Una aproximación a las rentas de la diócesis de Plasencia”, en *Obradoiro de Historia Moderna*, 13 (2004), 127-161. Vid. también, M. RODRÍGUEZ CANCHO – J. P. BLANCO CARRASCO, “Clero y realidad social en la Extremadura del siglo XVIII”, en AA. VV., *Homenaje a D. Antonio Domínguez Ortiz*, vol. 3, Granada, Universidad de Granada, 2008, 733-750, éste último con una base documental específicamente cauriense.

demás, hecho que se constata en la preservación que el cabildo hizo siempre de sus derechos en él, incluso a pesar de la opinión del obispo³⁰. La sede se asienta en una pequeña comunidad que por entonces vive cierto despegue social y económico, en consonancia con el resto de la región. Son tiempos en los que se supera por primera vez con vocación de continuidad la grave situación biológica, económica y política que había sumido a la antigua provincia en una profunda crisis desde finales del siglo XVI³¹.

En esta población se concentraban buena parte de los capitales y dignidades presentes en la Alta Extremadura Occidental de la época. Allí se cruzaban jurisdicciones civiles y eclesiásticas, lo cual propiciaba una orientación administrativa en su tejido social favorecida por el hecho de ser cabecera de uno de los marquesados del Duque de Alba –cuyo administración reportaba pingües beneficios–, cabeza de partido y capital de la jurisdicción civil y criminal. Poseer un lugar en el concejo o en el cabildo se convertía en el mejor modo de llegar a acumular atribuciones extraordinarias. Con el fin de velar por los intereses familiares los grandes campesinos y ganaderos en pugna con la pequeña nobleza local, copaban las regidurías disponibles, asignándose los principales puestos de esta compleja estructura organizativa³². Frente a ellos, y en permanente conflicto, el cabildo catedralicio, una de las instituciones que presiden la vida social y económica local, y que es, colectivamente, la entidad más poderosa de la pequeña ciudad del Alagón. Ni el duque de Alba, ni el Obispo, ni las comunidades religiosas que se asientan en ella, todos ellos propietarios de extensas dehesas situadas en los terrenos colindantes a la ciudad, suponen una amenaza ante la presión del concejo y el cabildo, pues la administración de sus bienes y rentas están en manos de prominentes miembros de la ciudad –civiles y eclesiásticos– enriquecidos gracias al desempeño de estas actividades y en general se convierten en meros espectadores de este antagonismo. A esto debemos sumar el hecho de que ninguno de los dos quería ver disminuido su poder social, manifestado tanto en las representaciones públicas en las que coincidían, como en las relaciones de dependencia que mantenían entre ambas instituciones.

30 Vid. “Expediente sobre la retención de varios nombramientos para beneficios curados, por D. Juan Álvarez de Castro, Obispo de Coria”. BIBLIOTECA NACIONAL. *Manuscritos*, 9578.

31 M. RODRÍGUEZ CANCHO – J. P. BLANCO CARRASCO, “Clero y realidad...”, *o. c.*

32 Recientemente examinado en J. P. BLANCO CARRASCO, *La Guerra de la Independencia en Coria*, Badajoz, Caja Extremadura, 2008, 47 y ss.

III. UNIDAD TERRITORIAL FRENTE A DIVERSIDAD JURISDICCIONAL

La continua disputa en la que se desenvolvía la convivencia social del cabildo y el concejo caurienses no hizo sino acrecentarse y complicarse en los años en los que el obispo Álvarez de Castro estuvo al frente de la diócesis y fue uno de los primeros problemas percibidos por el nuevo prelado. Dos ejemplos de este conflicto de poderes son las situaciones que se vivieron de forma periódica, aparentemente poco importantes, pero que arrojan cierta luz en relación con este tema: la posición de las autoridades concejiles en algunas de las fechas más señaladas del calendario católico, y en la celebración de rogativas, ya fuera por las malas condiciones climatológicas, ya por otros asuntos.

En el primero de los casos, aunque era constante desde 1790, debe contarse el ofrecimiento que el obispo remitió al concejo y al cabildo por vía de su tesorero en relación con el protocolo social que debía llevarse a cabo durante las festividades religiosas, “noticioso de que entre esta muy noble y muy leal ciudad y el venerable Cabildo de esta Santa Iglesia se hace ruidoso y reñido pleito sobre el modo y forma de tomar comunión, ramos y ceniza, y velas en los días de Jueves Santo, Purificación y demás respectivos días”³³. Igual ofrecimiento se hizo al cabildo de la catedral, que obviamente aceptó la mediación con gusto. En realidad, el obispo es consciente de que “subsisten hartas diferencias entre las dos comunidades, así en el modo y forma de tratarse entre sí como sobre el recibimiento y atenciones que deben guardarse y practicarse cuando concurren a la Santa Iglesia y funciones públicas...”³⁴, y de los problemas que estos acontecimientos pueden alentar entre los fieles por tratarse de eventos no sólo públicos sino muy concurridos. Aunque la naturaleza de la cuestión no dejaba mucho margen de maniobra al prelado, ya que en las cuestiones que se ven afectadas tenía potestades muy limitadas, al concejo le parecía adecuado como mediador porque en el prelado convivía una dualidad orgánica –civil y eclesiástica– que le situaba políticamente en una posición intermedia. Además, los regidores confiaban personalmente en su papel mediador ya que el obispo estaba “deseoso de conciliar y poner en la paz y buena armonía” entre ambas partes en litigio, como “cometido primero de su celo pastoral” y atendiendo a la tradición observada en la ciudad en casos parecidos³⁵. De éxito dudoso, pese

33 ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE CÁCERES, *Coria*, Actas, libro 12 (1795), 12.

34 *Ib.*

35 Una de las razones por las que el concejo aceptaba de muy buen grado la “paternal mediación” del obispo en sus desencuentros con el cabildo era muy básica y así se expresa en el acta que recoge este acuerdo el 5 de marzo de 1795: “por la bondad y el paternal amor de Su Ilustrísima tiene a bien ofrecer, y porque el Ayuntamiento le tributa las más afectuosas y rendidas gracias”

a todo este papel fue continuamente solicitado al obispo hasta su marcha en 1804, y aún después.

Otro ejemplo de la naturaleza diplomática del obispo lo encontramos en las disputas que se mantuvieron en numerosos lugares de la diócesis por la negativa de las autoridades eclesiásticas de plegarse a las exigencias de los diferentes poderes civiles, casi siempre de índole meramente local, aunque no en todas las ocasiones de las que tenemos constancia. Como hemos sugerido más arriba, dado que la dependencia que los campesinos del pasado tenían respecto de la bondad del clima era dramática, una prevención recurrente consistía en programar rogativas públicas para lograr con ello el fin de una temporada adversa. Aunque la documentación en este terreno es muy extensa, baste con decir que en el caso de Coria y su tierra dichas circunstancias se agravaron críticamente a finales del invierno de 1795 y en 1803-1804, años en los que el exceso de lluvia estaba arruinando las sementeras de cereal y malogrando la cosecha de yerba de las dehesas, dos de los elementos básicos de la frágil economía local. Según dejan constancia las actas del concejo, sin la mediación divina la ruina sería segura. Sin embargo, al tratarse de una función religiosa, la decisión última sobre su celebración recaía en la autoridad eclesiástica competente, hecho que dejaba el asunto en las manos del cabildo en el caso de Coria y su arciprestazgo. Si tenemos en cuenta el conflicto de prevalencia social que presidía las relaciones entre los representantes catedralicio y los regidores, las funciones públicas programadas exigían un protocolo que, bajo el parecer de la ciudad, escudada en la defensa del bien público, constituían una afrenta a su autoridad. Del mismo modo, los capitulares veían en estas peticiones, especialmente en los modos antes que en los fines perseguidos, una actitud soberbia y fuera de lugar frente a sus privilegios³⁶. De hecho, en 1803 las rogativas fueron generales en toda España y se organizaron de forma coordinada desde el gobierno a través de Reales Órdenes, lo cual animaba las expectativas de la ciudad frente a la actitud recelosa de la catedral³⁷. Sin embargo, a pesar de que se daban por

36 Otro de los desacuerdos entre el cabildo y el concejo que necesitó la participación activa del prelado tiene que ver con las atribuciones religiosas que el cabildo vio conculcadas cuando, desde el siglo XVII, nombró a los Santos Fabián y Sebastián patronos de la ciudad, de acuerdo con el resto de las autoridades civiles y el entonces Obispo de Coria. En esta ocasión, el cabildo cuestionó este patronazgo y entabló un pleito con la ciudad que se alargó hasta 1808. La intercesión del obispo fue muy activa en este problema, como demuestran los autos conservados entre las actas del concejo de la ciudad, pero tras la publicación el 21 de octubre de 1802 del oficio que resolvía el patronato de los Santos mártires se limitó a transferir las decisiones del Consejo de Estado al cabildo, que sin embargo defendió su autoridad en este tema hasta mediados del siglo.

37 En los tiempos en los que la sede estuvo vacante las relaciones fueron mucho más tensas y acusaciones como estas eran moneda corriente. Aunque fuese fruto de cierta descordinación, posiblemente a causa de la lentitud del correo, un ejemplo lo encontramos a principios del otoño de 1790, durante el mes de septiembre, fechas en las que el obispo reclama al cabildo la celebración de rogativas

sentados desde ambos extremos la utilidad innegable de la medida, el cabildo exigía cierta formalidad en las peticiones, un riguroso respeto por su posición social y el seguimiento escrupuloso del protocolo. En todas las sesiones del otoño de ese año figuran entre los puntos del día el “maltrato” al que se sienten sometidos por las autoridades civiles, cuyos procedimientos entienden desprovistos de sentido³⁸.

Una de las cuestiones que va a marcar el recorrido del gobierno de Álvarez de Castro será el pleito que el obispado mantenía con las ordenes religiosas albergadas en su territorio, en especial con la Orden de Alcántara –con los prioratos de Alcántara, Valencia y Magacela adscritos espiritualmente a Coria–, que se había mostrado muy activa contra las pretensiones de los prelados caurienses de hacerse con la administración total y el disfrute de los diezmos que la orden recaudaba en su territorio. De forma permanente y constante, los sucesivos obispos que ocuparon la sede episcopal, desde Porras Atienza hasta Álvarez de Castro, habían pleiteado sin éxito por la adquisición de estos frutos, alegando numerosas disposiciones reales, argumentos extraídos de los sucesivos Concilios, de la propia historia de la Orden y de diferentes bulas papales dictadas a favor de los obispos. Pese a ello, el problema había cristalizado ya en el reinado de Felipe IV y durante toda la etapa borbónica no va a sufrir modificaciones sustanciales³⁹. Coherente con su forma de actuar, Álvarez de Castro editó a costa del obispado una memoria muy documentada en la que se recogen todas las alegaciones que habían sido esgrimidas en un pleito que duraba ya siglos para que fueran utilizadas de forma conjunta en los litigios que se seguían por entonces relativos al mismo problema⁴⁰.

por la ausencia de lluvias. Aunque la comunicación con la catedral estaba determinada esta vez como cumplimiento de un mandato real, y era seguro que se celebrarían, el concejo aprovechó la ocasión para lamentarse ante el obispo del trato que recibían de los miembros del cabildo. El cabildo contestó que la rogativa ya se había realizado días antes, acomodada a su calendario, y que se había hecho por conocer de primera mano la disposición real que ordenaba funciones públicas en todo el reino. De esta forma el cabildo daba a entender que no acataría otras órdenes que las del monarca y que el papel mediador del obispo en este caso era, por ende, innecesario.

38 Conviene señalar que el culmen de este desencuentro se da en 1807, en los umbrales mismos de la Guerra.

39 La única digna de mención consistió en la obligación de pagar diezmos en la mesa del obispado que los arrendadores de dehesas de la Orden de Alcántara dentro y fuera de los territorios *diocesis nullius* venían pagando en la mesa maestra. El problema de las excepciones en el pago de diezmos había dado lugar a continuos problemas en la diócesis. De hecho, algunos colonos y arrendadores de fincas en términos del arciprestazgo de Coria, y en pueblos de la orden de Alcántara (Moraleja, por ejemplo), estaban exentos de esta contribución hasta la aprobación de un breve (8/1/1796) por el que se anularon todas las excepciones en beneficio del prelado. La Real Cédula que lo confirma es de 21 de junio.

40 Una copia del mismo puede leerse en BIBLIOTECA PÚBLICA DE CÁCERES (BPC) Sig. R. 10290 con el título “Satisfacción histórico-jurídica á la defensa, que por el pretendido derecho de la Orden de

Que la orden de Alcántara fue causa de preocupación constante del gobierno de Álvarez de Castro lo sugiere también el hecho de que su principal deudo en el cabildo, Mateo Hernández Jara, que había sido atraído al obispado por el prelado inmediatamente después de su llegada, fuese nombrado arcipreste de Valencia de Alcántara antes de ser tesorero del cabildo, cargo que había ocupado anteriormente Sebastián Martín Carrasco, otro de sus allegados. Todavía en 1803, tras la muerte de Juan Manuel Feliciano de Silva, prior de Magacela, se barajó la idea de convertir este priorato en obispado dada la dimensión de los pueblos sobre los que tenía jurisdicción y la lejanía de la sede episcopal, un proyecto de división episcopal que naturalmente fue protestado de forma tajante por parte del obispo de Coria dado que perjudicaba los intereses que el prelado tenía sobre la administración de rentas en este territorio⁴¹. Este pleito animó finalmente a Álvarez de Castro a editar una recopilación de leyes en defensa de los intereses legítimos del obispado frente a la Orden, circunstancia que finalmente se desvaneció por la supresión, pocos años después, de las Ordenes militares en la primera andadura de las Cortes de Cádiz.

Así pues, la convivencia de territorios de órdenes en el obispado había sido origen de polémicas desde la instalación misma de la orden en el occidente de la diócesis. No menos importante resulta a los ojos del observador la polémica que surgió en la parroquia de Santiago poco tiempo después de la consagración del nuevo obispo por dos razones que parecían de escasa importancia en su origen. La primera de ellas nos remite a la decisión del obispo de instalarse de forma permanente en Coria, frente al palacio cacereño que había alojado tradicionalmente a los obispos caurienses desde Galarza, a finales del siglo XVI. Las circunstancias que lo propiciaron no eran de índole política, sino personal, pero esta explicación no satisfizo nunca a la poderosa clerecía cacereña ni a sus poderes civiles, que interpretaron esta decisión de forma inequívocamente hostil. La segunda tiene que ver con otro problema de preeminencia social, en el que en esta ocasión el protagonista fue el mismo prelado.

Santiago Gaspar en el pequeño texto “La religión en la Guerra de la Independencia y el obispo Álvarez de Castro” inserto en el homenaje de 1908 (128-139), después de señalar la religión como fuente de unidad política pone su objetivo (pp. 135 a la 137) en un problema que mantuvo al obispo en una

Alcántara publicó Don Alonso de Valencia y Bravo... para que sirviese en los pleitos pendientes en la Real Junta Apostólica con el... Obispo, y Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Coria ó Demostración del indisputable derecho de la Dignidad Episcopal al egercicio [sic] libre de la omnimoda jurisdicción en todos los pueblos del territorio español de la referida Orden / escrita por Antonio Zancudo y Barrado ; por mandado del señor Juan Josef García Álvaro ; y publicada por Juan Álvarez de Castro, dignísimo Obispo de dicho Obispado”

41 BN, MSS/9578

situación difícil en sus relaciones con la nobleza local cacereña. Relata el autor la oposición que el obispo elevó en sucesivas cartas contra el “pretendido derecho de los duques de Abrantes de no permitir la visita de la Capilla Mayor de Santiago” (en Cáceres), y la consecuente negación de honores y privilegios a estos mismos patricios cacereños en la celebración de los oficios, como era costumbre, dado el rango que ocupaban en la estructura social de la villa. Con evidentes recursos legales a su alcance para garantizarse el éxito en un pleito que no se hubiese dado seguramente en otras circunstancias –bastaba una simple visita pastoral para regular este hecho–, el argumentario del experto canonista se centraba sin embargo en el lugar que los fieles deben ocupar en los oficios, siempre y de forma evidente bajo la autoridad eclesiástica, hecho que podía verse desdibujado al ocupar estos nobles una posición privilegiada en ellos.

IV. EL OBISPO Y LA CURIA. INTENTOS DE REFORMA DISCIPLINAR Y EDUCATIVA

Este problema, el de la autoridad como principio rector de la sociedad, suscitado en la mente del prelado quizás por las continuas desavenencias mantenidas en Coria entre el concejo y el cabildo, le había hecho tomar decisiones en esta dirección que afectaban tanto al gobierno civil como al gobierno eclesiástico de la diócesis. Una de sus medidas más taxativas en lo relacionado con el orden que debía seguirse para evitar escándalos y malos ejemplos ante los fieles, fue poner orden en el comportamiento que los clérigos mantenían en público, en especial durante los oficios, fruto de escándalos públicos por motivos de preeminencia o protocolo. El obispo lo solventó firmemente, a través de una orden que preveía en la diócesis que en todos los casos en los que hubiese congregación de clérigos en una iglesia, procesión, etcétera, se sometieran a la autoridad del párroco o quien presidiera el acto, con la advertencia de ser castigados si no lo hacían, y que así mismo mostrasen sus licencias si fuesen requeridos para hacerlo⁴².

Los problemas suscitados por el ejercicio de la autoridad episcopal frente a las diferentes instancias eclesiásticas y civiles presentes en el obispado fueron aún más frecuentes tras la decisión de abandonar la residencia cauriense y trasladarse a la villa de Hoyos, en la Sierra de Gata, donde una de sus sobrinas residía. Su estado de salud lo requería, pero esta decisión motivó grandes desavenencias entre el prelado y el cabildo.

42 ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE CORIA-CÁCERES (AHDCC), *Parroquiales*, Coria, Santa María, libro 24. Órdenes y visitas. La fecha, 26 de enero de 1795, coincide con uno de los periodos más conflictivos de las relaciones con el cabildo.

Tanto el Episcopologio como otros biógrafos señalan el agravamiento de su enfermedad tras la grave crisis del otoño de 1803 y la muerte de un sobrino –Antonio Martín Montero– con el que el prelado tenía especial conexión, como los detonantes de esta decisión. En la documentación conservada, el obispo atribuye a sus muchos años y a su salud, que estaba irremediablemente quebrada, el abandono activo de sus atribuciones en beneficio de un gobernador, figura que era utilizada exclusivamente en casos de extrema urgencia o enfermedad, y durante los prolongados períodos de vacancia que podían darse entre una consagración y la siguiente, pero la persona en la que recayó este cargo no fue bien vista desde el comienzo mismo de su mandato, sin que hubiese al menos reconocimiento oficial, cuestión que no se aclaró hasta abril de 1806⁴³. Se trataba de Sebastián Martín Carrasco, por entonces arcediano de Valencia y antes tesorero del cabildo. A pesar de ser natural de Torre de Santa María, uno de los lugares de la villa de Montánchez, su padre al menos procedía de la comarca de la Jara, posiblemente uno de los muchos ganaderos que acabó por asentarse en los pastos de invierno y de ahí la proximidad con Álvarez de Castro. Junto a su hermano, Agustín Carrasco, había hecho carrera en la diócesis al amparo del obispo, que no dudó en beneficiar en lo que pudo a sus más allegados colaboradores, promoviendo su ascenso y apoyándose en ellos para realizar –siempre con mucha dificultad– las reformas que el gobierno de la diócesis necesitaban imperiosamente a dos siglos de la publicación de las sinodales y la finalización del Concilio de Trento. En compañía de Mateo Fernández Jara, procedente como el obispo de Mohedas, y de Antonio Martín Montero⁴⁴, su sobrino, mano derecha del obispo en sus primeros años de gobierno y estrecho colaborador hasta el día de su muerte, nativo también de la comarca de origen de Álvarez de Castro, el obispo tuvo que enfrentarse con frecuencia a la oposición de toda la jerarquía eclesiástica cauriense.

De todos los frentes en los que la oposición del cabildo se hizo patente, dos van a ser los problemas en los que el obispo se mostró más activo. En el plano organizativo y de administración del obispado, las desavenencias surgieron inmediatamente después de su llegada, pequeños problemas que no obstante condujeron a Álvarez de Castro al convencimiento de la necesidad de reforma de las relaciones entre el prelado y el cabildo catedralicio, una reforma que era imprescindible en sus últimos años de gobierno a causa de su avanzada edad

43 El nombramiento se concedió por el Rey el 4 de enero y se publicó el 29 de enero de 1806. Hasta entonces sus funciones eran limitadas, como se demuestra por el hecho de ser un mero intermedio entre Agustín Carrasco, secretario del obispo en Hoyos, y el resto de las autoridades civiles y eclesiásticas de la diócesis.

44 El nombre completo del canónigo aclara este extremo: Antonio Martín Montero Álvarez de Castro.

y su retiro a Hoyos. En otro terreno, aunque de forma conexas, se encontraba la renovación de la formación –con la construcción de un nuevo seminario– y el no menos importante asunto del acceso a la carrera eclesiástica, ámbito que incluye una reformulación de la moralidad del clero diocesano más acorde con los tiempos y la defensa a ultranza de la tradición y el principio de autoridad como referencia última que debe primar la actuación de la clerecía en toda la diócesis.

La mayor parte de las dificultades que encontró Álvarez de Castro en su política de reformas internas remiten nuevamente al problema de la autoridad de la dignidad episcopal y a la capacidad de ésta de intervenir en la estructura eclesiástica, un asunto recurrente si se observa con algún detalle el gobierno de los prelados caurienses a lo largo del Antiguo Régimen. Poco después de llegar a Coria y decidido a conocer de primera mano los asuntos que afectaban al obispado, Álvarez de Castro se vio en la necesidad de mediar ante el cabildo para solucionar un problema de orden relacionado con el despido irregular del mayordomo de la catedral⁴⁵. Se trataba de un cargo electo, mantenido por las rentas propias del obispo, aunque bajo la autoridad directa del cabildo, que administraba la fábrica de la iglesia en toda su extensión. El obispo, sin embargo, tenía el privilegio de mediar en caso de conflicto, tal como le fue requerido por el mayordomo en los últimos días de septiembre de 1790, ya que la dependencia del cabildo era meramente formal en el caso de la mayoría de los empleados de la catedral.

Los pormenores de este conflicto son poco relevantes, pero podemos pensar que sirvieron al nuevo obispo para calibrar los pesos que los diferentes grupos y facciones tenían en el influyente cabildo coriano. No en vano, se trataba de la institución más importante de la diócesis, económicamente más poderosa que el propio obispo, defensora de sus privilegios y estrechamente corporativa cuando se trataba de preservar su poder frente a poderes antagonistas, ya fueran civiles –como se ha demostrado en el caso de sus conflictos con la ciudad–, ya fueran eclesiásticos, como era el caso del prelado, cuya limitada influencia se veía además coartada por los estatutos capitulares, redactados como es sabido dos siglos y medio antes.

El proceso de reforma no comenzó inmediatamente. A pesar de que los problemas de funcionamiento interno entorpecían considerablemente la labor del obispo en los campos que el cabildo consideraba propios –como el nombramiento de cargos y la adjudicación de empleos, por ejemplo–, Álvarez de Cas-

45 5 de octubre de 1790. El problema se resolvió el 8 a favor del deán, que era quien había propuesto el despido argumentando falta de disciplina y desacato al reglamento del cabildo. ACCo. *Actas capitulares*, 55. 1790.

tro contrarrestaba esta situación con la atracción hacia su causa de una serie de capitulares con el fin de conseguir un número de votos suficientes. En general, sin embargo, “cuantos pasos da el obispo, y cuantas acciones ejecuta dentro de su iglesia se han decidido por compromisos o sentencias”⁴⁶.

Cronológicamente, los desacuerdos alcanzaron su mayores cotas de tensión entre 1804 y 1808. Antes del inicio del proyecto de reforma en estas fechas se habían dado una serie de desencuentros entre el cabildo y el obispo Álvarez de Castro que no entrañan, a la vista de lo ocurrido en gobiernos anteriores, novedad alguna. En la mayoría de los casos se trataba de la no aceptación por parte del cabildo de la mediación o intervención del obispo en determinados asuntos –como la administración y el gobierno de la catedral, por ejemplo, que no permitía siquiera ser visitada por el obispo más que en los aspectos parroquiales de la misma–, preservando en lo posible su autoridad frente a la autoridad episcopal, con frecuencia contrapuesta a sus intereses. En el encabezamiento del informe para la reforma de los Estatutos de la catedral de Coria de 1807 se deja constancia de las dificultades que los prelados debían sortear precisamente a causa del poder de los “cuerpos y comunidades catedrales (...) tales que en los tiempos de oscuridad nadie se atrevía [a] respirar contra su influencia”⁴⁷. Un poder que hacía de dichas comunidades organizaciones “orgullosas”, muy conscientes de su fuero.

Aunque el detonante último fue la elección de gobernador en el arcediano de Valencia de Alcántara, Sebastián Martín Carrasco, y la pretensión de aumentar sus rentas por esta causa, en Coria el proceso de renovación estatutaria tenía a simple vista la apariencia de una reforma orgánica, es decir, necesaria para el buen funcionamiento del cabildo, pero en su desarrollo se observa que los principales puntos de fricción son precisamente aquellos que se dirigen a dotar al obispo y al deán de mayor poder frente a la catedral⁴⁸. El obispo alegaba en el amplio informe remitido el 7 de enero de 1807 que la única manera de remediar los escandalosos disturbios que con frecuencia ocurrían en su cabildo era reformar el reglamento, en especial los artículos relativos al gobierno y a la administración de bienes y rentas, y la formación de unos estatutos catedralicios nuevos.

Era necesario pues en primer lugar limitar el poder del cabildo en las decisiones que afectaban al conjunto de la diócesis, en especial al prelado, tal como experimentaba de forma creciente el obispo desde su retiro, pues eran “bien públicos y notorios los ruidosos pleitos que han sufrido mis predecesores para

46 Lo sustancial del caso en ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN), *Consejos*, leg. 15.791, exps. 7.1 y 7.2. Esta cita, f.2.r

47 *Ib.*

48 *Ib.*

hacer valer su autoridad”⁴⁹. Situación que según la descripción de Juan Álvarez de Castro, había alcanzado en los últimos años –desde su retiro a Hoyos– un estado de crispación especialmente grave⁵⁰. Esta cita aclara de inmediato el parecer del obispo:

“En los cabildos, señor, o salas de convocación se olvidan todos los respetos, se falla como en el tribunal más autorizado, se disputa con el calor más ardiente, y se gasta el tiempo con notorio perjuicio del culto divino, de las conciencias y de los fieles. Los ministros, criados y sirvientes de la Iglesia sufren allí las más negras descargas, después de no tener el cabildo título alguno legal para proveer estas plazas, sino el tácito consentimiento y aquiescencia de los preladados, únicos patronos de la fábrica e iglesia, de cuyo haber se dotan y pagan, los admite a su plácito, los despide del mismo modo, los minora o aumenta la renta y obligaciones a voluntad de parciales sentimientos e influencias de los mismos individuos capitulares ... De estos hechos hay tantos y tan repetidos ejemplares que de treinta años a esta parte no ha llenado el cabildo sus cartapacios de otras producciones que de la admisión, despido, aumento y disminución de rentas y obligaciones de los sirvientes de Iglesia y otras cosas tanto o más impertinentes y despreciables, originándose de todo ello contiendas, discordias, escándalos y cuanto malo puede discurrirse.”⁵¹

Un asunto menor si se quiere, a pesar de ser un inconveniente grave para la dignidad del culto por cuanto provocaba la “salida” de los sirvientes mejor dotados –músicos, por ejemplo–, pero dejaba al obispo frente al verdadero problema que atenazaba al cabildo: la insubordinación de algunos capitulares frente a la autoridad del deán, por entonces Juan Romualdo Moreno, cuya trayectoria anterior había estado siempre cercana a la política del prelado, a pesar de que por lo común se encontraba en minoría de votos frente a la facción encabezada por el chantre, el penitenciario y otros capitulares partidarios de sus posiciones. Buen ejemplo de la división que reinaba en el cabildo será la disputa provocada en febrero de 1806 por la negativa del canónigo lectoral, Calixto Martín Caballero, a cumplir con sus deberes de presidencia del coro en su turno, ocupado en “contadurías” y negocios impropios de su cargo⁵². Apoyado en una facción del cabildo que le era propicia, su actitud fue puesta

49 *Ib.*

50 No era el primer caso. Algunos precedentes notorios ya se habían dado en el mismo siglo. Vicente Cebrián, un reformista activo y convencido de la necesidad de recortar el poder del cabildo, pleiteó con éste durante la práctica totalidad de su mandato por el privilegio del cabildo de no ser visitado por el prelado, problema –el de la autoridad episcopal– que subyace en lo esencial de la reforma de Álvarez de Castro.

51 *Ib.*, f.2v. 3r.

52 Esencialmente docente, el lectoral no estaba excusado de presidir el cabildo, tal como ocurría con otras dignidades estatutariamente.

en conocimiento del obispo “por las perniciosas consecuencias de una impune prepotencia y predominio”⁵³, reclamando su intervención en el caso a través de “un veedor” que garantizase la asistencia “del Maestro” a sus deberes estatutarios. Esta situación fue transmitida al obispo por el deán con esta elocuente valoración de la situación:

“La causa de esta y de otras muchas contenciones y discordias entre los capitulares proviene de la excesiva antigüedad de los Estatutos, que apenas hay uno que se observe según está escrito; el demasiado número de cabildos ordinarios y extraordinarios influye también poderosamente; y sobre todo el abuso y corruptela intolerable de tenerlos mientras el coro y misa mayor contra toda buena razón”⁵⁴

Como se comprueba por la misma documentación, el detonante que subyace en la mayoría de las disputas resulta ser la aparente falta de autoridad del obispo frente a las actuaciones del cabildo. Así se demuestra también en la promoción que se hizo de Agustín Carrasco Jara a principios de la primavera de 1807 al puesto de maestrescuela de la catedral, hecho que levantó la protesta de una parte del capítulo y de alguno de los opositores al puesto, en especial de Joaquín Sánchez, cura vicario de Casas de Don Gómez, que aspiraba a ocupar el mismo cargo.

La oposición al proceso de reforma se basaba en razonamientos de tipo canónico, pero en su fondo latía una lucha de poder entre el obispo y sus familiares contra el resto del cabildo, encabezados esta vez por el penitenciario, Alonso Gómez Valadés. En el auto que dirigió a la Cámara de Castilla contra la pretensión del prelado de renovar los estatutos, el penitenciario expresaba sus dudas sobre la necesidad de dicha reforma en estos elocuentes términos:

“que la Cámara es sabedora de que por el reverendo obispo de Coria, o por otros, bajo el respetable nombre de este virtuoso pero más que octogenario prelado, se recurrió a la Real persona por la vía reservada de Gracia y Justicia en el año precedente (1806), a efecto de obtener la soberana aprobación de cierto reglamento o nuevos estatutos [...] no tubo el cabildo otra parte que la de la sorpresa consiguiente a la primera noticia casual que le llegó de esta intentada novedad...”⁵⁵

Obviamente, la oposición a la reforma de los estatutos consideraba al anciano obispo en manos de sus familiares.

53 *Ib.*, f. 17v.

54 *Ib.*, f.23r.

55 AHN, *Consejos*, 15791, exp. 7b. Especialmente elocuente son las palabras de Sánchez Ocaña, el chantre, extrañado de que un anciano que dirige el obispado a través de un gobernador a causa de su delicada salud se comprometa a llevar a cabo el examen y regulación de todo el estatuto, con más de 65 artículos.

“El obispo de Coria formando los estatutos sin consentimiento de los capitulares ha introducido una novedad contraria a la disciplina eclesiástica, ha trastornado la costumbre que de tiempo inmemorial tenía dicho cabildo de intervenir en cualquiera estatuto que formase su prelado relativo a su dirección...”

Esta sencilla oposición y el informe que el cabildo hizo llegar a la Cámara fueron suficientes para que el expediente fuese devuelto a Coria y el obispo se vio en la necesidad de consensuar la reforma, que, finalmente, no se llevó a cabo a pesar del apoyo de nueve capitulares⁵⁶.

La resolución del Rey la recibió el obispo el 12 de febrero de 1808, a unos meses del inicio de la Guerra de la Independencia, con lo que cualquier intento de reforma posterior quedó supeditado a los nuevos y urgentes problemas que surgieron a partir de las sangrientas jornadas de principios de mayo y el advenimiento de la guerra pocas semanas después.

No fue su primer ni su último proyecto malogrado por la tozuda realidad tardofeudal de la Extremadura de finales del antiguo régimen. El espíritu de reformas internas que presidió buena parte del mandato de Álvarez de Castro se vio también frustrado con el proyecto de construcción de un nuevo seminario en Coria, que completaría la estructura formativa de la diócesis por sumarse al ya existente en Cáceres, una tarea que el nuevo obispo quiso acelerar en cuanto tomó posesión de su cargo. El 17 de julio de 1790, recién llegado a Coria, visitó la catedral en compañía del gobernador eclesiástico y el fiscal como era preceptivo. Ese mismo día el obispo comunicaba al cabildo la importancia de que se hiciera efectiva la fundación del seminario conciliar en la ciudad, prometiendo todo su empeño para lograrlo, y asegurando que “contribuirá a ello con cuantos medios le sean facultativos”⁵⁷. Obviamente, la medida necesitaba de unos recursos económicos con los que no se contaban a priori. En la iniciativa recomendaba la formación de una comisión que se encargase de regular el presupuesto que iba a ser necesario para su definitiva conclusión, los caudales que unas y otras instancias podían aportar y el modo de acometer la obra a la mayor brevedad posible. En los cabildos sucesivos se hicieron patentes, sin embargo, las limitaciones económicas que una obra de esa magnitud implicaba.

56 “De los nueve que se conforman con el reglamento –dice el fiscal– es muy digno de atención que son: uno el deán, cuya autoridad se engrandece y amplía en tanto grado en él, y otros dos el maestrescuela y arcediano comensales del obispo y por lo mismo demasiado sospechosos.” El resto son racioneros. El tesorero –Mateo Fernández– y Andrés García Cardeñosa se someten al dictamen de la Cámara, aunque consideran la reforma evidentemente tendenciosa e innecesaria. Opuestos evidentemente a la reforma eran otros seis, entre los que destacan el voto del canónigo, Jacinto Sánchez de Ocaña, el penitenciario, Alonso Gómez Valadés –cuya argumentación fue decisiva para decantar el parecer del fiscal–, y el magistral, Benito Lobato. AHN, Consejos, leg. 5791.

57 ACCo. *Actas capitulares*, 55. 1790.

La mesa capitular no podía hacer frente a ninguna exigencia económica y esto suscitó cierta polémica por cuanto el cabildo y el obispo, coincidentes ambos en la necesidad de fundar un nuevo seminario en la ciudad, no compartían ni los tempos ni la urgencia con los que al menos el obispo quería actuar. El día 23 del mismo mes, el tesorero, que oficiaba como gobernador del obispo, hizo lo posible por aclarar el papel que debía seguir el cabildo según la interpretación del obispo, que se limitaría finalmente a informar y colaborar con la iniciativa, eludiendo ningún tipo de responsabilidad económica⁵⁸.

Esta falta de apoyo económico resultó decisiva ante la negativa de la ciudad y el marqués de Coria de proporcionar un edificio capaz de albergar una institución de esa importancia y envergadura. Cualquier construcción *ex novo* multiplicaría el presupuesto hasta hacerlo inaceptable, hecho que finalmente se impuso frente a los proyectos de la dignidad episcopal y le hicieron desistir sus intentos.

Sin embargo las mejoras formativas del clero diocesano no se vieron totalmente comprometidas por este intento fallido de ampliación de la red educativa. Uno de los problemas con los que se enfrentaba el seminario diocesano era la falta de reconocimiento de sus estudios fuera de su territorio, en especial en lo referido a las universidades, lo cual limitaba considerablemente el futuro de los seminaristas formados en él. Bajo el impulso de Álvarez de Castro esta situación pudo modificarse, validando los estudios cursados en Cáceres en cualquier otra universidad española, y obteniendo con ello para el seminario cacereño, por ende, un valor añadido que compensaba, en cierto modo, la falta de un nuevo seminario gestado bajo esos mismo parámetros en Coria. Estas medidas se completaron con la publicación de una serie de normas que intentaban regular el uso de las vestimentas talaras, en coincidencia con su preocupación inicial por regular el acceso a la carrera eclesiástica y la formalidad que debía presidir todos los actos públicos de la clerecía diocesana. No en vano, la primera orden que emana de la dirección y gobierno de Álvarez de Castro está relacionada con las formalidades que deben seguirse por quienes quieran optar a una congrua, para el ascenso al estado eclesiástico y sagradas órdenes, y para la admisión de patrimonios de los clérigos⁵⁹.

58 La mayoría de las actas capitulares de finales de 1790 y 1791 tienen entre sus puntos alguno relativo a la obra del seminario conciliar.

59 AHDCC, *Parroquiales*. Coria. Santa María. Lib. 24, f. 91 y ss. 3/6/1791. Su preocupación por la formalidad y el orden le impulsaron a tomar medidas disciplinarias continuamente. En 1794, por ejemplo, ante el desorden que se observa “incluso en los días de mayor solemnidad” en la asistencia al coro de los capitulares, ordena el obispo que en lo sucesivo asistan con precisión y como a “Iglesia propia a su asignación con sobrepelliz a las primeras y segundas vísperas de los días festivos de todo el año y a todas las misas conventuales de referidos días”. *Ib.* ff. 102 y ss.

V. LOS LÍMITES DE LA POLÍTICA BENÉFICA

Una de las mayores preocupaciones de Juan Álvarez de Castro durante los años de su mandato fue la atención que el clero debía dispensar a sus fieles, en especial en la tareas relacionadas en torno a la beneficencia, aspecto íntimamente ligado a la Iglesia católica y que en estos años sufrirá continuas modificaciones e intentos de reforma. De todas sus medidas, quizás las más relevantes sean el proyecto –inacabado– de reforma del sistema de asistencia y acogida de niños abandonados, que aparentemente absorbió buena parte de su trayectoria como prelado de la diócesis, y, de forma paralela, la instauración de las Juntas de Caridad, un proceso al amparo del reformismo de finales del siglo XVIII que concluirá con la instauración de un sistema de asistencia social renovado, preludio de las reformas liberales en este terreno, manifestado al menos por el nuevo protagonismo que los ayuntamientos cobraban en dichas Juntas.

Desde finales del siglo XVIII existía en España una especial sensibilidad ante el problema con el que se enfrentaban la red asistencial en su conjunto pero con una especial atención a la que se encargaba de la acogida, manutención y cuidado de los niños expósitos. A partir de 1790, el mismo año de la llegada a Coria de Álvarez de Castro, se comenzó a desarrollar un amplio programa de reformas dirigidas por el Consejo de Estado que perseguían en primer lugar atajar los escandalosos índices de mortalidad de estos niños en las Casas Cuna y Hospicios repartidos por todo el país. Para ello, el Consejo arbitró una serie de consultas a los obispados en las que se les pedía información sobre el estado de estos establecimientos en sus diócesis.

Cuando Álvarez de Castro recibió la orden del Consejo no saldó la cuestión con la respuesta inmediata en la que anunciaba que en el obispado no había ninguna institución encargada de acoger a las criaturas expuestas en la diócesis. El obispo encabezaría la construcción de una nueva casa de recogida en Cáceres, pero necesitaba tiempo. Es muy significativo de su carácter activo y reformador que el recién llegado obispo de Coria añadiese a renglón seguido que “el corto tiempo que llevo de residencia en este obispado no es suficiente para asegurar si habrá o no necesidad de dichas casas –de expósitos-, sin embargo que me inclino a creer sea útil una a lo menos en la villa de Cáceres, por tener entendido ser dilatada su población...”.

Esta sospecha y una determinación incansable dio inicio en diciembre de 1790 a un expediente para la construcción de una casa cuna en Cáceres que sirviese de centro receptor principal de los expósitos del obispado. El drama de estos niños era descrito con pesar por cualquiera que conociese su situación, víctimas de una organización que apenas garantizaba la supervivencia de unos pocos, “pereciendo muchos por las dilatadas distancias a que son llevados, los

unos a Trujillo y más comúnmente a Plasencia, de donde tienen que volver para lactarse y criarse en las Urdes (sic.), pueblos del obispado de Coria”⁶⁰.

Aunque las informaciones se requirieron durante la navidad de 1790, las respuestas se fueron dilatando en el tiempo. La villa de Cáceres respondió al llamamiento de su obispo con celeridad, manifestando una concordancia de pareceres visible. Era evidente que existían casas de particulares que con una pequeña reforma podían servir muy a propósito para la función a la que estaría destinada la institución y el sueldo de los empleados y la manutención de los niños podía sufragarse con una participación del tres por ciento en las rentas de propios de los pueblos, villas y ciudades del obispado. La aportación del monarca se centraba en la aplicación a esta fin de los beneficios del ramo de loterías, los expolios y vacantes de los obispos caurienses y los de cualquier fondo pío a discreción del propio monarca; así mismo se recomendaba que las cofradías y hermandades locales participasen en el sostenimiento de la Casa. Sin embargo, la lentitud de la administración retrasó el expediente por cuatro años y no fue retomado hasta abril de 1794, con escaso desarrollo por falta de financiación, lo cual dejó el problema irresuelto en el fondo, aunque garantizaba cierto apoyo económico para el sostenimiento de los expósitos en tanto se solucionaba el problema de su destino final.

El asunto irresuelto de la situación de los niños expósitos en la diócesis generó en 1799 una nueva Orden real transmitida por Carlos IV al obispo de Coria por la que la décima parte del fondo benefical pasaba a estar directamente administrado por el obispo, medida que no se concretó hasta el 26 de Marzo de 1800. Desde entonces, aunque el compromiso para la construcción de un hospicio en Cáceres ya no contaba con el apoyo de la villa –carente de fondos para la erección o la compra de un edificio que la albergase–, el obispo recreció los fondos en la medida de sus posibilidades, a pesar de que desde el verano de 1808 el número de los que llegaban a las puertas de las parroquias no había hecho sino incrementarse, agravando con ello un problema ya agudo desde la crisis de 1803⁶¹.

La situación era insostenible. En una comunicación a la Junta pacense en marzo de 1809 el obispo puso de relieve los esfuerzos económicos llevados a

60 AHN, *Consejos*. Leg. 1755.

61 Una situación similar se vivió en las diócesis placentina y pacense, tal como puede comprobarse en los estudios de I. TESTÓN - R. SÁNCHEZ - J. P. BLANCO, “Mi padre y mi madre me abandonaron, pero el Señor me acogió. Expósitos y lactancia mercenaria en la Puebla de Guadalupe”, en M.A. SOBALER SECO – M. GARCÍA FERNÁNDEZ (eds.), *Estudios en homenaje al profesor Teófanés Egido*, T. III, Valladolid, Universidad de Valladolid, Junta de Castilla-León, 2004; J. MONTERO OMENAT, *La población de Mérida en la primera mitad del siglo XIX*, Mérida, Ayuntamiento de Mérida, 1990.

cabo —que finalmente agotaron sus rentas— y la imposibilidad de continuar manteniendo esta línea sin la ayuda de la Junta⁶².

Tabla I. *Dotación hecha por el obispo para el sostenimiento de expósitos en su diócesis*

AÑO	REALES
1800	7.782
1801	83.369
1802	79.082
1803	101.757
1804	23.727
1805	47.215
1806	97.179
1807	121.237
Total	561.412

Otro de los aspectos de la labor benéfica del obispo Álvarez de Castro lo encarna la instauración en toda la diócesis de Juntas de Caridad que centralizasen la labor asistencial a los pobres y a los enfermos sin medios para valerse por sí mismos. En el caso de la de Coria y los territorios sujetos al marquesado, la iniciativa partió de la Duquesa de Alba, a instancias del Rey, secundada inmediatamente por el corregidor de la ciudad y alimentada por el apoyo que a esta medida ofreció desde su inicio el obispado, encabezado por el prelado. Naturalmente, el papel principal correspondía a este último pues el grueso de las limosnas que hasta entonces habían mantenido la caridad institucional en la ciudad procedía de sus rentas y de las de algunos otros miembros de la clerecía local⁶³. Se trataba en cierta manera de regularizar una práctica que causaba desordenes y “vicios” entre la población, erradicar los malos usos que de la limosna indiscriminada se seguían y garantizar el auxilio a los verdaderos necesitados, un discurso presente en el pensamiento social español clásico y que ahora cobraba actualidad al amparo de las reformas ilustradas⁶⁴.

62 Tomo los datos de J. RINCÓN GIMÉNEZ. *El clero Extremeño en la Guerra de la Independencia*, Badajoz, Imprenta del Noticiero Extremeño, 1911, 105. De los 117 niños y niñas expuestos en 1807 fallecieron 65, algo más del 50%.

63 El encargado de llevar a cabo la instauración de una Junta de Caridad municipal en Coria fue Andrés Wenceslao de la Viña, quien contaba con la amistad personal del obispo a juzgar por la documentación conservada hasta ahora. Los pormenores en AHPC, *Coria*, Leg. 17, Junta de Caridad.

64 Para ayudar a los pobres necesitados, se deja a la junta la capacidad de escalar las ayudas en función de cierto orden dictado por la Duquesa de Alba, a saber: “primero los enfermos que carezcan de todo auxilio; después los legítimamente imposibilitados o impedidos: las viudas desvalidas; los huérfanos de tierna edad sin parientes que los conozcan, los labradores y menestrales aplicados y de buena conducta, que por infortunios o por dilatadas familias vienen a la clase de pobres vergonzantes. Las personas en quienes no concurren estas o semejantes razones de piedad, no se me propondrán.” AHPC, Coria. Leg. 17.

VI. HÉROE Y MÁRTIR

Al obispo la noticia de las revueltas de Madrid del 2 y 3 de mayo de 1808 le llegaron el día 5. No cabía esperar una gran actividad en este anciano cansado y enfermo pero lo cierto es que la formación de las Juntas central y provincial, la escandalosa situación en la que se encontraba la monarquía y la voluntad de colaborar con la resistencia ante una invasión que ya era un hecho consumado, impelieron al octogenario pastor a tomar de nuevo las riendas del gobierno diocesano y a activar cuantas iniciativas fueran precisas para enfrentarse a la nueva situación. A un lado quedaron, de momento, las disputas con el cabildo, pues la figura del gobernador era innecesaria en la práctica y el problema de la autoridad episcopal se disolvió instantáneamente en la turbulenta excepcionalidad de aquellos días. En definitiva, cualquier otro problema languidecía ante la gravedad de la situación. Desde Hoyos, en comunicación constante con el cabildo, el obispo transmitió e hizo cumplir cuantas medidas llegaron a sus manos desde la Junta central y provincial, por excepcionales que pareciesen⁶⁵, dando ejemplo constante de compromiso con la causa nacional y de fidelidad al orden establecido.

Dada la relevancia de su actividad, el obispo se concentró en ofrecer el máximo apoyo a las decisiones de la Junta central en tanto no comprometiesen su lealtad a la monarquía y al poder legítimamente constituido⁶⁶. De hecho, el obispo giró a toda la diócesis para su cumplimiento el mandato de respetar la integridad de los franceses residentes en la diócesis, siguiendo con ello, sin disputa alguna de su autoridad, las indicaciones del gobierno de José Napoleón. De hecho, el obispo temía tanto a la llegada de los franceses como al desorden entre los españoles, y no escatimó esfuerzos en promover cuantas medidas estuvieron a su alcance para garantizar, al menos en los momentos iniciales de

65 Todavía el 7 de mayo de 1808 el cabildo expresa la necesidad de oponerse a determinadas decisiones del obispo de esta forma: “y así mismo se acordó se contestase a su Illma. haciéndole presente los sentimientos que el cabildo tenía y tiene de que su Illma. no se halle en esta ciudad para poder tratar por medio de comisionados con su misma persona este y otros muchos asuntos en la forma que lo hacía cuando estaba fija su residencia en el Palacio de esta capital y lograba el cabildo el consuelo de oír las resoluciones de la misma boca de su prelado; y que por este medio nada equívoco quedasen todos satisfechos y terminados los asuntos con la mayor armonía, efecto todo de la notoria bondad de su ilustrísima y de los ardientes deseos del cabildo en sacrificarse por la conservación de la paz; pero que hallándose ausente y experimentado tan continuas repulsas en sus más meditadas representaciones, cuesta al cabildo dificultad creer sean todas producidas del carácter pacífico de S.I. y mucho más que cuantos sacrificios ha hecho el cabildo en perjuicio de sus derechos, se hayan convertido contra él, causa por que al presente se juzga ya precisado a usar de los derechos sancionados y reconocidos en la sentencia compromisaria, suspendiendo en esta parte la ejecución de sus mandatos...” ACCo, Actas capitulares. 1808. Se refiere a la voluntad del obispo de acudir a las peticiones de auxilios económico que están llegando de desde la Junta Central.

66 J. P. BLANCO CARRASCO, *La Guerra*, o. c. 91.

la Guerra, la paz social en su diócesis. Su papel es crucial para entender la actitud de resignación del clero cauriense frente a la abdicación de Carlos IV y el Príncipe de Asturias, sometimiento que trasladó inmediatamente después a las Juntas como representantes del poder real⁶⁷.

Desde el principio la Junta Central fue consciente del importante papel que debía desempeñar la Iglesia en el desarrollo de la guerra. Era necesario que el clero en su conjunto apoyase sin fisuras la causa patriótica y para ello desde 1808 y nuevamente desde la llegada de Napoleón a la Península en 1809 puso mucho énfasis en primar sobre cualquier otro aspecto el carácter religioso de la contienda que enfrentaba a la nación contra Francia, el sentido de cruzada que animaba la resistencia y la reconquista⁶⁸. En las pastorales de junio y septiembre de 1808 se hace patente esta dirección⁶⁹. La guerra es una *causa santa* y los mediadores entre este sentimiento y el conjunto de los fieles son los párrocos, a la cabeza de los cuales está el obispo de la diócesis, cuya doble naturaleza – hombre de Iglesia y de Estado- le sitúa en una posición idónea como transmisor de los principios políticos que deben hacerse prevalecer y que las autoridades civiles se encargaron de utilizar, ensalzar y revalorizar⁷⁰.

La Junta Central puso especial interés en que la colaboración de los obispos de las diócesis fronterizas fuese especialmente activa y quizás por esta razón se vigilaba su conducta con especial cuidado. Aparte de los informes que el obispo de Tuy dirigió a la Junta, en diciembre de 1809 el obispo de Ciudad Rodrigo pedía amparo a la Junta Central ante las insinuaciones de haber querido entregar la plaza durante el asedio de los franceses, reuniendo a los clérigos de

67 Las más señaladas de las medidas que tuvo que trasladar y dar cumplimiento el obispo durante 1808 hasta su muerte en agosto de 1809 fueron la puesta a disposición de la Junta de los bienes de la iglesia que no fueran indispensables para el culto (15/6/1808), hecho que motivó la oposición de una parte señalada del clero diocesano; la celebración de rogativas por el éxito de las armas nacionales (14/6/1808); el juramento de fidelidad (23/6/1808) que él mismo se encargaría de redactar y ordenar; rogativas por la victoria en Bailén y por la celebrada presidencia de Floridablanca de la Junta Central Gubernativa del Reino y finalmente, algunas medidas para que los clérigos no contribuyesen con parte de los diezmos para las necesidades de la guerra. Esta es la última, fechada en febrero.

68 Vid. al respecto las páginas que dedica a este problema L. HIGUERUELA DEL PINO, *La Iglesia en Castilla-La Mancha. La diócesis de Toledo en la Edad Contemporánea*, Tomo I, 159-162. También M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1803-33)”, en V. CÁRCEL ORTÍ, *Historia de la Iglesia en España. La iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, vol. V, Madrid, BAC, 1974. 11 y ss., de quien tomo esta cita: “Una guerra concebida como cruzada y desarrollada en medio de un ferviente espíritu religioso tiene que nutrirse forzosamente de una ideología espiritual”.

69 Estos dos documentos pueden consultarse, entre otros, en los fondos de la Diputación Provincial de Cáceres. ADPC, Pastorales del Ilustrísimo Señor D. Juan Álvarez de Castro, Obispo de Coria, sobre los asuntos del día : la primera dada en 30 de junio y la segunda en 20 de setiembre de este año. Madrid : [s.n.], 1808 (Imp. de la Hija de Ibarra).

70 M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia”, *o. c.*, 8-14.

la ciudad para promover la rendición (acusaciones que la Junta no desmintió). El de León estuvo en entredicho y fue pedido al de Astorga un informe sobre su patriotismo en diciembre de 1809, acusado de afrancesado por un informe anterior. Sin duda, la colaboración y entrega del de Coria no suscitaron estos inconvenientes, pero las llamadas de atención que continuamente llegaban de la Junta Provincial de Badajoz por la actitud del cabildo fueron causa de no pocas intervenciones por parte del obispo.

Una de estas intervenciones tiene un alcance que remite a las desavenencias que el prelado mantuvo con el cabildo a causa de las reformas que intentó introducir desde 1806 en el reglamento interno de la catedral o el desacuerdo de una parte de los capitulares en hacer recaer las funciones de gobernador en el arcediano de Valencia de Alcántara, de las que ya hemos dado cuenta, y que pusieron a la luz las diferentes facciones en las que el cabildo se dividía. El 9 de junio de 1808 el tesorero Mateo Fernández Jara⁷¹ es destinado a Badajoz a petición de la Junta provincial con el aplauso de la mayoría de los capitulares. Una votación inmediata propuesta por el chantre Ocaña designaba al deán para completar la representación del cabildo en la recién creada junta de Badajoz, pero este se negó a asumir el “honor con que se le distinguía” alegando motivos de edad y salud, con la lógica aprobación del obispo. La tardanza en designar un representante más suscitó las protestas de la Junta pero la situación en Coria era harto delicada para el prelado dado que tanto el tesorero como el deán eran los únicos apoyos con los que el obispo contaba entre los capitulares. La ausencia obligada del gobernador Sebastián Marín Carrasco y de su hermano Agustín Carrasco, el Maestrescuela, ambos trasladados a Hoyos para auxiliarle dado el agravamiento de su enfermedad y las necesidades urgentes que la guerra imponía en todo momento, separaron definitivamente al obispo de su cabildo. La catedral estaba ahora indiscutiblemente en manos del chantre y sus partidarios, lo cual dificultaba sobre manera la toma de decisiones por parte del obispo en los últimos meses de su vida.

71 Su actuación en la Guerra de la Independencia y en los años posteriores merece un estudio en profundidad. De él sabemos que procede Navalmorealejo, en Toledo, de padre mohedano, y pariente en cierto grado del propio obispo. Su papel en la Junta Central hizo al marqués de la Romana y posteriormente al general Castaños remitir sendas cartas por las que se pedía al cabildo su consentimiento sobre la permanencia en Cádiz de Fernández Jara en calidad de tesorero. Una vez finalizada la guerra volvió a Coria y casi sin intermedio fue comisionado en Madrid para seguir algunos asuntos relativos al cabildo. Allí se dedicó a la política activamente y fue uno de los miembros más destacados de la oposición absolutista durante el Trienio liberal, y contra el gobierno de Isabel II. Esta actitud, considerada como delito de traición en una sentencia de la Audiencia Provincial de Extremadura en 1835 le valió el destierro, apresado cuando se disponía a huir a Portugal junto a otros fernandistas. De nada le valieron sus permanentes recursos. Murió en Manila, en el convento de dominicos en donde permanecía recluido, en febrero 1837.

La presencia de tropas francesas en Coria y su continua amenaza desde la conquista de Ciudad Rodrigo empeoró la ya precaria situación personal en la que se encontraba Juan Álvarez de Castro. En Villanueva de la Sierra acogió al obispo de Tuy⁷² y pasó los últimos días de su vida despachando cuestiones menores con la ayuda de Agustín Carrasco, que actúa como secretario personal del obispo hasta su muerte.

El 9 de septiembre de 1809 Sebastián Martín Carrasco comunicó oficialmente a la Junta Central Gubernativa desde Valencia de Alcántara, en donde se hallaba refugiado, la muerte de Álvarez de Castro en un documento que relata pormenorizadamente los últimos momentos de su vida⁷³. Desde comienzos del verano se encontraba el obispo postrado en la cama a causa de un “accidente epiléptico” que le acometió en junio a causa de las continuas escapadas a las que se vio sometido desde que la división de Lapisse bajase por el puerto de Perales camino de Alcántara y pusiese en peligro al prelado, en contra de las prescripciones del médico de Hoyos, que consideraba extremadamente peligrosas cualquier alteración en el régimen de alimentos y descanso del anciano.

Un conjunto de circunstancias adversas determinó que el obispo no pudiese ser puesto a salvo y decidió permanecer en Hoyos junto a tres familiares y algunas mujeres, “con un solo criado, prevenidos de que si los enemigos penetrasen en aquel punto se les franquease cuanto había”, con el fin de preservar la vida del prelado. De hecho, esta actitud surtió sus efectos los días 26 y 27 de agosto, fechas en las que se presentó en Hoyos una avanzada que acabó por saquear la casa, la única abierta en el pueblo, robando cuanto encontraron, pero respetando a cambio su vida. Sin embargo, la suerte no estuvo de su parte el día 29. Esa mañana los soldados golpearon a los familiares del obispo con sus bayonetas, quienes escaparon finalmente de un fusilamiento seguro gracias a que lograron esconderse y no ser encontrados. “Por último, ¡qué horror! sacaron de la cama a S.S.Y y le dispararon dos tiros de fusil, cometiendo con el cadáver mil inhumanidades”. También encontró la muerte un anciano, el hijo de éste, y otras cinco mujeres también refugiadas allí resultaron malheridas⁷⁴. Culmina esta triste jornada un entierro sin honras fúnebres oficiado por el párroco de

72 El obispo de Tuy cuenta que después de haber huido a través de Portugal se encaminó desde Coimbra a Hoyos el día 7 de abril y el día 9 salió de nuevo, esta vez a Valverde del Fresno “a causa de tener noticia que una división francesa bajaba por el puerto de Perales a pasar por Alcántara para reforzar el ejército del mariscal Victor, como se verificó. Después de haber pasado dicha división me volví a los Hoyos y pasé a esta villa de Villanueva de la Sierra, para mayor seguridad, en donde he permanecido y permaneceré hasta que el señor quiera que los enemigos de nuestra amada patria evacuen la Galicia y pueda volverme a mi Diócesis.” El día 22 de julio volvió a Tuy y el 31 la Junta recibía un oficio comunicando esta noticia (AHN, Estado, 27B).

73 AHN, *Estado*, 27, f. 125 y ss..

74 *Ib.*

Hoyos del que fuera el último obispo cauriense durante el Antiguo Régimen, cuyos restos siguen hoy sin paradero conocido.

La noticia de la muerte del obispo y el estado de ruina y abatimiento en el que quedaron la sobrina de éste, María Montero Álvarez de Castro, y su familia, en cuya casa vivió los últimos años de su vida, llegaron a noticia de la Junta Central a mediados de septiembre. Como reacción primera, la Junta hizo saber al Mariscal Soult desde Sevilla que ajusticiaría a tres prisioneros franceses por cada vecino muerto en aquella jornada si no entregaba inmediatamente la partida que acabó con la vida de Juan Álvarez de Castro, antes del 10 de octubre, hecho que finalmente no llegó a producirse. Por su parte, la sobrina del obispo, su marido y una hija de corta edad no recuperaron nunca su patrimonio y vivieron el resto de sus días en la pobreza.

LA PEDAGOGÍA DE JOHN NEWMAN: INTELECTUALISMO Y UNIVERSIDAD

MIGUEL A. MARTÍN SÁNCHEZ
Universidad de Extremadura

RESUMEN

La figura de John Henry Newman es una de las más destacadas del panorama social y religioso del siglo XIX en Inglaterra. Se trata sin duda de uno de los conversos más famosos de Inglaterra, y su influencia intelectual fue notoria. En el presente trabajo, nos acercaremos a la figura de Newman desde una perspectiva pedagógica, analizando sus planteamientos educativos encuadrados en el movimiento de la pedagogía católica, así como su influencia en el Movimiento de Oxford, su intelectualismo y reflexiones sobre la fe, la razón y la educación, y su participación y planteamiento de la Universidad Católica de Irlanda. Se trata, en suma, de realizar un breve recorrido por la pedagogía católica de John Henry Newman.

Palabras clave: Pedagogía, Intelectualismo, Universidad, Católica, Newman.

ABSTRACT

The figure of John Henry Newman is one of the highlights of the social and religious landscape of the 19th century in England. It is without doubt one of England's most famous converts, and his intellectual influence was evident. In this paper, we approach the figure of Newman from a pedagogical perspective, analyzing their educational approaches framed in the movement of Catholic education and its influence on the Oxford Movement, his intellectualism and reflections on faith, reason and education, and participation and approach of the Catholic University of Ireland. It is, in short, to make a brief tour of the Catholic teaching of John Henry Newman

Keywords: Pedagogy, Intellectualism, University, Catholic, Newman.

I. PEDAGOGÍA Y RELIGIÓN

La educación es una realidad compleja, un subsistema sociocultural, con una trayectoria histórica y vital, con una tradición y arraigo cultural que transmite valores, conocimientos, costumbres, principios, hábitos, actitudes... y que posibilita el proceso de socialización de los individuos, preparándolos para la vida y el devenir de la sociedad.

Hombre y Mundo, Mundo y Sociedad, Sociedad y Religión, Religión y Educación, Educación y Ciencia, Ciencia y Religión, Religión y Mundo, Mundo y Hombre..., conceptos, relaciones, estructuras y redes complejas que interactúan unas con otras. El fenómeno educativo, como hecho humano, ha estado ligado durante siglos al hecho religioso. Y es ahora, en pleno siglo XXI, cuando la distancia entre Ciencia-Educación-Religión es más grande, y la brecha con nuestro pasado histórico-educativo es más evidente.

Sin embargo, la cuestión es que no siempre ha existido esa separación que ahora se demanda, o incluso se exige, sino que Religión y Educación han formado parte de un binomio que, en muchos momentos y lugares, resultaba indisoluble. Desde los ritos ancestrales de iniciación de los efebos en las sociedades primitivas, hasta la formación-deformación intelectual de los mártires de la yihad del 11-S, la Religión ha demandado su parcela de control de la Educación, con numerosos ejemplos positivos (San Agustín, Vives, Juan Pablo II) y otros más bien negativos (índices de libros prohibidos, persecuciones, procesos inquisitoriales).

Y es que la Educación es un fenómeno complicado que se presta a muchas interpretaciones, usos y abusos. Porque si hay un fenómeno específicamente humano que se revela especialmente significativo para el análisis de la sociedad en particular desde un punto de vista cultural, ése es el fenómeno educativo. Y es que, en palabras de Immanuel Kant, el hombre es lo que la educación hace de él, y “únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es, sino lo que la educación le hace ser”¹. Así pues, la educación, el fenómeno educativo, las relaciones, contextos, situaciones, corrientes, teorías, hechos, instituciones educativas, no son sino el reflejo de una realidad palpable, la parte visible y tangible de una relación mucho más profunda entre los seres humanos, una relación que se muestra extraordinariamente relevante en el mundo de la cultura y, en especial, en la parcela del fenómeno religioso.

Si la educación es un hecho humano, y como tal parte de una cultura más profunda y rica, no podemos separarla de su contexto social, cultural, político,

1 I. KANT, *Pedagogía*, Madrid, Akal, 1983.

demográfico, y por lo tanto no debe ser analizada al margen de otras realidades más complejas, como es el hecho religioso. La educación, por ende, es una representación más de un amplio espectro cultural, otra manifestación humana tan importante como la literatura, las artes, la música, etc. Entonces, no se puede separar el fenómeno educativo del hecho humano, de la cultura propia de cada pueblo o nación.

Partiendo del hecho de que la educación es un fenómeno humano que se produce desde los albores de la humanidad, y si la educación es todo lo que la humanidad ha aprendido sobre sí misma², la religiosidad ha estado ligada a la Educación desde ese principio mismo del hombre. Veamos algunos ejemplos de Pedagogía-Educación ligados indisolublemente con el hecho religioso.

En las sociedades primitivas, cuando ya podemos hablar de un agrupamiento familiar consistente y sólido, tanto en clanes como en tribus, la educación natural y espontánea que siempre ha existido desde los albores de la Humanidad, se complementaba con otra más intencional y estructurada, como era el rito de iniciación de los efebos. Por todos es conocido que al llegar a determinada edad, los niños de las tribus debían convertirse en hombres adultos. El encargado de dirigir estos ritos, normalmente era el más anciano y experimentado, y a medida que se va haciendo más compleja la sociedad, el hechicero o sacerdote. Se les enseñaban los secretos de la naturaleza, la caza, las danzas y se iniciaba a los efebos en los misterios del mundo.

Dando un salto cuantitativo en años, observamos otro ejemplo de estrecha relación entre Educación y Religión. En sociedades más avanzadas como Egipto, Mesopotamia, Persia, India, China o Japón, los sacerdotes destacaban como un poderoso grupo social. En el caso de India, el orden político-social estaba íntimamente configurado y estructurado por el fenómeno religioso, con una profunda y radical división en castas: *Brahmanes*, *Chatrías*, *Vaishias* y *Shudrás*. Los *Brahmanes* son la casta más alta, y corresponde a los sacerdotes y maestros. En el caso de la antigua India el orden pedagógico se basaba en la existencia de un corpus doctrinal, con un carácter esencialmente religioso y basado en los Vedas o libros sagrados³.

Ejemplos parecidos los encontramos en el antiguo Egipto, en el que los sacerdotes y escribas ocupaban la cumbre de la escala social y cuya educación se apoyaba en un corpus doctrinal compuesto por los cuarenta y dos libros del

2 J. DELORS, *La Educación encierra un tesoro*, Madrid, Santillana, 1996, 36.

3 M. HARRIS, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1991.

dios Thoth (el más antiguo, conocido e importante es el *Libro de los muertos*⁴, cuyo origen se remonta casi 3000 años a. C.).

Los Mayas con el *Chilan Balam* y el *Popol Vuh*⁵; los Aztecas con sus escuelas *Calmecac*; y los Incas con sus *Yachayhuasi* (casa de la enseñanza) y *Acllahuasi* (Casa de las Escogidas), son otros ejemplos de la relación entre Religión y Educación en la antigüedad⁶.

Grecia y Roma⁷, en la antigüedad clásica nos dejan también otros ejemplos, si bien no tan significativos como los anteriores ni tan relevantes como la llegada e imposición de las religiones monoteístas. Y es que será con el judaísmo, cristianismo e islamismo cuando más evidente se hace la relación Educación-Religión.

II. LA PEDAGOGÍA DEL CRISTIANISMO

La pedagogía del Cristianismo entronca directamente con varias tradiciones, tanto filosóficas como religiosas y culturales. Así, en las enseñanzas de Jesús de Nazaret se observan rasgos específicos de la Biblia y el Talmud, así como de otras corrientes filosóficas y especialmente en los primeros años de las primitivas comunidades cristianas, se observan teorías y principios de la filosofía griega y romana así como ritos paganos que rápidamente se cristianizaron, especialmente a partir de 380 cuando el emperador Teodosio mediante el Edicto de Tesalónica convierte al Cristianismo en la religión oficial del Imperio Romano.

Durante siglos, la Iglesia ostentó el control de la Educación en Europa, sobre todo durante la Edad Media y el Renacimiento, que generó no pocos problemas sociales y políticos, cuyo máximo exponente quizá pueda considerarse al cisma de occidente provocado por las tesis de Martín Lutero.

En términos globales, la Reforma protestante constituyó un importante impulso hacia la implantación de la instrucción universal, la formación de las escuelas populares destinadas a la formación de las clases más pobres y el control de la instrucción por parte de las autoridades laicas.

Las repercusiones pedagógicas de la Reforma fueron muy importantes en todos los niveles, tanto teórico, político y didáctico. El protestantismo elaboró

4 F. LARA, *Libro de los Muertos*, Madrid, Editorial Tecnos, 2009.

5 M. RIVERA, *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.

6 G. WEIMBER, *Modelos educativos en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Kapeluz, 1984, 18-39.

7 A. CAPITÁN, *Historia del pensamiento pedagógico en Europa*, Madrid, Dykinson, 1984, vol. I; M^a A. GALINO, *Historia de la educación, edades Antigua y Media*, Gredos, Madrid, 1998.

nuevos esquemas mentales que supondrían nuevas visiones de la educación, unos marcos político-administrativos de la enseñanza diferentes y unos objetivos educativos completamente nuevos⁸.

Ideológicamente Lutero se decantó por el regreso a las fuentes cristianas como el mecanismo necesario para la auténtica y completa renovación religiosa que tan profunda debía ser. Negó la validez de la tradición cristiana para acudir sólo y directamente a los Evangelios. Así, se negaba la función mediadora del sacerdocio y de los sacramentos de la Iglesia –reduciéndolos solamente a dos: Bautismo y Eucaristía-. Consideraba únicamente como válido el magisterio directo de Cristo y sus apóstoles, y el único medio de salvación posible es la fe en el mensaje cristiano⁹.

Anteriormente a la Reforma protestante, la Iglesia Católica venía necesitando una profunda reforma que atacara de raíz la relajación del clero y los problemas internos de la Iglesia. Tal y como ya había indicado anteriormente, la Iglesia adoptó una serie de medidas para la defensa del Dogma, la mayor disciplina de sus miembros y la defensa contra la Reforma protestante. Este conjunto de medidas es lo que se conoce, ya en tiempos de sus contemporáneos como Contrarreforma. Los principales instrumentos de esta verdadera reforma religiosa de la Iglesia Católica fueron el Concilio de Trento y la fundación de la Compañía de Jesús.

La educación católica fue planteada desde la Contrarreforma como arma para la lucha contra los protestantes. La Iglesia se preocupó desde el principio por enseñar al pueblo la doctrina cristiana, es decir los fundamentos de la fe y la moral, además de elevar los estudios del clero, tan necesario como preocupante, y que tan faltos estaban de una buena y sólida formación.

III. LA PEDAGOGÍA CATÓLICA DEL SIGLO XIX

La filosofía moderna, en especial desde el siglo XIX, es de un marcado carácter plural, con diversos movimientos, teorías, ideas y planteamientos que tienden hacia una clara divergencia, con diferencias notables en cuestiones educativas. Frente a esta pluralidad de ideas y formas de entender al hombre y la educación, la Iglesia Católica siempre ha mostrado una unidad y centralismo que en más de una ocasión le ha generado conflictos y cismas. Sin embargo, es justo destacar que esta unidad de la Iglesia Católica ha significado que sus ideas

8 V. FAUBELL, “Reforma y educación”, en A. ESCOLANO (coord.), *Diccionario de Ciencias de la Educación. Historia de la Educación I*, Madrid, Anaya, 1983-1984, 148.

9 B. DELGADO, *La educación en la Reforma y Contrarreforma*, Madrid, Síntesis, 2002, 120.

y planteamientos filosóficos, religiosos, morales y educativos hayan perdurado durante tantos siglos.

La unidad de las ideas católicas, revive el fenómeno de tendencia central y universal. Esta idea de centralismo y unidad universal, radica en la concepción misma de la Iglesia Católica, quien se describe a sí misma como la única y verdadera iglesia fundada por Cristo y que tiene la misión de elaborar, impartir y propagar la enseñanza cristiana¹⁰ mediante el *Magisterio de la Iglesia*, expresión que hace referencia a la función y autoridad que tiene el Papa y los obispos católicos de marcar las líneas religiosas, morales y educativas de los fieles. De hecho, el *Catecismo de la Iglesia Católica* especifica que “el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo, es decir, a los obispos en comunión con el sucesor de Pedro, el obispo de Roma”¹¹. Los fieles, por su parte, deben recibir dócilmente las enseñanzas que reciben de sus pastores, lo cual expone una equilibrada relación entre la jerarquía eclesial y los practicantes católicos en materia de educación y creencia¹².

La pedagogía católica presenta un marcado y concreto ideal educativo, que se concibe como universal, preciso y específicamente cristiano, en el que se apoya todo el sistema filosófico católico, fundamentado en la tríada suprahumana: el Teocentrismo, el Cristocentrismo y el Eclesiocentrismo. Veamos más detenidamente estas bases.

El Teocentrismo es una doctrina que explica la existencia basada y supe-ditada a Dios. Según el Teocentrismo, Dios es el centro de todas las cosas, el centro del universo, y no existe razón alguna que supere a la divina. En materia educativa, el Teocentrismo entiende la educación como educación esencialmente del alma, “ya que el idioma del alma es el idioma de la religión”¹³, y al entender la existencia de Dios como el principio y el fin de todo lo creado, concibe la educación justificada en Dios, sin el cual la educación sería irracional, sin alma, sin sentido y sin fin.

Por Cristocentrismo se entiende que Cristo ocupa el centro de la educación religiosa. Desde un punto de vista educativo, la pedagogía católica presenta la figura de Jesucristo como el referente hacia el que hay que caminar, el fin

10 D. LE TOURNEAU, *El Derecho de la Iglesia*, Madrid, Rialp, 1997, 36-46.

11 Catecismo de la Iglesia Católica, Parte 1ª, Secc. 1ª, cap. 2, art. 2, III, 85. http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c2a2_sp.html

12 *Los fieles, recordando la palabra de Cristo a sus Apóstoles: “El que a vosotros escucha a mí me escucha” (Lc 10,16; cf. LG 20), reciben con docilidad las enseñanzas y directrices que sus pastores les dan de diferentes formas.* Catecismo de la Iglesia Católica, Parte 1ª, Secc. 1ª, cap. 2, art. 2, III, 87. http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c2a2_sp.html

13 J. MORENO – A. POBLADOR, *Historia de la Educación*, Madrid, Paraninfo, 1971, 386.

que guía el esfuerzo educativo. Así, el Cristocentrismo se basa en Cristo como prototipo eterno, como modelo perfecto para todos los educadores y fuente de inspiración para el hacer pedagógico. El Cristocentrismo como pilar de la pedagogía católica, establece que la imitación de la vida de Cristo con sus virtudes y cualidades es la ley de toda verdadera educación.

Por último, el Eclesiocentrismo, donde el concepto de comunidad se instala en la Iglesia, que es la única depositaria de la verdad de Cristo y la única vía para llegar a su conocimiento. Por lo tanto, según el Eclesiocentrismo, sólo por la Iglesia llega el hombre a conocer al verdadero Dios, y se erige como el punto de unión entre lo divino y lo natural, entre lo temporal y lo eterno, concibiéndose, en materia educativa, como un pilar básico de la pedagogía católica.

En líneas más precisas, observamos que la pedagogía católica tiene como fin último de la educación a Cristo, es el centro de la vida, y todo debe referir a Él. La sabiduría humana se encuentra pequeña frente a la sabiduría de Dios. Todas las artes y disciplinas científicas, artísticas, culturales, etc., deben ser cultivadas para conducir a Dios. La sabiduría gobierna todas las cosas creadas, el hombre mandará sobre todas estas cosas y el hombre obedecerá al alma y ésta a Dios.

En conclusión, y tal y como hemos venido apuntando, podemos concluir que la pedagogía católica propone el concepto de hombre total, incidiendo en la educación de su alma inmortal y su camino de perfección que le acerque a Dios. La tradición, el universalismo, la unidad, el carácter, la voluntad, la educación moral y religiosa, la búsqueda de las virtudes cristianas es el objeto de la educación moral-religiosa, principio de la pedagogía católica.

IV. JOHN NEWMAN Y EL INTELECTUALISMO CATÓLICO

Según Moreno y Poblador, John Henry Newman es el campeón inglés de la pedagogía católica, “y uno de los grandes genios religiosos del siglo XIX”¹⁴, colocándolo al nivel de San Agustín o Santo Tomás. Sin atrevernos a tan grande y significativa descripción, sí estamos de acuerdo en que se trata de una figura destacada dentro del panorama católico del XIX, y que en los últimos años ha cobrado relevancia, tanto por la calidad de sus escritos y su obra intelectual, como por algunas polémicas que rodean su vida.

John Henry Newman nace en Londres un 21 de febrero de 1801, de familia acomodada (su padre era banquero). Fue el primogénito de John Newman y de

14 *Ib.*, 387.

Jemima Fourdrinier. Los primeros años de su vida transcurren plácidamente, teniendo una infancia apacible y tranquila hasta que una crisis financiera obliga a cerrar al banco en el que trabaja su padre. Fue bautizado en la iglesia anglicana de St. Bennet Fink el 9 de abril. Fue el mayor de seis hermanos de una familia anglicana, que si bien es cierto era de carácter liberal, su madre, Jemima Fourdrinier era de una familia de hugonotes, establecidos mucho tiempo atrás en Londres como grabadores y fabricantes de papel.

La familia Newman se encontraba acomodada económicamente y gozaba de una posición desahogada en la Inglaterra de comienzos del siglo XIX. Su padre era hijo de un comerciante de Londres, y su madre de un fabricante de papel cuyos familiares habían sido hugonotes franceses que encontraron refugio en Inglaterra¹⁵.

Algunos autores han apuntado que Newman fue un niño imaginativo y supersticioso, aunque brillante y decidido en los estudios. Entre los años 1808 y 1816 fue al colegio de Ealing, una institución privada en la que comenzó a formarse intelectualmente y a destacar como un alumno brillante.

Su madre le inculcó el gusto por la lectura de la Biblia, pero no será hasta 1816, cuando el joven Newman contaba con 15 años, cuando observamos el primer movimiento de posicionamiento religioso que él mismo describió así:

“A mis quince años (en el otoño de 1816) un gran cambio hubo lugar en mi pensamiento. Caí bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi inteligencia impresiones de lo que es un dogma que, por la misericordia de Dios, nunca se han borrado ni oscurecido”¹⁶.

Durante sus años de escuela en Ealing, Newman gozó de una apacible vida, disfrutando de sus estudios, actuando en obras de teatro, tocando el violín, y escribiendo artículos para los periódicos. Sin embargo, su apacible vida se vio truncada en 1816 debido a una crisis financiera que obligó a cerrar el banco en el que trabajaba su padre, lo que provocó que se quedara sin trabajo y la familia Newman experimentó cambios sustanciales.

En diciembre de 1816 Newman ingresa en la prestigiosa Universidad de Oxford, al parecer por pura casualidad, ya que el padre no se decidió hasta última hora. Escribe José Morales que John Newman debía estudiar en Oxford o Cambridge, y que se trataba de un “imperativo, exigido por la brillantez intelectual del joven y la generosa idea del padre sobre el futuro de sus hijos”¹⁷. Es

15 I. KERR, *John Henry Newman: una biografía*, Madrid, Ediciones Palabra, 2010, 25.

16 J. H. NEWMAN, *Apología “pro vita sua”*. *Historia de mis ideas religiosas*, Madrid, BAC, 1977.

17 J. MORALES, *Newman (1801-1890)*, Madrid, Rialp, 2010, 23.

importante destacar que en aquella época, la ciudad de Oxford constituía por ambiente intelectual un baluarte de la Iglesia Anglicana.

Su vida en Oxford transcurre plácidamente, y el tiempo que dedica al estudio y la oración son bien aprovechados. Durante este periodo, llega a escribir que se siente tranquilo y su carrera académica continúa, graduándose como *Bachelor of Arts* en 1821, aunque sin los honores que esperaba tanto él como su familia.

El 13 de junio de 1824 John Newman es ordenado diácono por el obispo de Oxford, el doctor Legge y poco después es nombrado coadjutor de la parroquia de San Clemente, y el 29 de mayo de 1829 fue ordenado presbítero de la Iglesia de Inglaterra. Sin embargo, desde 1816 Newman experimentó un acercamiento a los Padres de la Iglesia, lo que le hace ir progresivamente cambiando de ideas y posicionamientos religiosos.

La influencia de Richard Hurrell Froude¹⁸ en Newman, y su muerte por tuberculosis, marcaron profundamente a Newman quien poco a poco se va separando del anglicanismo y acercándose al catolicismo. En aquella época escribió:

“No puedo escribir lo que le debo en cuanto a principios intelectuales de religión y moral (...) Es difícil enumerar las adiciones que para mi Credo teológico obtuve de un amigo a quien tanto debo. Me hizo admirar la Iglesia de Roma y detestar en igual medida la Reforma. Inculcó profundamente en mi espíritu la idea de devoción a la Virgen y me llevó poco a poco a creer en la Presencia Real eucarística¹⁹.”

En septiembre de 1843 Newman celebra su último oficio anglicano predicando su último sermón y renunciando a su puesto eclesiástico, pasando a considerarse como simple seglar. El 9 de octubre de 1845 es recibido en la Iglesia Católica por el padre Domingo Barberi, hecho fundamental en la vida de Newman que le marcó profundamente, incluso de manera dolorosa, pues romper con el anglicanismo en la Inglaterra del siglo XIX significaba romper con familia, amigos y conocidos, además de marginarse socialmente e incluso experimentar una serie de recortes sociales a los que eran sometidos los católicos. No obstante, Newman se ordenó sacerdote el 1 de junio de 1847 en Roma y celebró su primera misa católica el 5 de junio del mismo año. A partir de este momento, Newman se convierte en uno de los más famosos y aclamados

18 Richard Hurrell Froude (1803-1836) fue un sacerdote anglicano y uno de los líderes del Movimiento de Oxford. Amigo personal de Newman, influyó notablemente en sus pensamientos y posicionamientos religiosos.

19 J. H. NEWMAN, *Cartas y diarios*, Madrid, Rialp, 1996, 57-64.

conversos de Inglaterra. Su influencia y ascenso fueron notorios, y en 1889 fue nombrado cardenal por el papa León XIII.

Los últimos años de Newman transcurren en relativa calma. Oficia su última misa el 25 de diciembre de 1889, falleciendo en Birmingham al año siguiente, el 11 de agosto de 1890. En su lápida, hizo escribir el siguiente epitafio: “*Ex umbris et imaginibus in veritatem* (Pasó de las sombras y las imágenes a la Verdad)”²⁰.

La influencia del cardenal Newman fue muy grande, y marcó la vida de muchos de sus contemporáneos y de generaciones posteriores. Considerado como uno de los más grandes conversos del catolicismo, comenzó un movimiento de canonización al considerarlo ejemplo de santidad. Se instruyó causa de canonización y fue declarado venerable por el papa Juan Pablo II en 1991. Tras la comprobación de un milagro ocurrido en el arzobispado de Boston, el 19 de septiembre de 2010 fue beatificado en una ceremonia presidida por el papa Benedicto XVI.

En materia intelectual y educativa, que es lo que nos importa, John Newman fue un auténtico intelectual, participando activamente de la educación y vida educativa de Inglaterra, así como escribiendo multitud de obras de carácter filosófico, religioso, moral y pedagógico. Entre sus obras, cabe destacar las siguientes:

Apología “pro vita sua”. Historia de mis ideas religiosas.

Perder y ganar.

La fe y la razón.

Cartas y diarios.

Persuadido por la verdad.

Esperando a Cristo.

Calixta.

Sermones parroquiales.

Carta al Duque de Norfolk.

Suyo con afecto.

Acerca de la Idea de la Universidad.

El sueño de Geroncio.

Ensayos críticos e históricos.

Las armas de los santos.

Discursos sobre la fe.

20 J. MORALES, *Newman, o. c.*, 451-464.

V. EL MOVIMIENTO DE OXFORD

El papel de Newman en el Movimiento de Oxford es bastante interesante, sobre todo porque se le considera como uno de los principales actores y más destacados pensadores y artífices del movimiento.

El Movimiento de Oxford fue una asociación de pensadores británicos que pretendían que la Iglesia protestante de Inglaterra regresara a las tradiciones de la Iglesia Católica de Roma. En su mayoría, los miembros del Movimiento de Oxford eran profesores de la Universidad del mismo nombre, quienes recibieron también el nombre de tractarianos por una serie de escritos con el nombre *Tracts for the Times*. A raíz de estas publicaciones, el Movimiento de Oxford también fue conocido como *Tractarian Movement*. Fue entre 1833 y 1840 cuando se elaboraron los *tracts*, escritos mayoritariamente por John Newman. Estos tratados, noventa en total, versaban sobre la doctrina de la Iglesia Católica y la Iglesia Anglicana. Especiales son los tratados 90 y 71, que produjeron una importante oposición entre el clero anglicano.

Entre los grandes líderes del Movimiento de Oxford se encuentran el teólogo Edward Bouverie Pusey, Richard Froude, Gerard Manley Hopkins, Henry Edward Manning, John Keble, y por supuesto John Henry Newman.

Hay quien considera a Newman como el principal promotor y escritor del Movimiento de Oxford, cuya consecuencia más evidente fue su conversión al catolicismo o su influencia en muchos miembros de la Iglesia Anglicana que también se convirtieron al catolicismo, así como la trascendencia intelectual que tuvo a finales del siglo XIX²¹.

El exceso de trabajo de Newman en aquella época (finales de 1832), precipitó su salida de Inglaterra y el comienzo de un viaje por Europa que le serviría para conocer otras tierras y convencerse finalmente de la necesidad de reformar la Iglesia Anglicana. El 9 de julio de 1833, tras superar una importante enfermedad que le sobrevino en abril de ese mismo año estando en Italia, John Newman regresa a Inglaterra y escucha el sermón de John Keble sobre la apostasía nacional, momento que puede considerarse el comienzo del Movimiento Tractario.

El interés de los tractarianos no residía en las discusiones Iglesia-Estado, sino en las cuestiones internas de la Iglesia y en su renovación: querían una vuelta a los ideales católicos del siglo XVI, pero desde una perspectiva anglicana.

21 J. MORALES, *Newman, o. c.*

La implicación de Newman en el Movimiento de Oxford fue evidente. Desde una posición entusiasta, se dedicó a escribir numerosos tratados y a participar activamente en el Movimiento, asistiendo a asambleas y reuniones, así como a escribir y mantener una abundante correspondencia con muchos otros pensadores y simpatizantes.

En 1834, John Newman publica el primero volumen de los ocho que componen “Sermones parroquiales”²², una obra escrita entre 1834 y 1843, en los que resume los principios básicos de sus ideas religiosas y su relación con el Movimiento de Oxford:

“El primero era el principio del dogma. Mi batalla era contra el liberalismo; y por liberalismo entiendo el principio antidogmático y sus consecuencias (...) Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra; no puedo hacerme a la idea de otra especie de religión; la religión como mero sentimiento es para mí un sueño y una burla. Sería como haber amor filial sin la realidad de un padre, o devoción sin la realidad de un ser supremo (...) En segundo lugar, yo tenía confianza en la verdad de cierta enseñanza religiosa definida, basada sobre los cimientos del dogma, a saber: que hay una Iglesia visible, con sacramentos y ritos que son los canales de la gracia invisible (...) En cuanto al tercer punto, (...) mi opinión [negativa] sobre la Iglesia de Roma”²³.

Los escritos de John Newman fueron muy criticados, sobre todo a partir de la publicación del tratado 90, quizás el más famoso de todos que vio la luz el 27 de febrero de 1841. Tras su publicación, cuya finalidad era incidir en la cuestión de que los artículos anglicanos podían interpretarse de una manera compatible con la Iglesia Católica, provocó una fuerte reacción y oposición de los protestantes, que condenaron a Newman y lo acusaron de papista, provocando un fuerte conflicto. Uno a uno los obispos anglicanos fueron condenando a Newman, quien encajó como pudo este duro golpe.

A pesar de las dificultades, del rechazo del clero anglicano, de la oposición de muchos de sus compañeros y de la persecución intelectual y religiosa, Newman nunca se retractó de sus ideas, y se fue convenciendo poco a poco de que la verdadera Iglesia era la de Roma. Así, finalmente, Newman termina por convertirse al catolicismo, preparando terreno y anticipando otras importantes y sonadas conversiones de miembros y simpatizantes del Movimiento de Oxford.

Lo que convierte a John Henry Newman en líder del Movimiento de Oxford y en uno de los grandes reformadores de la Iglesia Anglicana fue el hecho de que no fue simplemente el “campeón de una teoría de orden eclesiás-

22 J. H. NEWMAN, *Sermones parroquiales*/I. Madrid, Encuentro, 2007.

23 J. H. NEWMAN, *Apología “pro vita sua”*, o. c.

tico, sino el maestro de una teología de la gracia”²⁴ que encontró brillantes “en su verdadera gloria dentro de la Iglesia católica romana”²⁵.

VI. FE Y RAZÓN. LA PEDAGOGÍA INTELECTUAL DE NEWMAN

La pedagogía de John Henry Newman tiene un importante carácter religioso, pero marcada por un profundo intelectualismo que le hace indagar y reflexionar sobre muchas cuestiones de vital importancia que plasmaría a lo largo de su obra, tanto en las de carácter religioso, como en las exclusivamente intelectuales.

El intelectualismo de Newman se deja sentir desde bien pronto, pues con apenas once años ya comenzaba a dar muestras de su ingenio allá en los tiempos de su estancia en el colegio de Ealing. En su implicación en el Movimiento de Oxford también encontramos muestras destacadas de su erudición. Ideas y reflexiones que, sin duda, se concretarán en la práctica educativa de la Universidad Católica de Irlanda, como veremos más adelante.

Observamos una importante reflexión intelectual en los discursos o sermones que John Newman escribía y pronunciaba y que han visto la luz bajo el título de “La fe y la razón: quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)”²⁶. En este libro observamos primeramente la intención de Newman de definir qué entiende por fe y razón, expresando sus dificultades e inseguridades, pero también dejando claro sus postulados y fundamentos:

“Sean cuales sean las distinciones y relaciones que hay entre fe y razón, el contraste que se establecería entre ellas, según el parecer común y corriente, consistiría en afirmar que la razón, antes de asentir, requiere garantías firmes, y que la fe se contenta con garantías más endebles”²⁷.

Ahora bien, este planteamiento preliminar no significa para Newman la supremacía intelectual de la razón sobre la fe, sino que se limita a indicar que tradicionalmente la fe, en materia intelectual, se ha visto relegada a un segundo plano, una segunda división en la escala de reflexión.

Y la pregunta que subyace a esta pequeña introducción al intelectualismo de Newman es qué entendía él por razón. Es cierto que la facultad de Newman de concretizar y conceptualizar es muy evidente, pero se observa en muchos

24 C. H. DAWSON, *El espíritu del Movimiento de Oxford*, Madrid, Rialp, 2000, 59.

25 *Ib.*

26 J. H. NEWMAN, *La fe y la razón: quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1993.

27 *Ib.*, 235.

casos que sus disquisiciones se prestan más a una profunda reflexión intelectual que a una presentación pedagógica, pues el nivel formal de sus discursos es significativamente alto. Por lo tanto, razón es para Newman “cualquier proceso o acto de la mente, mediante el cual, a partir del conocimiento de una cosa ésta avanza hasta conocer otra”²⁸.

El intelectualismo de Newman trata de ir más allá de una mera descripción o conceptualización de razón, e intenta relacionarla con la fe y desterrar la injusta e incierta relación disyuntiva entre ambas. En este sentido, Newman expone tres tipos de razón: la razón explícita, la razón demostrativa, y la razón profana.

Por razón explícita entiende la habilidad o pericia de la argumentación lógica, el poder de análisis y de crítica sobre las opiniones y conductas y nada hay verdadero o correcto sino lo que puede justificarse, y entonces, las doctrinas de la fe no podrían considerarse válidas si no pueden ser aprobadas por la razón:

“Es innegable, por consiguiente, que las doctrinas aceptadas por fe no tienen derecho a que se las considere verdaderas, si no pueden ser aprobadas por la razón; pero no se sigue de ello que la fe se fundamente en realidad sobre la razón dentro del espíritu creyente (...) La razón no tiene por qué ser el origen de la fe, tal como la fe existe en las personas creyente, aunque la comprueba y la verifica”²⁹.

La razón demostrativa hace referencia a la facultad de elaborar demostraciones o garantías a posteriori, es decir, que para quien investiga sobre cuestiones religiosas sus argumentos son demostrativos y la razón se basa en garantías palpables:

“En la razón influyen las pruebas directas y precisas (...) Se supone que la mente razona rigurosamente, cuando rechaza la prueba antecedente de un hecho, o sea, cuando rechaza todo lo que no sean garantías efectivas que pueden demostrarse palpablemente a su favor (...). La razón (en el sentido en que esta palabra se usa comúnmente) se basa en las garantías palpables”³⁰.

Por último, la razón profana es para Newman un abuso de la facultad de razonar, especialmente cuando trata temas religiosos sin conocer ni profundizar en la cuestión, es decir, “el razonar de las mentes profanas sobre religión, o razonamientos sobre religión basados en máximas mundanas, que son de por sí ajenas a ella”³¹.

28 *Ib.*, 47.

29 *Ib.*, 233.

30 *Ib.*, 51.

31 *Ib.*

En conclusión, la fe para Newman, en contraste con la razón, es implícita en sus actos (razón explícita), adopta el método de la verosimilitud (razón demostrativa), y parte de primeros principios religiosos (razón profana).

VII. LA IDEA DE LA UNIVERSIDAD

Será quizás la universidad uno de los lugares donde John Henry Newman se sentía más a gusto, y donde más trabajó incansablemente por la juventud y la formación intelectual y religiosa de la misma. La idea de universidad en Newman trasciende a su tiempo y a su lugar, pues se trata de una concepción de educación revolucionaria para su época que le granjeó no pocas enemistades pero que, sin duda, marcó el devenir de muchos de sus alumnos y contemporáneos y que, a día de hoy, sigue contando con el respeto y el reconocimiento de muchos.

La gestión de la Universidad Católica de Irlanda no fue fácil, y Newman tuvo que hacer frente a muchas dificultades y resistencias. Si bien al principio contó con el beneplácito de muchos obispos irlandeses, con el tiempo acabó perdiendo el favor de estos y fueron muchas las críticas que recibió.

En 1850, el arzobispo Paul Cullen y un grupo muy representativo de obispos católicos irlandeses, proponen a Newman el encargo de poner en marcha la Universidad Católica de Irlanda, que se erigiría en Dublín. Se trataba de una iniciativa católica, y significaba una gran oportunidad para la educación superior del laicado, cuestión muy importante para Newman, quien aceptó con ilusión y escribió diez discursos sobre la naturaleza y objetivo de la educación universitaria, los cuales fueron publicados como primera parte de su obra "Idea de una universidad". Newman sostenía que apartar la teología de las universidades era menoscabar la plenitud e invalidar el crédito de todo aquello que se enseñaba en ellas. Sin embargo la nueva universidad debía tener autonomía. Su objetivo (la educación liberal) no quedaba modificado por ser católica³².

La autonomía universitaria, y en concreto el papel del laicado en la misma, fue fundamental en la concepción de la Universidad Católica de Irlanda, hasta el punto de comenzar, por este motivo, las fricciones entre Newman y el arzobispo Cullen. La autonomía debía ser un hecho, y la Universidad tenía que ser gobernada sin interferencias ajenas. Así, la intención de Newman era que la Universidad fuera dirigida por el rector y un conjunto de profesores, que tendrían que ser en su mayoría laicos³³.

32 J. H. NEWMAN, *Cartas y diarios*, o. c., 7.

33 I. KERR, *John Henry Newman*, o. c., 422.

Newman entendía que la Universidad como institución académica y cultural, era el lugar ideal en el que un católico culto debía moldear su actitud hacia la ciencia y la investigación, lo que iría generando una aproximación de la ciencia y la religión. Quería, en definitiva, crear una cultura católica que pudiera oponerse con firmeza a la corriente de los libre-pensadores, y para ello la Universidad ocupaba un destacado papel.

La idea de pedagogía universitaria de Newman, la encontramos en una serie de conferencias que escribió a partir de 1851. Las conferencias de Newman, son una serie de tesis sobre los que se basan y tratan los principios básicos de su idea de universidad, incidiendo en su finalidad, orientación y naturaleza. Las conferencias fueron publicadas por primera vez en 1853 en un volumen titulado *Discourses on University Education*. La obra fundamental en la que trata su idea de universidad, quedó registrada finalmente en la obra *The Idea of a University*, obra que todavía hoy sigue suscitando debates y muestra la riqueza intelectual y pedagógica de Newman al encontrarse aún de actualidad y atrayendo la atención del mundo educativo.

Para Newman, la universidad debe ser crítica, y en su intelectualismo observamos tintes de la pedagogía protestante. No podemos olvidar que la primera formación universitaria de Newman fue en una universidad protestante, y que antes que católico fue anglicano, motivo por el cual, cuando expone y fija los principios de la universidad, sigue el dictado de su propia existencia y experiencia educativa e intelectual, utilizando conceptos ajenos al catolicismo del siglo XIX, mostrando una independencia intelectual y sin apelar a la autoridad de la Iglesia Católica para justificar sus ideas:

“aunque el tema principal de la educación universitaria se ha discutido ya en diversas ocasiones; he intentado seguir una línea de ideas más familiar a los protestantes que a los católicos, y sobre una base católica (...) ya declararé mi intención de tratarlo como una cuestión filosófica y práctica más bien que de carácter teológico, apelando al sentido común antes que a los preceptos eclesiásticos”³⁴.

Newman entiende por universidad el lugar de enseñanza de un conocimiento que debe ser universal, cuyo objeto es la educación intelectual, no concibe la universidad como investigación meramente, ni como enseñanza religiosa únicamente, sino como institución encargada de difundir y extender el conocimiento universal.

El 4 de junio de 1854, John Henry Newman, tras varios problemas y dificultades, y no sin cesiones por muchas partes, fue nombrado oficialmente rector

34 *Ib.*, 301.

de la Universidad Católica de Irlanda, en una ceremonia solemne a la que acudieron todos los obispos y arzobispos de Irlanda³⁵.

La nueva universidad se inauguró el 3 de noviembre de 1854, con muy pocos estudiantes y un grupo de profesores de reconocido prestigio y valía. Cuando Newman accede al encargo, deseaba una universidad del tipo del Instituto de Santo Tomás de Lovaina. Newman entendía la universidad como una institución conformada por especialistas de primer nivel que, en libertad de discusión, trabajaran sobre temas centrales y buscaran la solución de problemas importantes, fijaran sus posiciones y contribuyeran al engrandecimiento intelectual de la época. Creía que una universidad inspirada en este modelo ejercería una importante influencia sobre la formación de los estudiantes, generando una corriente de libertad intelectual que se expandiría a toda la sociedad al completo. En 1858, aparece una importante obra de Newman titulada “Christianity and Scientific Investigation. A Lecture Written for the School of Science, 1855”, en la que escribe:

“la universidad logra su objetivo no a través de reglas escritas, sino por sagacidad, sabiduría y paciencia; investigando profundamente cada tema y por una vigilante represión a cualquier agresión o fanatismo. Lo que un imperio es en la historia política, es una universidad en la esfera de la filosofía y la investigación. Es el más alto protector de todo conocimiento y ciencia, de hecho y principio, de indagación y descubrimiento, de experimento y especulación”³⁶.

La Universidad Católica de Irlanda significó para Newman un esfuerzo intelectual y pedagógico de gran importancia que aceptó con cierto agrado y en el que puso muchas horas de trabajo y sacrificio. Sin embargo, la creciente desconfianza del arzobispo Cullen hacia Newman, provocó muchos problemas y dificultades en el trabajo de éste, quien se vio obligado a renunciar a la Universidad en 1858³⁷.

Tal y como hemos apuntado anteriormente, las fricciones con Cullen llegaron bien pronto, principalmente por el peso que otorgó Newman a los laicos. Quería Newman que la Universidad Católica de Irlanda fuera administrada por laicos, pero iba en contra de la tradición clerical irlandesa, para quienes los laicos eran tratados como cristianos de segunda categoría. También quería Newman que todas las cátedras, excepto las de Teología, se dieran a los laicos más formados y renombrados, y no a sacerdotes no preparados; así como preparar

35 J. MORALES, *Newman*, o. c., 302.

36 J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*. Nueva York, Image Books, 1959, 414.

37 J. MORALES, *Newman*, o. c., 285-306.

una lista de miembros honorarios de la Universidad en la que se encontraban principalmente laicos³⁸.

En definitiva, pues no hay espacio para desarrollar plenamente la idea de universidad en este trabajo, Newman concibe la universidad teniendo en cuenta sus fines, los cuales describe como el mantenimiento y desarrollo de la vida cultural superior; la preparación para futuras vocaciones; la iniciación a la investigación científica; la formación humana de hombres comunes y personalidades; y la elevación del nivel cultural del pueblo. El alma de la universidad consiste en producir la unidad, la organización, el orden y la síntesis en los diferentes campos de la cultura³⁹.

Abandonada la Universidad, en 1859 funda la escuela del Oratorio, un ejemplo de escuela que gracias a su trabajo, tesón, esfuerzo y competencia elevó a unos niveles de exigencia y calidad que en nada perdía con las mejores escuelas católicas del país.

La teoría pedagógica que subyace a los textos de Newman, se resumiría en la búsqueda de la intelectualidad laica, fijando el ideal de formación universitaria en el espíritu filosófico, unido a la formación moral, profesional, social y católica. Atacó fervorosamente el formalismo, el pasivismo y la falta de disciplina, apelando a la formación filosófica, la organización, el estudio activo y el espíritu autodidacta⁴⁰.

VIII. CONCLUSIONES FINALES

John Henry Newman fue uno de los destacados personajes que se inclinaron por el movimiento de la pedagogía católica, que fue de importante trascendencia en la Europa del siglo XIX y todavía hoy podemos observar muchos de sus principios en el panorama educativo. La influencia del inglés en su patria se dejó sentir, y fueron muchos los que le siguieron, primero en el Movimiento de Oxford, después en la Universidad Católica de Dublín, y también en el Oratorio. Pero debemos tener en cuenta que su influencia traspasó las fronteras de Inglaterra y recaló en otros autores contemporáneos que siguen la misma corriente de la pedagogía católica. Personajes destacados son Spalding, Dupanloup, Mercier, y Dom Bosco, por citar solo algunos.

En España, la influencia de Newman también se deja sentir, y el movimiento de la pedagogía católica lo podemos observar en importantes figuras

38 I. KERR, *John Henry Newman*, o. c., 422.

39 J. MORENO – A. POBLADOR, *Historia de la Educación*, o. c., 388.

40 *Ib.*

como el padre Andrés Manjón con sus “Escuelas del Ave María”, Ruiz Amado, Pedro Poveda y su Institución Teresiana dedicada a la formación de maestras, o Isidro Almazán, son también otros interesantes ejemplos que bien valen por sí mismos un trabajo aparte.

Para concluir, diremos que el inglés John Henry Newman es un personaje que trasciende a su tiempo. Intelectual declarado, trabajador incansable, escritor sobresaliente, filósofo comedido y pedagogo apasionado, son algunos rasgos que podríamos indicar, sin caer en la hagiografía. Sin embargo, es justo destacar su talla intelectual, su esfuerzo y tesón y su entrega a, no sólo los fieles de su Iglesia, sino también a todos los británicos que buscaban un nuevo camino a la racionalidad filosófica y pedagógica imperante.

Sin duda, mucha influencia tuvo y sigue teniendo, como lo demuestran las palabras del papa Juan Pablo II en 2001 con motivo del bicentenario del nacimiento de Newman: “La misión particular que le encomendó Dios garantiza que John Henry Newman pertenece a todas las épocas, a todos los lugares y a todos los pueblos”⁴¹.

41 Carta de Juan Pablo II con ocasión del II centenario del nacimiento del cardenal Newman. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2001/documents/hf_jp-ii_let_20010227_john-henry-newman_sp.html. Consultado el 11 de noviembre de 2011.

LA PASIÓN ERÓTICA CONYUGAL

JOSÉ M^a MORA MONTES
C.O.F. (Cáceres)

RESUMEN

En su carta encíclica *Deus caritas est* Benedicto XVI reivindicó el valor del Eros que secularmente había sido postergado en su mal parada equiparación con el Ágape, que venía a representar la novedad y excelencia del mensaje evangélico. Este trabajo está centrado en el Eros, más que como un tipo específico de amor, como generador de atracción de los sexos, gran venero de pasiones humanas encaminadas al nobilísimo fin de forjar matrimonios. Se enjuicia el punto de encuentro del Eros con el Ágape, establecido por dicho Papa, y se describe la pasión erótica en una etapa previa al ayuntamiento carnal, para luego reflejar las emociones del coito, que son, o han de ser, paradigmáticas cuando se producen dentro del ámbito matrimonial. Finalmente se repasan las principales formas de desbordarse y destruirse el Eros conyugal.

Palabras clave: Eros. Ágape. Pasión erótica. Atracción erótica. Noviazgo. Coito conyugal. Extravíos conyugales.

ABSTRACT

In his Encyclical Letter *Deus caritas est*, Pope vindicated the value of Eros that had been ignored for centuries, badly equated with Agape, which came to represent the novelty and excellence of the Gospel message. This work is focused on Eros, rather than a specific type of love, as generator of attraction between the sexes, great springs of human passions designed to the noble aim of forging marriages. It prosecutes the meeting point of Eros with Agape, established by this Pope, and describes the erotic passion in a stage prior to the sexual act, and eventually it reflects the emotions of intercourse, which are, or have to be, paradigmatic when they occur within the marriage. Finally, the main forms of overflowing and destroying conjugal Eros are described.

Key words: Eros. Agape. Erotic passion. Erotic attraction. Courtship. Marital intercourse. Marital misconduct.

“Nada grande se ha hecho en el mundo sin una gran pasión”

FRIEDRICH HEGEL

I. INTRODUCCIÓN

De las pasiones (del latín *patior* que significa sufrir o sentir) se ha venido ocupando la filosofía, desde Aristóteles hasta nuestros días, y más recientemente la psicología; enjuiciadas unas veces como fuertes sentimientos y otras, las más, como vivos intereses, inclinaciones, tendencias o impulsos hacia alguien, tema, idea u objeto.

Referirnos a las pasiones es entrar en el ámbito de los sentimientos humanos en los que, siguiendo a Philipp Lersch (1966)¹, podemos distinguir dos grandes grupos: las *emociones*, o estados vivenciales del sentirse estimulado, y de otra parte los *estados* sentimentales, que son sentimientos permanentes o estados de humor. Así, la alegría puede ser una emoción que surge como reacción afectiva que se apaga fugazmente o es un estado de humor más o menos prolongado. En la emoción, a diferencia de los instintos y tendencias, que se dirigen a la realización de lo que aún no es, se percibe la respuesta dada a cada momento, en el encuentro con el mundo, a las interrogaciones implícitas en las tendencias. De ahí la conexión que liga las emociones con los instintos y tendencias, de tal forma que si no estuviéramos dotados de instintos y tendencias tampoco tendríamos emociones, por lo que se puede decir que cada tendencia es al mismo tiempo una emoción y al contrario.

Entra en la definición de las pasiones un doble componente: Lo que nos mueve y la emoción que se experimenta ya en ese movimiento de algo por conseguir. Según la experiencia hemos de distinguir la intensidad de una tendencia y su persistencia. Hay casos en las que aparece con una especial fuerza tanto en su elevada intensidad como por su gran persistencia. En estos casos se habla de ansia, pasión o fanatismo. Se puede hablar de ansia de goce, de venganza, de dominio, etc., en tanto el concepto de pasión se reserva para caracterizar ciertas tendencias intensas de la transitividad.

Existen distintos tipos de pasiones según el objeto al que se dirigen, y así nos encontramos la pasión por la creatividad artística o literaria, la pasión por

1 P. Lersch (1966). *La estructura de la personalidad*. Barcelona: Scientia., 180 y ss.

la ayuda humanitaria, la pasión por el conocimiento de una determinada disciplina, etc. Este trabajo está centrado en la pasión erótica o fuerza del Eros para atraer y fusionar a dos personas de distinto sexo. Otros aspectos del Eros, que también eran considerados en la antigua Grecia, en referencia a la fertilidad, o a las orgías dionisiacas, en honor a Dionysos, el dios del vino, son desatendidos.

El tema de la atracción erótica no es de menor importancia, entre otras razones por los enjundiosos problemas que plantea, merecedores de atención y estudio por parte de la filosofía, la psicología y la antropología en general. En este breve ensayo voy a reparar en primer lugar en dos cuestiones, para luego reflexionar en sus secuencias conyugales. Así pues nos preguntamos el cómo y el por qué se atraen los sexos.

II. LA PASIÓN ERÓTICA COMO ATRACCIÓN SEXUAL. SU PERVERSIÓN

Se puede definir la pasión erótica como la tendencia fuerte y mantenida que experimenta el hombre para encontrar y unirse a otro de sexo opuesto. La tendencia surge con el despertar de la sexualidad como un gran anhelo de hallar la persona indicada que satisfaga tal aspiración, y una vez producido el encuentro la tendencia persistirá embutida de vivos sentimientos para alcanzar, una y otra vez, la unión-fusión con ella. Hay por lo tanto dos aspectos en toda pasión erótica: Uno, el emocional, acaparador de la atención de la gente, de estudiosos, literatos y artistas. Otro, no menos importante o quizás más: el de su capacidad para atraer a los sexos y configurar matrimonios. En este segundo aspecto me centraré en el presente trabajo.

La atracción entre los sexos constituye el fenómeno central y definitorio de la sexualidad humana. La atracción es intensa y pide la unión-fusión de los cuerpos; esto es: la penetración de un cuerpo humano en otro de sexo distinto. Para tal fin hay unas zonas corporales en el hombre y en la mujer, (los genitales externos), que han de excitarse previamente para cumplir tal función. En definitiva, toda la sexualidad humana queda reducida básicamente a dos vivencias: Atracción sexual y excitación genital.

Precisamente porque desde la atracción se llega a la genitalidad placentera cabe la posibilidad, en la que desgraciadamente con frecuencia el hombre cae, de pervertir la sexualidad. Me explico: La unión de los cuerpos es placentera, la emisión de sustancias orgánicas en el orgasmo, muy placentera. Indudablemente la atracción que tiende a la unión, en tanto es tendencia que se consume, como toda realización humana, no puede dejar de ser satisfactoria. La voluptuosidad de la unión física va implícita en la atracción. Quiere ello decir que la atracción ya lleva en sí el germen de este específico placer. Luego, en el

orgasmo, con la excitación previa de los genitales y su culminación provoca un placer distinto, como el estallido final, estruendo máximo que señala el final de una función que concluye. Es el momento de la emisión del semen que da una nueva vida.

Dos rasgos caracterizan al placer orgásmico-genital: Es intenso y es efímero. Nos detenemos en su análisis. Toda sensación intensa percibida por el hombre, especialmente aquellas que tienen lugar en el ámbito corporal, es una llamada de atención sobre algo importante que no puede descuidar. Ocurre así, por ejemplo ante el dolor percibido en el pecho, como *losa que aplasta*, en los casos de infarto de miocardio, o en el fuerte dolor de abdomen (síndrome de *abdomen agudo*) que puede deberse a una perforación gástrica que exige una intervención quirúrgica rápida para salvar la vida. En equivalencia con estos ejemplos, también el intenso placer genital indica algo importante para la persona, que no es otra cosa que la posibilidad de generar una nueva vida.

El placer al que nos referimos también tiene la característica de ser efímero, sumamente fugaz. Cuando alcanza su máxima intensidad se desvanece. Como el globo que se insufla de aire y cuando parece que está suficientemente hinchado explota y queda en nada. Por su brevedad no sirve, o debe servir, al hombre como tal placer. Los placeres han de buscarse en todo aquello que por ser delicioso tenga capacidad por su fijeza y estabilidad para el goce, el regodeo, la complacencia; pensemos en el sentimiento estético ante un hermoso paisaje, o en el más prosaico placer de degustar unas exquisitas viandas.

Sin embargo, el ser humano seducido por el placer genital intenta aprehenderlo y recurre a él en cualquier momento. Nos encontramos ante el error más grande que el hombre ha cometido a través de los tiempos y que sigue cometiendo en el momento actual en relación con la sexualidad: Considerarla como una fuente de placer. Para incrementar el placer genital inventa absurdos artilugios que hagan más perceptible el contacto pene-vagina; estudia fórmulas con la ilusión de detener el tiempo y que el orgasmo se eternice. Pero sobre todo, el error más frecuente y terrible de todos es considerar el placer genital como un fin en sí mismo. Con esa idea, en la relación hombre-mujer busca el atajo y prescinde de todos los pasos previos, empezando por el atractivo sexual. Y si éste no depara suficiente placer buscará otras formas extracoitales de relación. Explorará, en definitiva, y fijará su atención en todos aquellos estímulos, sean los que sean (personas, animales o cosas), que le exciten genitalmente y le provoquen el orgasmo. Iniciará una conducta errática que a nada positivo le va a conducir. El extravío está servido, así como sus nefastas consecuencias, porque siempre que se busca el placer genital como un fin en sí mismo, se tiende a pervertir la sexualidad. Si consideramos la perversión en su sentido clásico: sea perversión de fin, cuando el acto copulatorio es sustituido por otro diferente;

sea perversión de objeto, si la persona de diferente sexo es sustituida por otro objeto inanimado o viviente.

En definitiva, se podría cuestionar que *la atracción* constituya el principio básico de la sexualidad humana, habida cuenta de la frecuencia de actos sexuales realizados por puro placer voluptuoso-genital, sin estar del todo claro, o al menos suficientemente manifiesto, el atractivo sexual. Pero la existencia de actos sexuales humanos muy cercanos a la simple biología zoológica, no justifica construir el edificio de la sexualidad humana en base a sus formas degradadas, sino atendiendo a sus manifestaciones más excelsas y acabadas, y en tal sentido la sexualidad ha de entenderse a partir de esa atracción que aparece entre un hombre y una mujer como uno de los mejores sentimientos de la naturaleza humana, de cuya excelencia nadie podrá dudar.

III. ¿POR QUÉ SE ATRAEN LOS SEXOS?

1. EXPLICACIONES AL PROBLEMA

1.1. El instinto. Teorías evolucionistas

Las respuestas a la pregunta planteada van a ser muy variadas, pues habrá psicólogos que juzgarán el cuerpo masculino atractivo para la mujer en tanto indica fuerza física y agilidad de movimientos; y de igual forma al hombre le ha de gustar un cuerpo femenino por ser apto para la reproducción y crianza, de acuerdo con una teoría evolucionista, de perpetuación de las especies. En definitiva, sería el instinto lo que prevalecería en dicha hipótesis para comprender el hecho innegable del atractivo sexual. Hay por lo tanto, según esta teoría, un origen teleológico en la atracción de los sexos. Sin embargo, como ocurre en toda actividad humana, a diferencia del animal, el hombre es plenamente consciente de esa atracción y libre para abandonarse a ella o contenerse. Por eso no es propio hablar de instintos sino de vivencias y de pulsiones. Así ocurre en el hambre, la sed, la necesidad de conservación de la vida, en el deseo de poder, de superación, de saber, etc. Tales vivencias se pueden presentar como necesidades, que empujan a su satisfacción, (Lersch², 1966).

1.2. Complementariedad de los sexos

Con facilidad uno se inclina a pensar que los estímulos de la atracción sexual están íntimamente relacionados con la complementariedad de los sexos,

2 *Ib.*, 99.

según se observa en los caracteres sexuales primarios y secundarios de los respectivos cuerpos del hombre y de la mujer. Jacques Ferrand (1610)³ alude al mito referido en el *Symposio* de Platón, (XIV-XV), concretamente en el discurso de Aristófanes, sobre el origen primigenio hermafrodita del hombre, que está en la base de esta idea de la complementariedad. En esta obra se menciona a un ser especial, andrógino, que reunía en su cuerpo los caracteres sexuales masculinos y femeninos. Aquellos seres humanos tenían formas redondeadas: la espalda y los costados colocados en círculo; contaban con cuatro brazos, cuatro piernas, dos rostros y una sola cabeza. Tales cuerpos resultaban muy vigorosos y concibieron la idea de combatir a los dioses. Según refiere el mito, estos seres intentaron invadir el Monte Olimpo, lugar donde viven los dioses, y Zeus, al percatarse de esto, les lanzó un rayo, quedando éstos divididos. Desde entonces, se dice que el hombre y la mujer andan por la vida buscando su otra mitad (su “*media naranja*”). El mito explicaría la homosexualidad y la heterosexualidad, pues habría andróginos primigenios compuestos por hombre y mujer, otros por dos hombres, y un tercer tipo integrado por dos mujeres. Cada uno de nosotros, diría Platón, “*no es más que una mitad de ser humano, que ha sido separada de su todo como se divide una hoja en dos*”. Este mito, según Ferrand, tuvo su origen en un viaje que Platón hizo a Egipto donde leyó algunos de los libros de Moisés, como el Génesis, e hizo una interpretación muy personal de estas lecturas, que sería más o menos como sigue: En un principio, nuestro primer padre Adán fue creado macho y hembra, pero al cabo de un tiempo Dios separó la parte femenina del cuerpo de Adán, por miedo a que se quedara solo en el mundo. De esta forma, Platón quiso mostrarnos la fuerza del amor, como el agente restaurador y reconciliador de dos seres que en un principio eran uno y más tarde fueron divididos en hombre y mujer. Esta versión, al parecer y en un principio, tuvo una buena acogida por parte de los rabinos y los doctores versados en lengua hebrea.

Juan Pablo II en su “*Carta a las mujeres*”, (1995)⁴ expresó la idea de la complementariedad del hombre con la mujer, basándose en el Génesis, sin mención alguna a la homosexualidad, porque no había lugar para ello, pero hizo bien al insistir en el concepto de “*ayuda recíproca*”, y además consideró al ser humano no solo como un cuerpo, tal y como se narra en el mito del andrógino primigenio, sino en su totalidad psico-física:

Se dice además que el ser humano, desde el principio, es creado como «varón y mujer» (Gn 1, 27). La Escritura misma da la interpretación de este dato: el hom-

3 J. Ferrand (1610). “*Melancolía erótica*”. Edición de 1996. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 52-53.

4 Juan Pablo II (1995). *Carta a las mujeres*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, punto 7.

bre, aun encontrándose rodeado de las innumerables criaturas del mundo visible, ve que *está solo* (cf. Gn 2, 20). Dios interviene para hacerlo salir de tal situación de soledad: « *No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada* » (Gn 2, 18). En la creación de la mujer está inscrito, pues, desde el inicio *el principio de la ayuda*: ayuda –mírese bien– no unilateral, sino *recíproca*. La mujer es el complemento del hombre, como el hombre es el complemento de la mujer: mujer y hombre son entre sí *complementarios*. La femineidad realiza lo «humano» tanto como la masculinidad, pero con una modulación diversa y complementaria”.

De igual forma Juan Pablo II⁵, (1996), descubre el significado “esponsalicio” del cuerpo humano, al observar de qué forma el cuerpo del hombre y de la mujer están configurados por el Creador para poder fusionarse en actos de amor:

“El cuerpo humano, con su sexo y con su masculinidad y feminidad, visto en el misterio mismo de la creación, es no solo fuente de fecundidad y de procreación, como en todo el orden natural, sino que incluye desde el «principio» el atributo «esponsalicio», es decir la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y –mediante este don- realiza el sentido mismo de su ser y existir”.

1.3. Una explicación desde la unidad en la dualidad cuerpo-alma

Es una realidad evidente que los atributos meramente corporales, propios del hombre y de la mujer, tienen una complementariedad y un significado “esponsalicio”, que nadie podrá negar, pero, ¿ello es suficiente para explicar la atracción de los sexos? En mi opinión no, porque la atracción es selectiva, y el simple hecho de tener distinto sexo no significa que exista atracción erótica entre dos personas, tal y como la experiencia nos lo muestra en múltiples ocasiones. Por otra parte, sería un error pensar en el cuerpo como algo independiente del espíritu que le anima. Si el cuerpo femenino gusta al hombre y viceversa es mucho más que por sí mismo; es por lo que se trasluce a través de él: Un espíritu igualmente sexuado, en lógica armonía con el cuerpo. La descripción hecha por distintos autores de los principales rasgos definitorios de la masculinidad y de la feminidad, no descubre el misterio de la atracción intersexual, pero nos permite aventurar algunas hipótesis y discurrir por diversos cauces.

Desde la antigüedad clásica se ha considerado al individuo como un ser que se ha sentido incompleto en su sexo masculino o femenino, y con necesidades, que surgen en la profundidad de su ser, derivadas de este sentimiento.

5 Juan Pablo II (1996). *Varón y mujer. Teología del cuerpo*. Madrid: Palabra, 107.

Las necesidades que así surgen han de ser por fuerza distintas según se trate del hombre o de la mujer. Si esto es así, la atracción radicarán en la posibilidad de encontrar un “tú”; no cualquier “tú”, sino un “tú” concreto, con capacidad para satisfacerlas. De esta forma, ahora sí, se podrá explicar por qué no hay atracción entre dos personas del mismo sexo, y sí la hay cuando son del sexo contrario, pero con una clara selectividad

Hay necesidades propias de un sexo que selectivamente el sexo contrario está, por lo general, preparado para satisfacerlas. Esto es muy definitorio de los estímulos de atracción sexual: Una cualidad que abunda en uno de los dos sexos que tiene la virtud de encajar en un “yo” de sexo contrario, especialmente necesitado de ella. Cuando un “yo” posee una cualidad, y ésta es observada en un “tú”, la atracción erótica no tiene por qué aparecer, sino, a lo sumo, surgirá la simple admiración. Un médico que valora profesionalmente a otro colega puede sentir admiración por él, pero la valoración vital que hace de su presencia nada tiene que ver con el juicio que hará el enfermo, profano en medicina, necesitado de su asistencia. En consecuencia, para que surja un valor como atractivo sexual es preciso: Una necesidad por carencia de una determinada cualidad en uno de los dos sexos, y una sobreabundancia de tal cualidad en el sexo opuesto.

Se capta sin mayores trabas que en la atracción intersexual se de una manifestación selectividad. *No todas las personas del sexo contrario atraen por igual.* Atraen especialmente aquellas que sobresalen por unos valores sexuados concretos que se corresponden con unas necesidades sexuadas concretas.

La vocación clara e indeclinable de la mujer a la maternidad va acompañada de la “necesidad” de protección y ayuda para la subsistencia. Ella intuye qué hombre está capacitado vitalmente para ofrecérsela y de ahí surgirá su atracción sexuada. Por eso muchas mujeres a la hora de describir al hombre con el que se casarían, empleen los calificativos de resolutivo, seguro de sí, protector, fuerte, decidido, emprendedor, etc. Esta descripción de lo masculino, exenta de cualquier componente excitatorio genital, puede resultar convencional o insuficiente, sin embargo, define en gran medida el atractivo que cualquier mujer ha de encontrar en un hombre.

Mujeres “necesitadas” de dependencia aceptarán a hombres muy asertivos y poco dependientes, “cualidades” más frecuentes en la personalidad masculina. Si se trata de una mujer especialmente pasiva, entonces, la presencia de un hombre con propensión a la actividad, despertará en ella una atracción especialmente marcada. Cualquier hombre, si no está ayuno del más elemental conocimiento de psicología, sabe bien de la “necesidad” de la mujer de sentirse aceptada y aprobada, y en eso se las ha de arreglar, para complacerla y llegar a cultivar su connatural coquetería.

El hombre, en cambio se siente “necesitado” de la *sensibilidad femenina*, que, consciente o inconscientemente, la capta en la mujer y encuentra en ella y por ella suma complacencia, y más aún se sentirá gratificado si, poco espontáneo (“necesitado”) para la expresión verbal, se enfrenta a mujeres especialmente dotadas en su natural verbosidad. Además, el hombre tiene motivos sobrados para sentirse atraído por la mujer por el interés que ella pone en la presentación de las cosas; un especial sentido estético, del que él suele carecer, ante lo más insignificante; la forma “*detallista*” y el esmero con el que cuida el aspecto externo de cualquier asunto, como algo de importancia primordial.

Valgan los anteriores ejemplos para explicar los motivos de la atracción de los sexos basados en la masculinidad y la feminidad. Pero, no solo el psiquismo sexuado resulta atractivo sino también los cuerpos lo son, en tanto portadores de un mensaje cifrado. Al enfrentarnos a este tema hemos de recordar la unidad psico-física del hombre, y que entre su cuerpo y su psiquismo ha de darse una singular armonía, por ser los dos constituyentes de esa totalidad que es el ser humano y que el psiquiatra alemán E. Kretschmer⁶ (1967) supo ejemplarmente relacionar.

De esta íntima relación cuerpo-psiquis, expuesta por mí en un trabajo anterior⁷ (2011), me limitaré tan solo a exponer algún ejemplo. Así, 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, ¿no hablan también de la personalidad de la mujer? Son expresivos de una actitud pasiva frente al hombre. Ella, pasiva y receptiva, acepta ser foco de atención de la mirada del hombre. De una mirada cargada de complacencia y erotismo, de un hombre que se siente activo, dinámico y dominador. Las formas gráciles y delicadas del cuerpo femenino y su especial blandura, se corresponden con un psiquismo que se expresa con suavidad, parsimonia, sin aristas, con afecto, preocupado por la estética y armonía de cualquier cosa. Pues bien, esta mujer portadora de tal cuerpo, expresivo de un espíritu femenino, encuentra encantador al hombre cuyo físico, modales y psicología, están marcados por el signo de una cierta brusquedad, aspereza, sequedad, que no son sino tapaderas del brío y vigor de su ser. El ánimo sereno femenino es bálsamo para el hombre y su empuje, vehemencia y vitalidad deslumbran y fascinan a la mujer, que despierta así de su contemplativa premiosidad.

Con estos y otros muchos ejemplos quiero decir que la persona en cuanto ser sexuado tiene una personalidad diferenciada, que se refleja en el psiquismo

6 E. Kretschmer (4ª edic. 1967). *Constitución y carácter*. Barcelona: Labor.

7 J. Mª Mora (2011), Masculinidad, feminidad, hoy. *Cauriensia*, VI, 305-331.

y en el cuerpo, caracterizada por unas carencias en ciertos aspectos y una sobreabundancia en otros, y estas insuficiencias y excesos encajan, compenetrándose en mayor o en menor grado, con aquellos otros rasgos del sexo opuesto, de forma similar a como una llave lo hace en su propia cerradura. De todo lo cual se deriva el atractivo sexual y la complacencia (placer deleitoso puro) que se da de una persona hacia otra de sexo contrario, bien sea por simple contemplación, bien por medio del trato social.

IV. UN PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE EL EROS Y EL ÁGAPE

1. EL ACIERTO DE BENEDICTO XVI

En su carta encíclica *Deus caritas est*⁸, el actual papa observó las claras diferencias que se dan entre el amor erótico y el amor agápico. Unas diferencias que se hicieron muy evidentes con la llegada del cristianismo y que St^o Tomás delimitó con claridad bajo los conceptos de *Amor concupiscente* y *Amor benevolente*. Y de esta forma, como dos formas de amor se han venido considerando hasta el momento presente, dando siempre una mayor relevancia, como perteneciente a un orden superior al amor benevolente, vinculado con la ascesis espiritual, que al *amor concupiscente*, que se ha relacionado, con toda injusticia, con el cuerpo y las bajas pasiones.

Por eso Benedicto XVI en dicha encíclica se lamentaba con esta pregunta: “Pero, ¿es realmente así? El cristianismo, ¿ha destruido verdaderamente el eros?” Reconocía que los excesos eróticos de los propios griegos, como los ritos de culto a la fertilidad, entre los que se encontraba la “prostitución sagrada”, hicieron que se rechazara toda actividad erótica en una abusiva generalización, cuando lo que realmente procedía era purificar al Eros y disciplinarlo.

“Esto, –afirma, en dicha Encíclica- no es rechazar el eros, ni «envenenarlo», sino sanarlo para que alcance su verdadera grandeza. Esto depende ante todo de la constitución del ser humano, que está compuesto de cuerpo y alma. El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del eros puede considerarse superado cuando se logra esta unificación. Si el hombre pretendiera ser solo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza”.

8 Benedicto XVI (2005). *Deus caritas est*. *Semanario Alfa y Omega*, 483-1-2006. 1^a Parte. Punto 4.

Benedicto XVI⁹, además de reivindicar la excelencia del Eros, señala un punto de encuentro entre Eros y Ágape que se produce en el “acercamiento” con el otro, que olvidado de su egoísmo pasa como experiencia amorosa altruista a ocuparse y preocuparse de él. “Ya no se busca a sí mismo –dirá– sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún lo busca”.

2. DOS AMORES MUY DISTINTOS

En su Encíclica, el Papa nos viene a decir que el amor erótico, con respecto al amado, es similar al amor agápico. Me parece necesario recapacitar sobre todo lo anterior dada su importancia. Se trata de dos amores esencialmente distintos, y si es verdad que se produce “un punto de encuentro” entre el Eros y el Ágape, tal “encuentro” tan solo se puede considerar como una posibilidad de superposición de ambos tipos de amores. Y en este sentido el “encuentro” entre Eros y Ágape no necesariamente se va a producir, (menos aún es estos tiempos) y la ausencia del segundo no es óbice para la persistencia del primero. Sin embargo la convergencia de ambos es muy importante, pues si no fuera por la existencia de ese amor desinteresado, con olvido de sí, cada “acercamiento” hombre-mujer sería mera transitoriedad; algo estéril y baldío, tal y como se observa hoy en día en tantas parejas que permanecen unidas “mientras se sienten muy enamoradas”. Por el contrario, gracias a la fuerza del amor agápico tanto el hombre como la mujer deciden dejar a su padre y a su madre para unirse en matrimonio “para siempre”, “pase lo que pase y ocurra lo que ocurra”, vivir compartiendo la vida, dando y recibiendo amor. Y no solo eso, aceptan la llegada de los hijos como una bendición de Dios, con la disposición generosa de criarlos y educarlos sin reparar en la responsabilidad que se contrae y en todas las renunciaciones que eso conlleva. No obstante, algunos psicólogos han tratado de minimizar la fuerza del amor como motor para el matrimonio aduciendo otras motivaciones que conducen a él. En tal sentido Carlos Yela¹⁰ (2000), señala que, entre los motivos aducidos para iniciar una relación amorosa estable destacan: La necesidad de compartir la vida, el deseo de tener hijos y constituir una familia, la búsqueda de un sentido a la vida, la búsqueda de estabilidad, y el temor a la soledad.

El Eros ¿qué papel juega en la vida conyugal? El Eros hay que entenderlo de varias maneras. Con anterioridad me he referido a él como responsable de la atracción sexual. Ahora, como representante de un tipo de amor. Un amor

9 *Ib.*. 1ª Parte. Punto 5.

10 C. Yela (2000), *El amor desde la Psicología Social*. Madrid: Pirámide, 218-224.

peculiar, en el que predomina el sentimiento cálido despertado ante la presencia de ese “tú” maravilloso portador de tantas excelencias, dada su naturaleza sexuada, que viene a llenar nuestra incompletud primigenia, de la que hablaba Platón. Pero al fin y al cabo un sentimiento que queda remansado en el yo, y si trasciende y procura el bien del otro, es por lo mucho que representa para el propio yo. Es además un amor exigente, que amenaza con extinguirse, ante la caducidad de esa esplendidez que en un momento determinado encandiló y llenó de felicidad.

Por todo ello, aceptado el Ágape como amor desinteresado y altruista, (*amor oblativo*), que mueve a la acción benefactora, la contraposición con el amor erótico (*amor posesivo*), es manifiesta. El Ágape supone una capacidad especial de la persona para amar, no a un ser determinado, sino a toda persona por el simple hecho de serlo; y esta capacidad surge del núcleo espiritual del hombre como algo que le determina y configura en la totalidad de su ser. El Ágape supone dar, incluso darse, a los demás sin esperar nada a cambio; por un sentimiento, no apasionado, sino tierno y compasivo, que invita a las buenas acciones. En el Eros, muy al contrario, el sentimiento es vivo, pero limitado a un tú, a quien se quiere asimilar constituyéndolo parte del propio yo. En modo alguno supone un corazón tierno y bondadoso, aunque no lo excluya, dispuesto al acto benevolente con cualquier otro que no sea el objeto del amor.

Tan distintos son el Eros y el Ágape que sin mayor dificultad es posible encontrar entre el primero y la Filia (cariño) muchas más similitudes que entre aquellos dos. Ambos sentimientos (Eros y Filia) están proyectados sobre personas próximas, a las que se les quiere y se procura su bien. La filia o cariño es un sentimiento de afecto que surge hacia alguien, provocado por la amistad, el trato asiduo, el desarrollo de una especial intimidad o la simple convivencia. Incluye sentimientos variados, próximos entre sí como el apego, aprecio, gratitud, etc. Este sentimiento supone la existencia de experiencias previas propias del trato humano, tales como la simpatía, el atractivo, lo estimulante, acogedor, agradable, y otras sensaciones de signo igualmente positivo. El cariño como sentimiento que media entre marido y mujer facilita enormemente la convivencia. No basta que exista atracción sexual entre los esposos, ni la mera voluntad de cuidarse mutuamente. Para que la relación funcione, para que esa entrega y donación personal al otro no quede como simple intención, es imprescindible la existencia de ese factor facilitador que es el cariño. Un sentimiento de afecto que debe surgir entre los esposos del trato cuidadoso e incluso detallista, del uno para con el otro, prodigando todo lo que agrada y evitando lo que desagrada.

3. EL EROS COMO ATRACCIÓN DE LOS SEXOS

El valor del Eros no puede estribar, por consiguiente en su dimensión amorosa; hay en él una segunda dimensión que supera con creces a la primera: En el eros más importante que el amor-sentimiento es su capacidad para atraer mutuamente al hombre y a la mujer, como una tendencia que busca con fuerza, (es lícito hablar de pasión) la unión-fusión de dos personas de distinto sexo.

Los diccionarios españoles en sus definiciones del amor erótico han sabido muy bien amalgamar su doble vertiente de sentimiento y de atracción de los sexos. He aquí algunos ejemplos:

El Diccionario de la Real Academia Española (1984) ofrece esta definición del amor, (del amor erótico hay que entender): “Afecto por el cual busca el ánimo, el bien verdadero o imaginado, y apetece gozarlo”. En una segunda definición este mismo diccionario testifica: “Pasión que atrae un sexo hacia otro”.

El Diccionario Ideológico de la Lengua Española (Casares, 1942) presenta también varias definiciones del amor y en la primera de ellas, señala: “Sentimiento afectivo que nos mueve a buscar lo que consideramos bueno para poseerlo o gozarlo”, en total consonancia, como pueden observar, con las definiciones mencionadas del DRAE.

En estas definiciones queda patente el amor erótico como una tendencia, que es pasión, la *búsqueda* del otro, y no precisamente para retribuirle con cualquier bien, sino *para poseerlo o gozarlo*.

V. LA PASIÓN ERÓTICA PRE-NUPCIAL

1. ESTILOS DE EMPAREJAMIENTO

Es tanta la importancia del Eros, que sin él no habría posibilidad de uniones matrimoniales. Como consecuencia de la atracción erótica, desde que el hombre existe sobre la tierra, una serie de fenómenos sociales han tenido lugar a lo largo de toda la historia, tal como la aparición del matrimonio, de la familia y la procreación de los hijos. Se trata de instituciones sociales de carácter universal que los distintos pueblos de la tierra han adoptado con diversas modalidades; pero en todas estas agrupaciones, surgidas de la atracción sexual, se observa una especie de patrón común o modelo al que tienden todas ellas y del que están más o menos próximas: la unión estable de un hombre y una mujer unidos por el amor, (ágape y eros), que procrean, y con los hijos constituyen familias, en las que el padre y la madre, cada uno de forma distinta, ejercen la potestad sobre ellos.

1.1. *Los arreglos paternos*

En el transcurrir del tiempo el emparejamiento se ha producido por muy diversos procedimientos, y aún hoy es posible recordar cómo en diversos lugares de nuestra civilización occidental eran los padres quienes decidían con quien había de casar a los hijos. Costumbres seculares de las que hay innumerables testimonios, muchos de ellos literarios que dan fe de las mismas. A veces, ya desde la infancia el niño o la niña sabía quien era la persona elegida para, llegado el momento, unirse en matrimonio. Otras veces, la decisión era tomada por una tercera persona (el casamentero) con la aprobación de cada una de las familias de los futuros contrayentes, y de éstos mismos, por supuesto. El hecho cierto es que desde el momento de saber quien era la persona elegida y el momento de la boda, los novios vivían un tiempo de ilusionada espera y de pasión refrenada en espera del momento de consumir el matrimonio.

1.2. *El enamoramiento*

Muy distinto al convenio paterno para casar a los hijos es el fenómeno del enamoramiento al que se le ha prestado no pocos estudios, muchos de ellos desde una perspectiva sociológica y psicológica, con fría y desapasionada objetividad. Ello ha permitido penetrar en las entrañas de sus estructuras psíquicas y apreciar con serena frialdad sus inconvenientes.

En el enamoramiento la persona se encuentra dominada por vivos sentimientos de contenido erótico, de tal fuerza que, compulsivamente, su mente no piensa en otra cosa que no sea toda referencia a la persona amada, de la cual se ha forjado una imagen no real, sino idealizada, y en consecuencia, cuando se da la correspondencia, tanto él como ella viven en la mayor felicidad, por ese *encuentro*, que sin duda es lo mejor que les ha podido pasar en la vida y que por nada del mundo estarían dispuestos a renunciar.

El amor de quienes caen en el enamoramiento, va más lejos del puro sentimiento erótico basado en los atractivos sexuales del ser humano, pues aman a un ser irreal, forjado en su mente, y de esta forma, nada puede extrañar que estén dispuestos a dar la propia vida por él, o incluso cometer crímenes y demás actos horrendos si fuera preciso. Desde la simple observación queda en evidencia los trastornos del pensamiento que muchas personalidades, sin ser psicólogos de oficio han sabido descubrir. Así por ejemplo Stendhal¹¹, escritor francés de la época del romanticismo (1783–1842), en su obra “*De l’amour*”, (1822), hace un interesantísimo estudio del enamoramiento, que resiste con todo merecimiento el paso del tiempo.

11 Stendhal (1973). *Del amor*. Madrid: Alianza Editorial.

2. EL “RECORRIDO” SEXUAL

La pasión erótica es desbordante fuente de energía por la que el hombre y la mujer sueñan con unir sus vidas. El Ágape añade la voluntad de hacerlo en un afán de dar y recibir cuidados, atenciones, comprensión, entendimiento, etc., constituyendo de esta manera un verdadero amor altruista, que no se podría entender si no es “en exclusividad y para siempre”.

La relación interpersonal que se establece entre un hombre y una mujer a partir de una simple atracción sexuada puede ser muy diversa, según las circunstancias y los objetivos que sus protagonistas se fijen por libre decisión. Una deriva de esta atracción puede ser, entre otras, un propósito serio de mantener dicha relación y alcanzar la vida conyugal. Los distintos pasos que va a seguir una pareja sin experiencias sexuales previas, que ha experimentado una mutua atracción sexual, hasta llegar a una realización sexual plena o coito, es lo que denomino “el recorrido” sexual. Repito una vez más que el campo de la sexualidad es amplísimo y corremos el riesgo de perdernos en él si tratamos de referirnos a la gran variedad de experiencias y conductas que tienen lugar, según los individuos y las etapas de la vida. Sin embargo algunas experiencias sexuales merecen ser descritas por ser punto de referencia para profundizar en este laberíntico entramado. Por eso a modo de esquema describo las siguientes etapas que una pareja va a seguir:

2.1. Primer paso: En el deleite erótico

En la pareja virgen, pensemos en unos novios, o simplemente en una pareja cuyos miembros se han conocido, muy pronto han simpatizado y experimentan una simple y mutua atracción sexual. Con anterioridad a cualquier tipo de excitación genital se da una experiencia de tonalidad agradable, ante la presencia real o imaginada del otro, que aún no podemos llamar placer, y que por eso he preferido usar el término “gustar” o “deleite erótico”. En tal experiencia está comprendido ese “otro” en su totalidad psico-física-espiritual. Es una atracción, que invita, bien, a un deleite de la vista o del oído, bien, a un contacto físico de los cuerpos, (cogerse la mano, abrazarse,...) En esta pareja es posible también la existencia de un cariño mutuo que invita a ser expresado corporalmente. Pensemos que esta pareja disfruta estando juntos porque se gustan y hasta se quieren y la expresión del cariño se mantiene en unos niveles tan bajos que no provoca ningún tipo de excitación psíquica genital.

2.2. Segundo paso: En el deleite voluptuoso

Cuando el contacto corporal u otros estímulos en la comunicación interpersonal se producen, entonces es cuando la simple atracción surge ya mezclada

con una sensación placentera inicialmente leve, pero que ya corresponde a lo concupiscente o voluptuoso, e incluso acompañada de una excitación genital, aunque en principio pueda ser mínima y apenas perceptible. Se busca una mayor intimidad y “el gustar” primigenio se mantiene y se acrecienta, porque todos los estímulos de la atracción, ahora se perciben confirmados y con mayor intensidad. La tendencia común es la de avanzar desde la periferia hacia la intimidad. Las caricias, los besos y los tocamientos tienen lugar principalmente por iniciativa del varón, pero no exclusivamente. También la mujer, aunque más pasiva que el hombre, participa en este proceso de estimulación-excitación creciente, que en esta fase está dominada por el placer voluptuoso. El pudor, actuando a modo de severo censor, constituye siempre un serio obstáculo que frena la progresión del proceso iniciado. La satisfacción y el placer alcanzado pueden resultar “suficientes”, en esta primera andadura y la pareja puede dar por finalizada esta primera experiencia, con ánimo casi seguro de repetirla en una próxima ocasión, dado lo muy satisfactoria que ha resultado.

2.3. Tercer paso: En la excitación genital voluptuosa

La percepción parcial de la intimidad del otro, sea por la vista, el tacto o incluso el olfato, actúa como factor cooperador excitante de la genitalidad en una situación de aceptación del atractivo erótico. Pero, no solo el descubrimiento de la intimidad actúa como estímulo genital, se producen, igual en el cuerpo del hombre como en el de la mujer cambios que acrecientan la excitación, toda vez que de alguna forma son percibidos por el compañero. El término “gustar” ya no sirve para expresar esas sensaciones que, al alcanzar un mayor nivel, resultan sumamente agradables y el vocablo “placer” viene justamente a sustituirle. Es un verdadero placer, y por ser importante quiero insistir en ello, que engloba en sí una suma de cosas estrechamente entremezcladas: El disfrute por alcanzar la intimidad corporal, o parte de esa intimidad, cierto grado de excitación genital, y el “gustar” por lo que se percibe del otro, que ya es francamente placentero. El pudor va cediendo por la fuerza de un placer que exige más y más, incrementándose paso a paso.

El referido “recorrido” desde la periferia de los cuerpos hasta la parte más íntima, que es la genital, puede durar todo el tiempo que sus protagonistas quieran: desde tan solo unos momentos hasta toda una eternidad. Quiero decir, que en este “recorrido” se dan aplazamientos, a modo de trayectos, en las que una y otra vez se empieza de cero. Todo depende de la voluntad de los protagonistas y del control que impongan a sus tendencias para llegar al coito de una forma inmediata o diferida.

2.4. Cuarto paso: En la pura excitación genital hasta el orgasmo

En esta etapa la excitación genital es tan intensa que todas las demás sensaciones quedan anuladas. Incluso el sentimiento de “unión íntima” o “fusión” experimentado por unos instantes desaparece por una necesidad imperiosa, fisiológica, podría decirse, de llegar a un punto final de resolución de toda la tensión acumulada. Con la emisión del semen, en el hombre, y de fluidos periuretrales y cervicales en la mujer, el proceso, como “recorrido”, ha terminado.

VI. LA CONSUMACIÓN DE LA PASIÓN ERÓTICA: LA CÓPULA HOMBRE-MUJER, EN EL MARCO DEL MATRIMONIO

1. LAS EMOCIONES QUE LE SON PROPIAS

Para entender bien la excelencia del acto sexual, que solo alcanza su plenitud en el ámbito conyugal, voy a exponer las tendencias o necesidades que se satisfacen en el mismo y las emociones experimentadas en todos aquellos casos donde la unión del hombre con la mujer tiene una estructura matrimonial, que es y ha sido prototípica a todo lo largo de la historia de la humanidad. Esta estructura matrimonial significa que además de los elementos descritos hasta ahora, la pareja está unida por el amor. Por un amor altruista, de donación, de querer el bien del otro, tal y como Aristóteles lo definió y el cristianismo lo reconoció desde sus comienzos

Fuera de este marco, la realización sexual es más o menos satisfactoria y perfecta según las diversas circunstancias existenciales y relacionales de sus protagonistas. De ninguna forma se vive por igual una relación coital conyugal, que otra prematrimonial, o por simple amistad, o incluso entre desconocidos. Por otra parte, las diferencias fenomenológicas vivenciadas por los dos sexos son importantes, pero no en sus aspecto cualitativo, sino más bien cuantitativo. Es decir, la importancia de estas necesidades y su intensidad son diferentes según se trate de un hombre o de una mujer.

a. *Apetencias sensoriales y voluptuosas*

Estas apetencias son una síntesis de atracción, deleite erótico, voluptuosidad (concupiscencia) y excitación genital. La mujer siente la necesidad de sentirse tocada y acariciada por el hombre. Su satisfacción le crea un placer inefable. Son apetencias cuya equivalencia con el hombre es clara así como sus diferencias: No es la vista el principal origen de su satisfacción sino el contacto físico: La caricia voluptuosa y el sentirse tomada. El oído también es fuente de

voluptuosidad: La voz varonil y su contenido. El hombre por su parte disfruta igualmente acariciando la fina piel de la mujer, tomándola para sí.

Aquellos hombres, que no tienen en cuenta estas necesidades, se encontrarán inevitablemente con la mujer “fría” en el momento de la penetración. Y esta experiencia va a resultar muy desagradable para ella, con posible repercusión para experiencias sexuales posteriores. En la década de los sesenta y setenta, en la literatura sexológica, se insistió mucho en la desafortunada *noche de bodas* que sufrían aquellas novias que llegaban vírgenes al matrimonio, a causa de un novio que, impaciente de placer, procedía a la desfloración sin tener en cuenta ese “recorrido sexual” imprescindible para que el coito sea algo querido por la mujer. Simone de Beauvoir,¹² (1949), en su obra “*El segundo sexo*”, tiene perfectamente descrito este fenómeno. De igual forma, la famosa feminista francesa critica realizaciones sexuales llevadas a cabo por adolescentes, que se toman la sexualidad de forma frívola, como un juego, con el fin de escapar de la angustia sexual, pero de esa forma tampoco consiguen alcanzar la hondura que ese acto supone o debe suponer para cualquier mujer.

b. *Apetencias de fusión e intimidad*

Las apetencias voluptuosas van siendo satisfechas. El hombre y la mujer se sienten íntimamente unidos a su cónyuge. Se trata por consiguiente de un sentimiento doble, de unión y de intimidad, que solo es auténtico y se puede alcanzar en plenitud sobre la base de un amor en exclusividad y para siempre. Lograr la intimidad supone el placer de la posesión y disfrute del otro y una vivencia de unión que anula la de soledad existencial. El lenguaje corporal que coloca los genitales en la zona excrementicia es suficientemente elocuente para expresar la unión íntima de los esposos durante el acto sexual. Las intimidades que se ofrecen mutuamente no solo son físicas, pues en estos momentos cada esposo expresa a su manera, de forma peculiar y personalísima, esa emoción profunda, extraordinaria, que el placer provoca, y cada uno conoce del otro su forma de conducirse en estos momentos de tan gran conmoción.

Quizás, estas apetencias sean más intensas en la mujer que en el hombre. La mujer siente el placer de su satisfacción desde el momento que se siente penetrada., pero ya antes puede experimentarlas con el contacto íntimo de los cuerpos, con el abrazo y el beso. Estas apetencias hacen del coito un acto específicamente humano. Por estar muy desarrolladas en la mujer tienen una gran importancia en su vida sexual, y no pueden ser satisfechas si se realizan con brusquedad o sin la ternura que el acto requiere.

12 S. de Beauvoir (1949). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, 479 y ss.

c. Apetencias de excitación genital y de resolución orgásmica

Más intensas, por lo general en el hombre que en la mujer. Por la fuerza de estas apetencias desaparecen las barreras que el pudor en un principio trató de imponer. No constituyen en principio algo expresamente buscado, sino que surgen como producto de la atracción sexual y una vez que la pareja se abandona al disfrute voluptuoso. Y además de esto, por la fusión de los cuerpos, por el encuentro inevitable con la intimidad del otro y con las zonas erógenas, por los cambios propios de la fisiología excitatoria sexual y por la penetración penevaginal. En esta penetración no hay solo fricción mecánica genital sino también un fuerte placer voluptuoso, puro erotismo, que tan solo estas estructuras anatomo-fisiológicas están capacitadas para proporcionar. Todo ello provoca una reacción de fuerte excitación genital que exige en pocos minutos la resolución de la tensión acumulada, conocida con el nombre de orgasmo, que en el hombre se traduce en la emisión de semen y en la mujer en el desprendimiento del tapón mucoso cervical y emisión de secreción por las glándulas periuretrales, (glándulas de Skene). Es comprensible que muchas parejas prefieran realizar el coito a media luz o en la oscuridad, sin estímulos que distraigan, en los momentos de máxima tensión, en que todas las apetencias mencionadas alcanzan su mayor intensidad.

d. Apetencias de procreación

La realización del acto sexual con el deseo y la ilusión de procrear, proporcionan a la pareja una íntima e inefable satisfacción. El acto sexual no llena tanto cuando se sabe que la procreación no se va a producir por razones naturales (en la menopausia, por ejemplo); y resulta muy insatisfactorio, en especial para la mujer, cuando expresamente se ponen los medios (preservativo, y otros) para que no tenga lugar.

Es cierto que en muchos matrimonios hay razones para desear espaciar el número de nacimientos. O incluso para no desearlos. Y en estos casos, efectivamente, la cópula puede resultar problemática. Sin embargo, si no se dan esas razones, cuando el marido y la mujer desean el embarazo, la relación sexual es mucho más satisfactoria que cuando no se desea o se sabe que no se va a producir.

e. Sentimiento de legitimidad

Junto a los sentimientos de fusión, intimidad y genitales, de forma inconsciente, el acto sexual matrimonial se vive por sus protagonistas como un acto propio, que solo ellos, en virtud de la alianza contraída y con el reconocimiento

de toda la sociedad, están legitimados para su práctica. De tal forma, que cada cual podría decirse “yo hago esto porque es mi mujer” (o mi marido, claro está). Y este sentimiento de licitud no se da en otras situaciones distintas, por ejemplo, en el noviazgo: no basta con decir “porque es mi novia”. Los sentimientos plenos de fusión, intimidad y legitimidad se dan solo, y en su plenitud, dentro del marco de la conyugalidad.

Los novios que adelantan sus relaciones sexuales, hasta realizar el coito, perciben en ello como un anticiparse a algo, cuya hora aún no es llegada y que ni siquiera es seguro que llegará. Lo que hacen viene a significar la profanación, por impaciencia, de algo que ya no podrá celebrarse, por haberse celebrado ya, cuando llegue el momento solemne de unir sus vidas en matrimonio, por Dios y ante los hombres. Y estos pensamientos, que muchas veces acuden a su mente como algo velado, nebuloso, no totalmente claro, tienen su traducción a nivel afectivo como sentimientos de disgusto, incluso de repulsión por lo que han consumado.

f. Una placentera resolución final

Una vez alcanzado el orgasmo el fuego abrasador se apaga bruscamente. Pero no hay desolación. La pareja, (hombre y mujer) queda unida a través del amor. La llamarada espectacular que por unos momentos los exaltó se ha esfumado. Permanecen ahora juntos, incluso abrazados, y las caricias que se prodigan son expresión de un cálido afecto. Ellos saben bien que sus vidas están unidas y lo estarán para siempre. En este hecho fundamental encuentran un sosegado consuelo. Tras el coito, solo el sentimiento amoroso está capacitado para mitigar la sensación de vacío que sigue a la resolución del acto sexual y comienzo de la fase refractaria. El cálido afecto que une a los esposos en estos momentos podría ser una sexta razón de la excelencia del acto sexual, realizado dentro de una vida matrimonial.

2. EL COITO CONYUGAL COMO TRIUNFO DEL EROS

Sin discusión posible, el amor agápico entre los esposos dignifica el acto sexual. Y esto es así porque a raíz de esa atracción sexual mutua que ellos inicialmente experimentaron, decidieron unir sus vidas para amarse, con un amor que es síntesis de todos los amores que pueden darse entre los hombres: Un amor altruista, de olvido de sí para poner todo el interés en el bien del otro, y un amor erótico que proporciona la energía básica de toda realización sexual.

Como hace años escribió Alonso Fernández,¹³ (1977), el coito entre esposos representa “la encarnación amorosa del *nosotros*”. Afirmar, sin embargo, que en el acto sexual matrimonial asistimos a la mutua donación amorosa de los esposos obliga a ciertas matizaciones porque, en desacuerdo con la visión idealizada y un tanto aureolada de romanticismo afirmo con plena convicción que en el acto sexual matrimonial el amor que en esos momentos predominantemente se manifiesta es el amor erótico, el Eros, (el ansia de posesión y goce, la necesidad de unirse y fusionarse con el “tú”); sin atracción erótica cualquier acto sexual en la pareja, por muy unida que esté en matrimonio será defectuoso. Es cierto que la unión marital y el cariño que se supone existe de fondo facilita el acto, pero, éste, insisto, es de naturaleza esencialmente erótica. El pudor se supera gracias al placer sexual, y a la genitalidad desatada que, con más o menos protagonismo, siempre está presente, con todos sus componentes de sórdidos automatismos. Conceptualmente no deberían quedar dudas al respecto pero aún podemos corroborar el aserto con la observación simple de los hechos: ¿Acaso no se realizan coitos entre quienes no están unidos por ninguna clase de afecto? Cosa bien distinta es que marido y mujer, por el amor que les une se entreguen, con su mejor voluntad y deseos de complacer, al juego erótico, y que haya mujeres que se dejen *penetrar* por el marido, sin sentir atracción erótica ni placer alguno. Se podría pensar que lo hacer por amor; aunque, más que por amor lo hagan por un simple sentido del deber.

2.1. Una expresión inadecuada

Quede claro que en el acto sexual matrimonial no debe usarse la expresión *mutua donación amorosa*, propia del amor agápico, porque ese acto sexual, todo lo contrario, es un acto de amor erótico. Además, dicha expresión muestra una igualdad de estilos amorosos en el hombre y en la mujer, que la realidad desmiente, y el lenguaje común no deja lugar para las dudas. ¿Acaso se pueden poner en labios de un hombre expresiones femeninas tales como “*me ofreceré al hombre que amo como en un altar*”, “*me entregué a él con todo mi corazón*”, “*le pedí que me hiciera suya para siempre*”, etc. etc.

Otra idea, próxima a la anterior que de igual forma está muy difundida y he de rechazar, es que la coyunda carnal entre marido y mujer es equivalente al fuerte abrazo que se dan dos amigos unidos por fuertes lazos de afecto. O dicho de otro modo, el coito como acto de cariño llevado a su máxima expresión. No me parece que así sea, porque las expresiones de cariño, que, ciertamente, deben prodigarse en toda convivencia esponsal, son de una naturaleza comple-

13 A. Fernández (1977). *Fundamentos de la Psiquiatría actual*. 3ª Ed. Madrid: Paz Montalvo, 109-119.

tamente distinta a las expresiones del Eros; corren por cauces distintos y aunque similares en su comienzo, sin mayor dificultad pueden ser diferenciadas; de tal forma que toda mujer sabe perfectamente cuando su marido la besa por el cariño que le tiene y cuando la besa para iniciar un ceremonial erótico dirigido al coito. Una madre podrá abrazar con todas sus fuerzas al hijo querido, pero ello no tiene por qué suponer el más mínimo componente erótico. Tan solo estoy de acuerdo en las cuestiones anteriores en que lo propio de la coyunda marital es que la persona actúa unificada en su totalidad somato-psíquica-espiritual, y la unión física carnal no se da como algo desgajado del resto de la personalidad

2.2. *¿Comunicación por el sexo?*

Igualmente falso que el acto sexual sea una forma, la mejor, de comunicarse la pareja. Esta idea responde a ese afán surgido en la década de los sesenta de querer hacer de una relación sexual algo necesario y bonito en la vida de cualquier persona, con independencia a su estado civil de soltero, casado o viudo. Toda persona, dentro y fuera del matrimonio está dotada de ese don maravilloso que es la palabra hablada. Mediante el lenguaje uno puede comunicar a otro desde aspectos superfluos de la vida hasta aquello que más arraigado está en lo profundo del alma. Por supuesto que los gestos, los silencios, las actitudes e incluso la misma forma de conducirse en una relación sexual también resultan expresivos para el atento observador, pero de ahí a querer colocar la relación sexual como una necesaria forma de comunicación hay un abismo.

También está fuera de toda discusión que la relación sexual puede ser ocasión para que se manifieste pura y llanamente el amor agápico, altruista, de donación. Por supuesto, el amor se puede manifestar en cualquier acontecimiento de la vida, y la relación sexual no va a ser una excepción. Así por ejemplo, habrá esposas que en un arrebato amoroso espontáneamente se ofrezcan al esposo con la casi certeza de que éste agradecerá el ofrecimiento. Pensemos también en aquellos casos en los que, en atención al cónyuge, se renuncia a una realización sexual deseada, y por amor se decide posponerla para mejor ocasión.

El amor altruista o agápico no es esencial para la realización del acto sexual, pero en gran medida lo facilita. Quiere ello decir que una plena realización sexual hombre mujer es posible en su ausencia, porque más importante que él, tanto en el aspecto vivencial como funcional es la mutua atracción erótica. Esta atracción es básica, esencial, fundamental, para que el acto sexual tenga la consideración de acto humano o propio de la relación hombre-mujer.

Todo el acto sexual que concluye en el coito es fuente de felicidad en la vida de un matrimonio, porque, en primer lugar, satisface plenamente la atracción entre los dos sexos. En segundo lugar, permite vivir con intensidad una

intimidad y una unión, expresión de una vida compartida, que aleja cualquier sentimiento de soledad. En tercer lugar es muy prometedor, cuando se abriga la esperanza de traer una nueva vida al mundo. En cuarto lugar relaja y serena a los esposos, liberándolos de cualquier tipo de tensiones psíquicas. Por todo ello se puede decir, que la cópula entre marido y mujer, llevada a cabo en su forma más natural, es el mejor referente ético para evaluar cualquier otro tipo de relación sexual entre los hombres.

VII. CUANDO EL EROS SE DESBOCA

1. DESPLAZAMIENTOS DE LA ATRACCIÓN SEXUAL

Infidelidades

Decía Benedicto XVI en la mencionada Encíclica que el Eros necesita ser encauzado y disciplinado:

“El Eros necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle pregonar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser”.

Efectivamente, si nos referimos exclusivamente al ámbito matrimonial, cuando falta esta disciplina, el Eros desatado arrastra al hombre a su desdicha. De esta forma pueden sobrevenir ocasiones, en las que la atracción erótica hacia el cónyuge queda anulada, total o parcialmente, por la presencia de una tercera persona, cuyo atractivo sexuado, por simple subjetividad, resulta deslumbrador, lo que puede conducir a la infidelidad, que siempre representa un gravísimo agravio al cónyuge, incluso en casos de experiencias esporádicas.

El hecho de que una persona casada ponga sus ojos en una tercera se conoce en psicología, en su significado inicial, con el nombre de “Efecto Coolidge”, aunque posteriormente y por extensión se viene usando este concepto para indicar la propensión que tanto el hombre como la mujer, unidos en matrimonio (o simplemente formando pareja) tienen hacia los estímulos sexuales novedosos extramaritales. Consecuencia de este efecto es la infidelidad en que pueden incurrir uno de los cónyuges, cuando no los dos, o incluso, peor aún, la caída en una lamentable promiscuidad sexual.

1.2. Infidelidades consentidas

A mediados del pasado siglo aparecen en nuestra sociedad esos conocidos *juegos de intercambio de pareja* o *swinging*, que se desarrollan entre matrimonios amigos reunidos en la casa de uno de ellos para celebrar cualquier aconte-

cimiento o por simple diversión. Las actividades pueden ser de cierta gravedad pues incluyen varias modalidades: desde un *strep-tease* ante los reunidos, pasando por las caricias y besos con una pareja distinta a la propia, hasta el intercambio total con penetración (*full Swap*). En estos adulterios consentidos y bilaterales queda anulada la dimensión espiritual del hombre, para atender apetencias totalmente contrarias a la excelencia de la sexualidad matrimonial.

Un tipo de infidelidad consentida está auspiciado por algunos psicólogos *progres*¹⁴ que ven en ella una solución para satisfacer plenamente las demandas sexuales voluptuosas y genitales de los cónyuges. Ellos proponen los llamados “*matrimonios abiertos*”, en los que tanto el marido como la mujer permiten e incluso aconsejan a su pareja, en un ejercicio de excéntrica liberalidad, lleve a cabo cuantas relaciones sexuales desee con otras personas. El “*menage a trois*” y los “*masajes*” en casas especializadas merecen ser citadas en este apartado, como experiencias matrimoniales que en otros tiempos jamás se habrían imaginado.

Otra forma de infidelidad consentida es el denominado *poliamor* que significa el hecho de tener más de una relación íntima, amorosa y sexual duradera de manera simultánea con varias personas, con el conocimiento y aprobación de todos los amores involucrados. La persona que entra en este juego de relaciones sexuales se le llama *poliamoroso* o simplemente *poli*. El poliamor puede adoptar múltiples formas, tales como simples matrimonios abiertos donde habría un amor primario y principal junto a otros secundarios y posteriores. La poligamia (poliginia y poliandria), entraría también en este apartado junto a las más diversas combinaciones posibles. ¿Dónde queda la pasión erótica? Realmente, en estos casos más que desbordamiento del Eros hay una destrucción del amor.

En todos estos casos de infidelidades, consentidas o no, hay un desprecio clamoroso al amor agápico que cualquier casado tiene derecho a recibir de su cónyuge, que en su calidad de tal será en exclusividad y para siempre, de acuerdo con las apetencias naturales del hombre, que solo debido a un prurito por “construir” nuevas formas de matrimonios se puede explicar.

VIII. LA DESTRUCCIÓN DEL EROS CONYUGAL

¿Es posible la destrucción del Eros en la vida matrimonial? La respuesta es positiva. Hay dos formas de destruir el Eros: Una, por inhibición pudorosa del erotismo. Lamentablemente, el placer voluptuoso, incluso dentro del matrimonio, por un puritanismo fuera de lugar, ha sido interpretado por muchas

14 C. Yela, *o.c.*, 120-126.

mujeres como indecente, y en consecuencia se lo han negado al esposo. El tipo de educación recibida, prejuicios religiosos, un pudor invencible, son las causas reconocibles de esta defectuosa realización sexual que muchos matrimonios han arrastrado a lo largo de toda su vida, muy especialmente en otras épocas, pero que aún hoy se encuentra en no pocos matrimonios.

Otra destrucción del Eros tiene lugar cuando su parte noble, esto es, su capacidad para provocar la atracción de los sexos queda eclipsada por el placer de la pura genitalidad orgásmica. No es un fenómeno infrecuente que generalmente sobreviene por el abuso de la actividad sexual. En estos casos la relación erótica hombre-mujer se esclerosa, de tal forma que los actos conyugales son despojados de todo ceremonial o parafernalia pre-coital (digna de observarse en muchos animales por su delicada complejidad), para quedar todo reducido a simple penetración. Solo el orgasmo y el efímero placer que produce parece interesar. Prendidos por tal placer, muy próximo al que se produce en la escala animal, el hombre empobrece hasta el extremo su vida sexual.

En todos esos casos se observa una disminución de la capacidad personal para captar el atractivo erótico del otro y un ansia grande de obtener el placer genital. Situación de franco desequilibrio y anormalidad porque están, más que desproporcionadas, *invertidas* las partes que entran en juego en toda actividad sexual consumada, y se llega a ella por un erróneo concepto del acto sexual, dando primacía al placer orgásmico o genital sobre el deleite que proporciona el atractivo erótico. Es una situación problemática que solo tiene dos salidas: 1. Espaciando de nuevo los actos sexuales. 2. Incrementando los estímulos de la genitalidad. Como la primera vía tan solo se sigue en los casos extremos y como tratamiento, o bajo los sabios consejos de personas prudentes, lo más frecuente es la segunda vía: recurrir a todo aquello que excita o estimula la genitalidad. Pero de esta manera no se soluciona el problema sino que se agrava y arrastra al matrimonio a un grave deterioro con prácticas de claro predominio genital, y uso de estímulos excitantes que para ser efectivos han de ir en progresión: fantasías excitadoras y estimulación de las denominadas zonas erógenas. Prácticas antinaturales (“contranatura”, llamadas clásicamente), pues así deben ser consideradas en tanto no son las adecuadas para la procreación. Artilugios, llamados impropriamente *juguetes eróticos*, cuando deberían ser denominados excitantes genitales, y finalmente infidelidades en búsqueda para encontrar el “excitante genital” en lo novedoso.

IX. CONCLUSIONES

Tan solo dos puntos a señalar como final:

1. El Eros desde Sto Tomás de Aquino, si no antes, se ha venido estudiando en la antinomia Eros-Ágape como un representante de las dos formas principales en que puede darse el amor humano. Creo llegado el momento de romper esta especie de ecuación conceptual, en razón a que si consideramos los tipos de amores que se dan en el matrimonio, podemos encontrar no dos, sino hasta cuatro tipos diferentes. Al respecto, David Morrison, (1999)¹⁵, recuerda que los griegos disponían de cuatro términos para hablar del amor: El Eros, o amor erótico. Storge, o amor de familia y de las cosas familiares. La Philia o amor de amigos, y el Ágape, como amor de Dios hacia nosotros y el nuestro hacia los demás.
2. El Eros ha de ser considerado más importante en su potencial para atraer a los dos sexos y constituirse de esta forma en el pilar básico de la sexualidad humana, que en su faceta de sentimiento amoroso. La pasión erótica es absolutamente independiente del Ágape. Es cierto, como señala Benedicto XVI que se da un punto de encuentro entre ellos, pero bien considerado no podía ser de otra manera. El amor benevolente (o su ausencia) impregna todo tipo de actividad humana. La madre, por ejemplo, que deja de comer para ofrecer la escasa comida al hijo, también en esta función instintiva de la alimentación está experimentando un punto de encuentro con el Ágape, y lo mismo ocurre con el viandante que interrumpe su paseo para hacer cruzar la calle al pobre invidente. Es normal por tanto que en la pasión erótica incida el amor altruista y en este caso, hay que reconocerlo, con una significación superior a otros casos, dado que, va a determinar la unión matrimonial tal y como Dios la ha querido desde un principio y Nuestro Señor Jesucristo nos enseñó: Matrimonio en la salud y en la enfermedad, en las alegrías y en las tristezas. Matrimonio generoso en la procreación de los hijos y fiel hasta a muerte.
3. La pasión erótica conyugal es un bien que merece la pena cuidar y cultivar. La vida sexual de todo matrimonio lleva en sí misma una autorregulación que impide caer en los dos extremos anteriormente descritos (inhibición de la pasión y abuso del sexo), porque si bien, por lo general, el hombre tiene una sexualidad impulsiva que propende al abuso, la mujer en cambio no es así, y es quien suele imponer el freno

15 D. Morrison (1999). *Un más allá para la homosexualidad*. Madrid: Palabra, 182.

y la moderación. Es preciso respetarla cuando detesta una sexualidad genital, que le hace sentirse objeto de placer, y también, si no colabora en las prácticas desprovistas de tierna voluptuosidad.

4. En cualquier caso, el control de los estímulos sexuales, bien sean fantaseados o percibidos por los órganos de los sentidos es obligatorio para cada uno de los cónyuges: evitándolos aquel que más disposición tenga para excitarse con ellos, y haciendo un uso moderado de los mismos el menos *fogoso*, a fin de alcanzar una nivelación en los impulsos pasionales. Cuando marido y mujer son conscientes del valor de las relaciones sexuales, y de cómo éstas pueden devaluarse y malearse, todo marchará bien y cualquier posible desviación de lo bueno y saludable quedará conjurada. Si por el contrario esta armonía falla, entonces, el riesgo de una degeneración será inevitable.

THE HISTORIOGRAPHY OF ETHICS IN THE ARISTOTELIAN TRADITION IN EUROPE: MACINTYRE AND IRWIN*

RAFAEL RAMIS-BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears

RESUMEN

El artículo compara dos concepciones de la historiografía de la ética en la tradición aristotélica. En primer lugar se intenta dar una explicación de “historiografía de la ética” y de “tradición aristotélica”. Luego se explican las diferencias entre las ideas historiográficas de dos de los más ilustres teóricos en este campo: MacIntyre e Irwin. Para explicar la posición de MacIntyre, se empieza con *A Short History of Ethics* and se concluye con *God, Philosophy, Universities*. Para analizar el pensamiento de Irwin se toma en consideración *The Development of Ethics*.

Sostengo que MacIntyre e Irwin conciben la Historia de la ética como el desarrollo de una subdisciplina de la Filosofía llamada ética. A través de la exposición se explican los orígenes de la tradición aristotélica desde Sócrates a Aristóteles, y cómo San Agustín, Santo Tomás y Suárez tienen un diferente rol en las concepciones de MacIntyre y de Irwin. Finalmente, los argumentos tomistas de MacIntyre y los neo-aristotélicos de Irwin son comparados durante la época moderna y contemporánea. El artículo concluye explicando algunas similitudes entre ambos filósofos para construir una Historiografía general de la ética.

Palabras clave: Ética, Historiografía, Tradición Aristotélica.

* I am indebt to Prof. Alasdair MacIntyre, Prof. Terence Irwin, Dr. Kelvin Knight, Prof. Josep M. Vilajosana and Prof. Josep-Ignasi Saranyana for their careful help.

ABSTRACT

MacIntyre, Irwin This paper compares two conceptions of Ethical Historiography in the Aristotelian Tradition. First of all, it provides definitions of “Historiography of Ethics” and “Aristotelian Tradition”. Then it goes on to explain the differences between the historiographical ideas of the leading philosophers in this area: MacIntyre and Irwin. To explain the conception of MacIntyre, it starts with *A Short History of Ethics* and finish with his *God, Philosophy, Universities*. In order to comment on Irwin’s thought, it analyses his lengthy masterpiece *The Development of Ethics*.

I claim MacIntyre and Irwin conceive History of Ethics as the development of the sub-discipline of Philosophy called Ethics. Throughout the exposition it explains the origins of the Aristotelian tradition (from Socrates to Aristotle) and how in Stoicism Augustine, Aquinas and Suárez have a different role in MacIntyre’s and in Irwin’s approaches. Finally, the Thomistic arguments of MacIntyre and the Neo-Aristotelian claim of Irwin are compared throughout the Middle Ages and the Modern Era. The paper concludes by explaining some resemblances between the two philosophers in order to construct a general “Historiography of Ethics”.

Key words: Ethics, Historiography, Aristotelian Tradition, MacIntyre, Irwin.

In this article I will compare two conceptions of Ethical Historiography in the Aristotelian Tradition in Europe. First of all, I will define “Historiography of Ethics” and the “Aristotelian Tradition”. Then I will go on to explain the differences between the ideas of two prominent philosophers in this area: MacIntyre and Irwin. In order to explain the conception of MacIntyre I start with his *A Short History of Ethics*¹ and finish with his *God, Philosophy, Universities*², while in order to comment on Irwin’s thought I will analyze only his lengthy masterpiece *The Development of Ethics*³.

1 A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 2nd ed. Indiana, 1998.

2 A. MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities. A Selective History of Catholic Philosophical Tradition*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

3 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2007-2009, I (From Socrates to the Reformation), II (From Suárez to Rousseau), III (From Kant to Rawls). A long review article about three volumes is R. RAMIS-BARCELÓ, “La historia de la ética (y del derecho natural) según Terence Irwin”, en *Pensamiento*, 67 (2011), 347-365.

I. HISTORIOGRAPHY OF ETHICS

Furay and Salevouris define historiography as “the study of the way history has been and is written”⁴. Historiography of Ethics may be understood in four ways: first, as the study of the history of the sub-discipline of history, known as the “History of Ethics”, including its disciplinary methods and theories and also the study of its own historical development; second, as the reading that ethicists perform on their own history, in relation to general history; third, as the history of the development of the sub-discipline of Philosophy called Ethics, and finally the reading that ethicists carry out of their own history, independently of the general History or of Philosophy.

While many possible definitions exist, in my view there are only two appropriate understandings of “Historiography of Ethics”: the second and the third options. The second is a History of Ethics written according to cultural background of each period. Irwin calls it ‘Cantabrigian History’⁵ and J. B. Schneewind is perhaps the most distinguished representative of this sort of view.

I claim that MacIntyre and Irwin conceive the History of Ethics as the development of the sub-discipline of Philosophy called Ethics. They do not avoid the cultural influences of each period, but rather concentrate their historical research on a dialogue between Ethics and the rest of Philosophy. In his entry “Histories of Moral Philosophy”, MacIntyre (according to Irwin) explains the relationship between Ethics and Theoretical Philosophy (Psychology, Sociology, Epistemology, Metaphysics, and so on as follows.)

Recent work on the history of moral philosophy has raised more sharply than ever before the question whether it can be adequately narrated in independence of the history of philosophy in general and there is strong evidence to be cited on both sides of the question. T. H. Irwin in *Aristotle's First Principles* (Oxford, 1988) has presented an account of Aristotle's arguments and theses about the good, the virtues, and political association, according to which those arguments and theses are underpinned by and need to be made intelligible in terms of Aristotle's metaphysical and psychological conclusions⁶.

The first work that the History of Ethics covered as a part of the History of Philosophy was *Lessons on the History of Philosophy* by Hegel. In this work, Hegel describes the evolution of Ethics as part of the History of Philosophy. But from that moment onward Ethics did not form part of the History of Philosophy

4 C. FURAY - M. J. SALEVOURIS, *The Methods and Skills of History: A Practical Guide*, Arlington Heights, Ill. Harlan Davidson, Inc., 1988, 223.

5 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, o. c., 10.

6 A. MACINTYRE, “Histories of Moral Philosophy”, en T. HONDERICH (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 356-360.

because each part of Philosophy starts independently. From Hume to Moore, Ethics -as a sphere of knowledge- lost its traditional links with Theoretical Philosophy. Hume claimed that from “ought” it is not possible to derive “is”, and Kant separated with extreme clarity the spheres of knowledge and decision. Indeed, Ethics in the 18th Century attained an important level of autonomy⁷, but its roots and relations with metaphysics and epistemology disappeared.

The most important reference in “Historiography of Ethics” throughout the 19th and 20th centuries was Sidgwick because he studied Ethics historically and systematically with a view independent from epistemology and metaphysics. Sidgwick provided the methodology and the main points in the History of Ethics. *Outlines of the history of ethics for English readers*⁸ by Sidgwick was, in fact, the hallmark historiographical reference for English scholars, but its influence was not very deep in the first half of 20th Century due to the fact that the analytic movement cancelled out the historical influence in ethical thought. The following paragraph by Schneewind is useful here:

For Sidgwick, one point of the function of the historiography of ethics was to show that there really was -that there always had been- the discipline of moral philosophy; it therefore should have a secure place in the curriculum. Today, I think, we need a different service from study of the history of moral philosophy. We need it to show us how moral philosophy at different times has served different practical purposes. Historicizing the past of the discipline raises questions about what is being done now. Is the debate about deontology, consequentialism, and now virtue ethics still worth continuing? Or are there other issues that might well be addressed? Can moral philosophy address the larger issues of the time? Or is it at best part of the training for the new casuistry of applied ethics?⁹

The Historiography of Ethics has changed deeply over the past fifty years, but the analytic approach to Ethics from Moore to Hare did not modify the conception of History of Ethics that was established at the end of 19th Century. In the prevailing collective view, the historiographical works by Sidgwick and neohegelians kept their places in the canonic conception of the “History of Ethics”. It is possible to say that in 1960 there was no need to update the Historiography of Ethics, because the analytic philosophy had shown as that it was impossible to understand “the language of morals¹⁰” and according to “naturalistic fallacy” all philosophers from Greece to 20th Century were misguided. The

7 J. B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

8 H. SIDGWICK, *Outlines of the history of ethics for English readers*, London, Macmillan, 1886.

9 J. B. SCHNEEWIND, “Teaching the History of Moral Philosophy”, en *Essays on the History of Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 144.

10 R. M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

“History of Ethics” was the story of a mistake, the development of a general confusion that reigned until recent times.

Certainly, the “History of Ethics” was an abandoned topic in British and Scottish philosophy from Bradley and Green to MacIntyre. In fact, MacIntyre was able to take his place as the rebuilder of the “Historiography of Ethics” in 1966 precisely because nobody cultivated it. Utilitarians, emotivists or prescriptivists considered that the basis of correct Ethics (without “naturalistic fallacy”) was from Hume onwards. MacIntyre reconstructed Historiography in two ways: first of all, he did so by destroying the “naturalistic fallacy” and showing that Hume sometimes incurred in it¹¹; and secondly, MacIntyre illustrated that “the good” had in fact been defined in Greece from Homer to Aristotle¹². For a contemporary reader, *A Short History of Ethics* seems to be a very repetitive book, insisting on the definition of “the good”. Nevertheless, MacIntyre aims to find a therapy against Moorean interpretation.

In all likelihood *A Short History of Ethics* presents one of the two most important claims for the rehabilitation of practical reason. It embodies the recuperation of the History of Ethics connecting Greeks with Moderns. The other claim was made in *A Theory of Justice* by John Rawls, the author with whom Irwin concludes *The Development of Ethics*. These authors represent the contemporary roots of the Historiography of Ethics.

II. ARISTOTELIAN TRADITION

MacIntyre and Irwin defended that “Historiography of Ethics” is contained within a historical sub-discipline of Ethics, and that it is, at the same time, a sub-discipline of Philosophy. During the 19th and 20th centuries Ethics was divorced from Epistemology and Metaphysics. For this reason, it was an ahistorical and antitheoretical discipline, dominated by sentiments, desires or imperatives. There were no reasons for action, and the connexion between knowledge and decision failed.

11 See A. MACINTYRE, “Hume on «is» and «ought»”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1978, 113. “His work is full of anthropological and sociological remarks, remarks sometimes ascribed by commentators to the confusion between logic and psychology with which Hume is so often credited. Whether Hume is in general guilty of this confusion is outside the scope of this paper to discuss. But so far as his moral theory is concerned, the sociological comments have a necessary place in the whole structure of argument. Consider, for example, Hume’s account of justice. To call an act ‘just’ or ‘unjust’ is to say that it falls under a rule. A single act of justice may well be contrary to either private or public interest or both”.

12 A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, o.c., 3-12.

MacIntyre and Irwin return to Greece in order to show that from Homer to Aristotle, Biology, Epistemology, Metaphysics, Psychology and Ethics were connected, and that there are reasons for action. Both contemporary professors conceive that a complete Historiography of Ethics starts in Greece and that therein can be found the seeds of the European Tradition. In fact, their view emphasises that from Homer to Aristotle a tradition was formed and the Macedonian philosopher represents the climax of this historical development.

MacIntyre starts with Homer, involving the epic poetry in the origins of Ethics. Irwin, following Vlastos¹³, considers that Western Ethics began with Socrates¹⁴. In fact, *The Development of Ethics* provides a broader analysis of Socratic Ethics and can be divided into two main topics: first of all, a formal claim is presented to show how Ethics is cultivated according to a dialectical debate; secondly, a material thesis is laid out, showing that the complete goal of Philosophy is to provide reasons for acting and reaching happiness.

It is obvious that both assertions are recognised by Socrates, Plato and Aristotle. For MacIntyre and Irwin, these three philosophers are members of the same tradition. In Ethics, the main differences between Plato and his disciple are minimal if, for example, we compare them in both Epistemology or in Aesthetics¹⁵. From Jaeger onwards, most relevant Aristotelians recognise the continuity of Ethics between Plato and Aristotle: Düring, Berti or Couloubaritis follow this line of thinking.

Two claims of Socratic Ethics are formulated and improved in the classical expositions of Aristotle, mainly the *Nicomachean Ethics*. Aristotle clarified the status of Ethics and its connections with Biology, Epistemology, Metaphysics, Psychology, as Irwin shows in his *Aristotle's First Principles*¹⁶, and MacIntyre obviously accepts this argumentation¹⁷. In his defence of Aristotelianism, Irwin enforces Naturalism as the main characteristic of Aristotelian tradition.

Aristotle, by linking Biology and Psychology to Theoretical and Practical Philosophy, laid the foundation for his thinking on Naturalism, thus making his

13 G. VLASTOS, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell UP, 1991, 200-232.

14 T. IRWIN, *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995, 75. "He [Socrates] claims that since he wants to be as virtuous as he can be and has no desire for anything that conflicts with being virtuous, he suffers no loss of happiness, and hence no harm, if he loses any of the supposed 'goods' that the virtuous person has to forgo. Socrates might also fairly claim that the virtuous person is less liable to frustrated desire than a non-virtuous person, since a non-virtuous person is liable to failures that do not affect a virtuous person".

15 See I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.

16 T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

17 A. MACINTYRE, "Histories of Moral Philosophy", en *The Oxford Companion to Philosophy*, o.c., 359.

Ethics cognoscitive, objective and rational. This justifies the reality of a group of basic goods which provides for the consequence of happiness and the existence of a Natural Law in order to protect these goods in human societies. It is then a teleological approach, one which develops Ethics based on natural inclinations of human beings.

So far we have defined “Aristotelian”, that it is only a part of the terminology we are using. The other part is “Tradition”, which was studied in great detail by MacIntyre and Irwin. In the 1970’s, MacIntyre claimed that traditions were inadequate, but in the late 1980’s the issues making them inadequate were remedied by solving the problems of other traditions¹⁸. In the 1990’s Irwin makes use of the same sense of tradition that he employs in his *The Development of Ethics*. Both philosophers are engaged with the Aristotelian tradition¹⁹.

In *After Virtue*, MacIntyre is Aristotelian; he does not embrace Thomism. The attributes of his Aristotelianism are essentially the cognoscitivism of the good and the importance of it for the reasons of action. Irwin agrees with this vision and explains the basic elements of the Aristotelian Tradition, highlighting the importance of Naturalism and the teleological importance of *eudaimonia*²⁰.

MacIntyre and Irwin are of the same mind in regarding the roots of the Aristotelian Tradition and the projection of these roots to the Middle Ages.

18 A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, 12. “A Tradition is an argument extended through time in which certain fundamental agreements are defined and redefined in terms of two kinds of conflict: those with critics and enemies external to the tradition who reject all or at least key parts of those fundamental agreements, and those internal, interpretative debates through which the meaning and rationale of the fundamental agreements come to be expressed and whose progress a tradition is constituted”.

19 A. MACINTYRE, *After Virtue*, o.c., 59. “Within the Aristotelian tradition to call x good (...) is to say that it is the kind of x which someone would choose who wanted an x for the purpose for which x’s are characteristically wanted. To call a watch good is to say that it is the kind of watch which someone would choose who wanted a watch to keep time accurately (rather than, say, to throw at a cat). The presupposition of this use of ‘good’ is that every type of item which it is appropriate to call good or bad - including persons and actions - has, as a matter of fact, some given purpose or function. To call something good therefore is also to make a factual statement. (...) Within this tradition moral and evaluative statements can be called true or false in precisely the way in which all other factual statements can be so called”.

20 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, I, o.c., 4. “[Aristotle] defends an account of the human good as happiness (*eudaimonia*), consisting in the fulfilment of human nature, expressed in the various human virtues. His position is teleological, in so far as it seeks the basic guide for action in an ultimate end, eudaemonist, in so far as it identifies the ultimate end with happiness, and naturalist, in so far as it identifies virtue and happiness in a life that fulfils the nature and capacities of rational human nature. This is the position that I describe as ‘Aristotelian Naturalism’, or ‘traditional Naturalism’. We can follow one significant thread through the history of moral philosophy by considering how far Aristotle is right, and what his successors think about his claims”.

Aquinas is seen as the climax of this Tradition because he is able to join Augustinian Christianity with the legacy of Aristotle. Nevertheless, some differences are relevant when comparing Irwin and MacIntyre. In the following pages I will concentrate on historiographical disagreements.

III. THE DEVELOPMENT OF THEIR HISTORIOGRAPHICAL CLAIM

The main difference between MacIntyre and Irwin is that the former is antimodern and the latter understands certain Modernity as a projection of the Aristotelian tradition. Both authors basically agree on matters from Aristotle to Aquinas as is shown in their acceptance of the Platonic and/or Aristotelian agreement on Stoicism and on Augustine. Plato and Aristotle are both rationalists and Socratics, and the differences between them are conveniently overlooked. Aristotle subsumes the rationalism and the idealism of Plato, and this Naturalism emphasises the most distinguished explanation of the Socratic tradition. Aquinas represents the pinnacle of the Aristotelian tradition for his addition of Christian virtues to the Pagan elements of Aristotle.

For Irwin, the Aristotelian Tradition is understood as an apology of rationality and prudence against sentimentalism, voluntarism and scepticism. Irwin speaks of the Aristotelian Tradition (if I can reformulate Popper's title) as "The Rationalism and its Enemies". It is also clear that, categorically speaking, Stoics are rationalists²¹, while Epicureans are voluntarists and sentimentalists. Augustine throughout the Reformation has been understood as the source of some voluntarist interpretations and Irwin enforces this rational dimension²².

MacIntyre did not place any importance on the Medieval Era in his *A Short History of Ethics*, but his recent books have corrected this notion by presenting

21 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, I, o. c., 308: "[Aristotle] argues that rational agents are rightly held responsible for their voluntary actions because these are actions of agents who are capable of rational deliberation and election. The Stoics go further, and insist that we are responsible for those actions that actually express – either by reflexion on appearances or by simply going along with them – the outlook that is embodied in the agent's elections (as Aristotle understands them). This further element in the Stoic position modifies and develops Aristotle, but it does not depart sharply from his position. Later expositors of Aristotle's position are right, therefore, to mention assent".

22 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, I, o. c., 412: "We have no reason, therefore, to attribute voluntarism to Augustine. He emphasizes the role of the will in free and responsible action because he believes that non-rational desires can move us to free action only with our consent; he does not claim that the will moves us independently of the greater apparent good. He accepts Stoic intellectualism and avoids voluntarism" [...] "The will is free in relation to the passions in so far as it is capable of consenting or not consenting to the actions suggested by the passions. The will is not similarly free in relation to the apparent good, but Augustine does not suggest that this lack of freedom involves any lack of the freedom relevant to responsibility".

Thomism as his ideological option²³. For Irwin, Aquinas considerably enriched the Aristotelian legacy and improved on Aristotle²⁴ as well; MacIntyre also agrees on this. The difference between the Northern Irish and the Scottish philosophers is that the former understands Aquinas as a progression from Aristotle, but Aquinas does not represent the best historical conception, as MacIntyre argues²⁵.

This is, perhaps, the first difference: for Irwin the Development of Ethics is dialectical and comprehensive and Aquinas represents an improvement in the Aristotelian legacy, but not the pinnacle. He views Aquinas as one of the highest points in their tradition, but certain philosophical problems changed and the Aristotelian legacy continued to be focused on voluntarism. For MacIntyre, on the other hand, Aquinas is the best source of Aristotelian tradition and provided great enrichment to the philosophy of Aristotle²⁶; the rest of the members of this tradition are not equally rich and thoughtful.

Both professors are of the same mind in their rejection of Franciscanism. Scotus and Ockham represent the explosion of voluntarism in the face of Aquinas' rationality. Luther was criticized by Irwin as an advocate of Franciscan irrationality (but not as an Augustinian). Neither Machiavelli or the other philosophers of the Renaissance are given any importance in *The Development of Ethics* because their attacks against Aristotle and Aquinas were unsuccessful.

Nevertheless, in the Renaissance and the rest of the Modern Era there is a cluster of ways (sentimentalism, egoism, rationality, scepticism, etc.) that have strong connections among them from the end of the Scholastic period to Kant. Schneewind illustrates this in his *The Invention of Autonomy*, the contextualist History of Ethics that finally points to Kant as the end and culmination of Modernity.

23 See A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, passim, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1990; and *God, Philosophy, Universities. A Selective History of Catholic Tradition*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

24 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, I, o. c., 642-652.

25 See also A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals, Why Human Beings Need the Virtues?*, Illinois, Open Court, Chicago and La Salle, 1999.

26 A. MACINTYRE, "Nietzsche or Aristotle?", en *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, interviewed by G. Borradori Chicago: University of Chicago Press, 1994, 264-265. "It is in these terms that Aristotelianism failed with respect to key parts of its physics and biology, but succeeded in vindicating itself rationally as metaphysics, as politics and morals, and as a theory of inquiry. If this is so, then Aristotelianism has been shown in at least these areas to be not only the best theory so far, but the best theory so far about what makes a particular theory the best one. At this point, it is rational to proceed in philosophy as an Aristotelian, until and unless reasons are provided for doing otherwise".

During the Modern Era MacIntyre points to two significant ways of thinking: first of all, the study of Aristotelianism (basically in *Whose Justice? Which Rationality?*) and later the synthesis of the Catholic tradition (in *God, Philosophy, Universities*). Within this tradition, there are two different lines of reasoning: on the one hand, the study of Aristotelian Naturalism, and on the other hand, the development of Thomism in the Catholic tradition.

In *Whose Justice? Which Rationality?* a continuity from Aquinas to Hume can be seen, showing the agreement of Hutcheson, Stair and Hume with the Aristotelian tradition. What exactly is this agreement? A considerable number of contributors to the Scottish Enlightenment were educated in the Aristotelian tradition and accepted that human beings had antecedents for action such as sentiments, passions or reasons that motivated their action. Nevertheless, around 1780 the Aristotelian Psychology and Anthropology were transformed into a transcendental and abstract conception, and from then onwards the decisions of human beings were deemed not to have any antecedent²⁷.

The change started to take place with Hume, Reid and Kant. While Hume represents the last of Aristotelians describing human beings as animals with passions, sentiments or desires, Reid and Kant portrayed man as a transcendental being who does not have any antecedent of action but only transcendental imperatives. For MacIntyre, Kant's Anthropology is the opposite of the Aristotelian outlook because it is not based on the nature of human beings, but on a transcendental idea. Therefore, the MacIntyre's first historiographical claim reveals a continuity from Aquinas to the Scottish Enlightenment and a deep break taking place around 1780²⁸.

Let us now turn to the development of Catholic Tradition. MacIntyre explains its rise through the continuity or discontinuity of Thomism throughout Modernity. The philosopher exhibits a critical view of the Modern Era and Modernity because of the Roman Catholic Church's abandonment of Thomism and the ensuing "divorce" between Philosophy and Theology. Thus, MacIntyre describes a continuity from Aquinas to the Spanish Scholastics, the subsequent decadence and later the period from Descartes, Arnauld and the like to the Neothomism of Newmann and of Pope Leo XIII²⁹.

Comparing the two alternative viewpoints, it is clear that MacIntyre considers that there was a fracture in the Modern Era with Aristotelianism and with Thomism. Aristotelianism ends when the transcendental philosophy starts and

27 A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, chapter XVI.

28 A. MACINTYRE, "How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind", en *Synthèse*, 53 (1982), 295.

29 A. MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities*, 105 ss.

Thomism concludes primarily after the Spanish Scholastics and Descartes, and it reappears in the 19th Century. For MacIntyre, during the 17th and 18th centuries Thomism lost importance in secular philosophy, being replaced by Aristotelialism, which maintained its place as a defender of Naturalism against Hobbesian egoism until Kant and Reid.

The second difference between Irwin and MacIntyre in this epoch is their evaluation of the late Scholastic or Spanish Scholastic thinkers. For MacIntyre, the continuity of Thomism is evident in the Order of Preachers, particularly in the works of Vitoria and Las Casas. They developed Aquinas' line of thinking on Ethics and Natural Law, rejecting other voluntaristic elements³⁰. Nevertheless, Suárez synthesized voluntarism and rationalism and the Thomism's naturalistic claim was distorted.

Unlike MacIntyre, Irwin begins his conception of Modern Ethics using an Aristotelian schema, identifying Suárez as a follower of the Aquinas' and Aristotle's tradition³¹. While Scotus and Ockham oppose the will with the rationality of Aquinas, Suárez represents, at the beginning of Modernity, the vindication of Aquinas' legacy against the ideals of the Reformation and of the Franciscans. Suárez is the *mise à jour* of Aquinas, but his philosophy -mainly when Aquinas is silent- does share certain elements of voluntarism. Consequently, for Irwin Suárez can be placed at the origins of the Aristotelian tradition in the Modern Era, whereas for MacIntyre this point represents the beginning of the fall of Thomism.

The third difference is that MacIntyre uses but does not discuss the Historiography of Ethics, while Irwin considers and reflects on it. For example, the volume that Irwin devotes to the Modern Era discusses at length the historiographical categories of the 18th and 19th centuries.³² Particularly, he reinterprets the conception of Barbeyrac -the most important Ethics historian in the 1700s- and discusses the divisions, lineages and filiations of the great classic of Ethics in the 1800s: Sidgwick's *Outlines of the History of Ethics for English Readers* (1886).

30 A. MacIntyre, "Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), 675.

31 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, vol. II, chapters 30-31. About this volume see R. Ramis-Barceló, "History of Modern Ethics and Rational Natural Law", en *History of European Ideas*, 36 (2010), 266-271.

32 A. MACINTYRE, "Histories of Moral Philosophy", 357. "In the eighteenth and early nineteenth centuries episodes in the history of moral philosophy are sometimes treated not primarily in terms of this division into periods, but rather in terms dictated by some philosophical scheme informed by its author's own larger purpose".

In fact, the classical historiography of Barbeyrac -as it is traditionally used- has explained how “the honour of emancipating Moral philosophy from Scholasticism belongs to Grotius”.³³ Irwin rethinks these sorts of topics and reconstructs an Aristotelian History of Ethics: when other historians celebrate the emancipation from Aristotle, Irwin (and MacIntyre too) complain of the rejection of the Naturalism, based on *eudaimonia* and rationality.

Irwin shows Hobbes's thought to be an anti-scholastic philosophy, but he understands that Hobbes was in debt to scholastic thought; despite this, he does not compare his views with the views of his predecessors. Irwin delves into the works of Hobbes in great detail, his main purpose being to show the incongruence of his ideas: Hobbes does not posit a new method in Moral philosophy; nonetheless he proclaims the newness of Moral obligation to non-moral psychological facts about motivation. The absence of teleology and rational Aristotelian psychology drives Hobbes to fail in his reduction.³⁴

The rest of the book elaborates on the contrast between Hobbesian tradition and the Scholastic tradition. When faced with Aquinas and Suárez, the Hobbesian influence shows the non-natural way, leading the rest of Modern Moral Philosophy to be understood as the dialectical battle between two opposing methods: the failed model of passions and the psychology of Hobbes and the naturalistic defence of rationality and *eudaimonia*.

Irwin focus his explanation on the British Moral tradition, with a discussion of the categories of 19th Century Moral philosophy historians: “Selby-Bigge divides British moralists between Hobbes and Hume into ‘sentimentalists’ and ‘individualists’”.³⁵ Irwin considers this distinction and he adds his unique point of view on this tradition as well as some exceptions to it. It seems as this particular debate occurred only in Britain, but in France, Germany and Italy, philosophy of very similar frameworks were also the subject of intellectual dispute.³⁶

Nonetheless, it is true that in Britain the differences between the two traditions were deeper and more representative than on the Continent. In my opinion, the chapter devoted to “British moralists”³⁷ is one of the most important in the book because Irwin explains the main issues in this debate: dependent vs.

33 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, II, o. c., 71.

34 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, II, o. c., 178. He sums up his considerations on Hobbes: “If he had succeeded in his vindicating reduction, he would have discovered the nature of moral virtues and our reasons for practising them, by reference to an account of human motives that does not itself rely on any normative non-psychological assumptions about morality or about rationality”.

35 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, II, o. c., 204.

36 See R. MÜNCH, *The Ethics of Modernity*, especially chapters 3-5.

37 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, II, o. c., ch. 38.

independent morality, voluntarism vs. intellectualism, rationalism vs. orthodoxy and rationalism vs. egoism. While in the later Medieval tradition the main debate was Aquinas vs. Franciscanism (rationalism vs. voluntarism), in Modernity voluntarism was transformed into sentimentalism, egoism, etc.

The Aristotelian Moral tradition has “sensitive enemies”, and Irwin remarks on the tensions and the metamorphosis of Aquinas’ and Scotus’ schemas in Modern Moral Philosophy.³⁸ For Irwin, the explanation of Moral thought is the development of Naturalism versus the sensitive Psychology, and modern morals are a continuation of the debate between Aristotle and other Greek schools; Stoics vs. Epicureans, Aquinas vs. Scotus and Suárez vs. Hobbes. Therefore, Modern Moral Philosophy is a prolongation of the Ancient and Medieval discussions. However, for MacIntyre the Aristotelian framework is mainly present in the Scottish Enlightenment³⁹. Irwin on the other hand, leaves the outlines provided by Modern Aristotelian Philosophy and adds Cambridge’s Platonists to this line of thinking, which ends with Joseph Butler, an author who is not accorded much importance in MacIntyre’s works.

The fourth area of disagreement can be seen in the philosophers treatment of Hume. Irwin examines his ideas with serenity and respect, and he calls attention to the differences and similarities with his predecessors. The pages devoted to Hume are a synthesis of all the British Moral tradition and Irwin contrasts Hume’s Moral Philosophy with the forerunners in this area, mainly Hobbes and Hutcheson. One of the high points of Hume’s explanation is his analysis of the “is and ought” question, a central problem in subsequent ethical theory.⁴⁰ In these pages Irwin reconstructs the roots of Hume’s philosophy and eventually the rational elements that he accepted.

For MacIntyre, Hume has the last philosopher that accepted Aristotelian Anthropology, an idea that Irwin cannot completely accept. Despite MacIntyre’s personal evolution⁴¹, Hume has always been understood as an advocate of Naturalistic Philosophy. With Hume, despite his “Anglicizing Subversion”⁴², the Ethics based on Naturalistic Anthropology coming to an end. Following MacIntyre’s ideas, even Hobbes or Mandeville consider the Aristotelian man, but Kant configures another Anthropology based on a “transcendental subject”.

38 See the historiographical approaches in A. PAGDEN (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, CUP, 1987.

39 A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, o. c., 256-259.

40 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, II, o. c., 614-617.

41 See A. MACINTYRE, “Hume on «is» and «ought»”, en *Against the Self-Images of the Age*, 109-124 and *Whose Justice? Which Rationality?*, o. c., ch. XVI.

42 A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, o. c., ch. XV.

The fifth area of divergence is on Kant. Irwin's reading of Kant is risky because it attempts to show how the formal system is consistent with Aristotelian Naturalism, though the way this is done is different. Following, *inter alia*, Grisez⁴³, Irwin sees how in Kant the tension between natural inclination and obedience in recent times has pointed to a universal Teleology that develops the fundamental features of human beings⁴⁴. Kantians say, not unreasonably, that the reading of Kant is forced, to the point of being excessively deformed or even unrecognizable.

On the one hand, Irwin, demonstrates how Kant connects with the rationalist line of Butler, Reid and Price, and Suárez⁴⁵ in turn. On the other hand, he argues that Kant neither disagrees with the Stoics⁴⁶ nor with the virtue ethics of Aristotle and Aquinas. They all indicate a final teleology pointing to the good, a telology that is not at all incompatible with Aristotelian Eudaimonism⁴⁷. Irwin affirms that Kant's criticism of Hobbes, Hutcheson and, later, Hume did not affect the Naturalism of classical thinkers, embodied primarily by Aquinas and Butler.

MacIntyre rejected the agreement between Aquinas and Kant, but in recent times this seems to have changed a bit⁴⁸, especially in *After Virtue*, when MacIntyre defended the non-universalizable Moral, wherein Kant was the opponent of Aristotelian philosophy. But when MacIntyre develops the Moral virtue and the necessity of founding Natural Law in practices, it is possible to find agree-

43 G. GRISEZ, "Kant and Aquinas: Ethical Theory", en J. DUNN - I. HARRIS (ed.), *Great Political Thinkers 4: Aquinas*, Cheltenham, England, Edward Elgar, 1997, 206-240.

44 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, III, o. c., 48. "Morality is concerned with the interests of persons, and especially with the impact of actions, states of character, and so on, on the interests of persons. If we conceive these interests as simply the satisfaction of inclinations, apart from their relation to the person whose interests they are, we will endorse a utilitarian conception of the morally appropriate end, and suppose that we promote a person's interest by satisfying inclinations. Kant, however, believes that rational agents care about their own interest because they are agents with a specific identity and specific aims apart from any particular collection of inclinations. The agents who have this aims, as opposed to the aims themselves, deserve respect".

45 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, III, o. c., 7ss.

46 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, III, o. c., 72-74.

47 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, III, o. c., 58. "We would be entitled to mark a sharp contrast between Aristotle and Kant on the place of the emotions in moral virtue if each accepted an extreme claim, so that (i) Kant believed that emotions have no part in virtue, and (ii) Aristotle believed that virtue requires the right emotions, even when they are not up to us. Neither Kant nor Aristotle, however, accepts the extreme claim; acceptance of it would cause serious difficulties for the rest of their positions. A reasonable assumption about the adaptability of emotions reconciles the Kantian and the Aristotelian positions".

48 See A. MACINTYRE, "Truthfulness and lies: what we can learn from Kant", en *Ethics and Politics, Selected Essays*, (Cambridge, CUP, 2006), 122-142. L. S. CUNNINGHAM (ed.): *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, Indiana, Notre Dame University Press, 2009.

ment between Kant and Naturalism on universalism. Natural Law is universal and it is the basis to solve all moral disagreements⁴⁹. I think that in this way it is also possible to solve some aspects of the historiographical disparity between Irwin and MacIntyre.

Nevertheless, the problem is not only the rationality or the universality, but also the psychological and anthropological basis of Ethics. The Naturalistic Ethics -developed on Natural Law that protects basic goods and shows the practices of virtue- is structured on naturalistic Psychology and Anthropology. MacIntyre cannot accept the transcendent basis of subject and -like Foucault- claims that Kant and Reid do not explain the human being as a natural creature, but as a ideal model.

For Irwin, the Aristotelian tradition and Kant are partners in the same way: in the 18th Century Kant held the torch of reason that had sustained Aristotelianism throughout the preceding centuries. And Kantianism and Aristotelianism are united in their opposition to their enemies. According to Irwin these are Machiavelli, Luther, Calvin, Montaigne, Arnauld, Gassendi, Hobbes and Mandeville, who hold radically wrong ideas opposed to those of Suárez, Cudworth, Leibniz, Butler, Rousseau and others. Throughout the 19th Century, the “Kantian tradition” extended from Kant to Hegel, Green and Bradley and partially to Sidgwick, who is associated with the Aristotelian tradition in the development of rational Ethics⁵⁰.

For Irwin, Aristotelian Naturalism, after his marriage with Kant and Hegel was the unique “Rational Tradition” able to provide a voice of reason against irrationalism. I am afraid that MacIntyre believes Irwin adapted Aristotelian Naturalism to Kant’s view by lowering his expectations for Aristotelian Naturalism (defined previously as the mixture of teleological *eudaimonism* and the dialectical –Socratic- method for reasonably searching for it) from the 18th to the 20th centuries. For MacIntyre, the exigencies of Naturalism are embodied in Psychology and Anthropology, and consequently from the 18th Century onwards he claims that there was a return to Ancient Era and the Middle Ages.

For MacIntyre, the Scottish Enlightenment has lost its characteristic rationality and already holds a naturalistic conception. For example, Hutcheson or Hume are not rationalists like Butler or Cudworth but these four philosophers agree in their conception of human nature. They are naturalists in the sense that all have accepted that Ethics needs an evaluative judgment on the antecedents of human action (sentiment, passion, deliberation, and so on) while the subjec-

49 See A. MACINTYRE, “Intractable Moral Disagreements”, en L. S. CUNNINGHAM (ed.): *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, o. c., 20-24.

50 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, III, o. c., ch. 84 and 85.

tive man does not concede any importance to these antecedents⁵¹. However, the relevant point here is the ideal absence of all antecedents. For subjectivists each action only should be motivated by the end and the obedience to categorical imperative for reaching it.

Not only do the philosophers diverge on rationality, but on another area as well: the sixth difference I shall comment on is their treatment of Reid. For MacIntyre, Reid⁵² is already a non-naturalist and his Ethics is based on a ideal subject. Even so, Irwin claims the philosophy of Reid has much in common with Aristotelianism⁵³ because his Moral Philosophy is reminiscent of Latin Stoicism in its emphasis on the agency of the subject and self-control. Whereas MacIntyre eliminated the development of Moral Aristotelianism in the Scottish Enlightenment, Irwin understands this figure as an update to the Aristotelian Tradition (showing, for example, the connections with Ancient Philosophy).

Irwin is able to join Aristotelianism with Kant and this problematic union continues throughout the 19th Century. Hegel's Aristotelian roots are recognised by both MacIntyre and Irwin. The former was quite close to Hegel when he was a student at the start of his academic life because he linked Hegel with Marx. The young MacIntyre considers Hegel and Marx capable of providing reasons for acting (based on historical development and political compromise)⁵⁴. Actually MacIntyre deems both philosophers to be important guides to show how ancient societies, based on ethical harmony, lost their place in the Modern Era.

Irwin joins the Aristotelian tradition (including Kantianism and Hegelianism) to Bradley and Green who connect it with the 20th Century. Hence it is possible to reconstruct a path into 19th Century that arrives at C. I. Lewis and other philosophers⁵⁵. In order to amplify this path, Irwin discusses the divisions, lineages and filiations of Sidgwick and concludes that they are not entirely opposed to Aristotelian Naturalism. Historiographically, while Sidgwick conceived of Modernity as a stage that had surpassed the Middle Ages, which had tried a failed combination of Aristotle and Christianity,⁵⁶ Irwin considers that the Socratic tradition was present in the Medieval world, and Modernity is only a continuation of the same problems present in the 13th and 14th centuries.

51 A. MACINTYRE, "The antecedents of Action", en *Against the Self-Images of the Age*, o. c., 191-210.

52 A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, o. c., 325-336.

53 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, II, o. c., ch. 62-63.

54 A. MACINTYRE, *Marxism and Christianity*, New York – Duckworth – London, Schocken Books, 1968. See also R. RAMIS-BARCELÓ, "MacIntyre y el marxismo: Historia, compromiso y razones para la acción", en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 43 (2011), 77-87.

55 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, III, o. c., chapter 89.

56 H. SIDGWICK, *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, o. c., 134ss.

In Sidgwick can be found the seventh disagreement. This is because MacIntyre may accept that Sidgwick is not a classical Utilitarian like Bentham, but Irwin rather labels him a *quasi* Aristotelian. MacIntyre believes Sidgwick is quite far from Naturalism. MacIntyre and Irwin are in greater agreement on the material conception of Ethics provided in *The Methods of Ethics* than the historiographical claim contained in *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. For Irwin, Sidgwick is an eclectic who combines deontology, common sense and utilitarianism, but he is not an enemy of Aristotelian Naturalism⁵⁷.

Both professors agree on valuing Kierkegaard in the History of Ethics as a proponent of the Christianity that rose out of consequentialism or the utilitarian mind. However, I can find an eighth disagreement on Nietzsche. In *After Virtue* MacIntyre narrates a historiographical account of Ethics as a competition between Ancients (Aristotelians) and Moderns (the Enlightenment) and the referee is Nietzsche⁵⁸. The German Philosopher is the judge and the competition only can be won by one of them. Irwin does not give much importance to Nietzsche in Ethics because the critique that he makes may be carried by Naturalism.

While the match according to MacIntyre is -following Hegel- a dialectical battle between the Ancients and Moderns⁵⁹, for Irwin this combat is between rationalists and antirationalists (i.e. voluntarism, egoism, scepticism, etc.) And Nietzsche is only an irrationalist that impugned the basis of preceding Ethics from Socrates to Kant. To this MacIntyre replies that Aristotle and the Aristotelian tradition remained untouched. For MacIntyre, Nietzsche is the best critic of Modernity (understood as Kantianism and Utilitarianism) and Aristotelian tradition remains unaffected.

Both professors agree against the philosophy of Moore. MacIntyre censured *Principia Ethica* throughout his career and Irwin rejects Moorean ideas. When Irwin finishes his discussions he says that “this chapter on Moore has been rather negative”⁶⁰. I can sum his reasons: first of all, Moore’s works are a non-articulated defence of utilitarianism; later, his rejections stem from the naturalist fallacy and the open question argument, which are problems that Moore

57 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, III, o. c., 426. “His defence of utilitarianism rests partly on a detailed discussion of the morality of common sense. He intends his analysis to seem plausible even to non-utilitarians, and to convince them that utilitarianism is the most plausible theoretical development and revision of common sense”.

58 A. MACINTYRE, *After Virtue*, o. c., chapter 10.

59 See also A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, o. c., 85-86.

60 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, III, o. c., 661.

cannot accurately explain. Finally Moore's ideas are not accepted because his notions on Naturalism do not affect the main basis of naturalistic tradition.

Irwin enlarges the naturalistic tradition following Green, Bradley, and Lewis and argues that German Neo-Kantianism and Phenomenology are basically in agreement on Naturalism. MacIntyre appreciates Husserl's and Heidegger's viewpoints but in the 20th Century he points to the influence of Wittgenstein, a philosopher that Irwin does not include in Aristotelian Naturalism. This is the ninth disagreement between MacIntyre and his Oxford colleague.

For Irwin, there is a convergence between Neo-Kantianism and Naturalism in the 20th Century⁶¹. The line concludes with Rawls, or rather with Vlastos, the most direct influence that Irwin has. From Vlastos, he takes the Socratic tradition and from Rawls the recuperation of practical reason from Kant. In the Historiography of Ethics, Irwin chooses to mix Naturalism and the Socratic vision of Vlastos with Rawls' Kantianism and to maintain that these are compatible.

I have said that the ninth disagreement is on Wittgenstein. MacIntyre does not join the Aristotelian tradition with Kantianism. For MacIntyre, Hegel and Marx have a link with classical philosophy according to which they defend the community as opposed to the individualism of Modernity. For MacIntyre, the *Invention of Autonomy* (to make use of Schneewind's title) is a process of individualism that concludes with the subjectivism from Kant onwards. The best way to return to Naturalism is to review Thomism. For this reason, during the 19th Century MacIntyre tries to connect the Thomist tradition of Universities with the Renaissance of Catholic Universities and the thought of Mercier and Newmann⁶².

Nevertheless, MacIntyre is not completely Anti-Modern because he searches for a line connecting Thomism (as an enriched version of Aristotelian Naturalism) with the mysticism that rejects deontologism and consequentialism; he is able to join the action with the explanation of antecedents. MacIntyre

61 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, III, o. c., 891. "We have no good reason, therefore, to dismiss Aristotelian Naturalism from consideration. We saw that it was a mistake to dismiss it on the false assumption that 17th –Century science had discredited it. It would equally be a mistake to dismiss it on the false assumption that 20th Century meta-ethics or metaphysics has discredited it. If we review Aristotelian Naturalism in the light of the arguments discussed in this chapter, we find good reasons to take it seriously. It deserves to be regarded as a viable participant in the prolonged dialectical argument that Socrates began".

62 A. MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities. A Selective History of Catholic Tradition*, o. c., 139ss.

unites Neo-Thomism, the Phenomenology of Husserl, Heidegger and Gadamer with the philosophy of the Second Wittgenstein⁶³.

MacIntyre follows Anscombe in her use of Wittgenstein as a link between Thomism and Contemporary Philosophy. Anscombe opens up the possibility of recovering the Aristotelian tradition according to the Second Wittgenstein, and MacIntyre (like Geach or Philippa Foot) brings this into this play. For Anscombe it is necessary to return to a naturalistic morality of virtue that has been substituted by duty⁶⁴: Ethics should be based on natural inclinations of human beings; impersonal and frosty imperatives should be avoided.

Irwin is quite sympathetic to this sort of Aristotelian Naturalism but his conception is broader than MacIntyre's: Irwin embraces Neo-Kantianism for its recovery of practical reason, which had been forbidden from Moore to Rawls. *A Theory of Justice* recovered the importance of Ethics and it is here that Irwin concludes his historical journey with Rawls. This is the last point of disagreement (the tenth). MacIntyre does not accept Rawls as a philosopher close to Aristotelian Naturalism, and throughout his works he rejects the reconstruction of justice by Rawls. MacIntyre claims justice is not to be the most important virtue and affirms that, according to Rawls, it is impossible to learn this virtue through a dialectical process, because justice for Rawls it is only a political question⁶⁵.

Irwin claims Rawls deserves a place in the history of Aristotelian Naturalism because he agrees on some aspects with Aristotle and the Idealists⁶⁶, mainly on his recuperation of justice. As it arrives at Rawls, the History of Ethics

63 A. MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities. A Selective History of Catholic Tradition*, o. c., 178. "It would be a Thomistic account in its overall understanding of truth and of our relationship to God as both first and final cause, but it would need to integrate into its detailed treatments of such topics as the limits of scientific explanation, the body-soul-mind relationship, the acquisition of self-knowledge and the overcoming of self-deception, and the social dimensions of human activity and enquiry, insights, analyses, and arguments drawn from Catholic thinkers as various as Anselm and Scotus, Suarez and Pascal, Stein and Marcel and Anscombe, and indeed from such seminal non-Catholic thinkers as Kierkegaard, Husserl, and Wittgenstein".

64 G. E. M. Anscombe, "Modern moral Philosophy", en *Philosophy*, 33 (1958), 26. "Concepts of obligation, and duty -moral obligation and moral duty, that is to say- and of what is morally right and wrong, and of the moral sense of 'ought,' ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it".

65 A. MACINTYRE, "Justice: A New Theory and Some Old Questions", en *Boston University Law Review*, 52 (1972), 330-334.

66 T. IRWIN, *The Development of Ethics*, III, o. c., 892. "Rawls is sympathetic in certain respects both to Aristotle and to the idealists. His account of the good tries to show how some Aristotelian and idealist views can be reconciled with a firmly Kantian view that gives strict priority to the right. A discussion of this aspect of his position may help us to decide whether Green may not be right after all in his views about the connexions between Kantian and Aristotelian views".

progressively adjusts to the philosophical problems of our era. Irwin finally considers *The Development of Ethics* as the dialectical advance of rationality against his enemies, and Rawls confirms that practical reason has a commitment to Socratic dialectic and is not the opposite of Aristotelian Naturalism.

Finally, I would say Irwin and MacIntyre agree on a non-political outlook of the History of Ethics. For them, a naturalistic Ethics, based on virtue and justice can be naturally extended to Law. For this reason, the Aristotelian Tradition does not observe Ethics as a sub-discipline of Politics, but as a Historical sub-discipline of Philosophy that leads to Natural Law. This is another area of agreement between Aristotelianism and Kant, as Irwin claims.

4. CONCLUSIONS

I have discussed several agreements and ten areas of disagreement between the philosophers MacIntyre and Irwin. Their conceptions of Aristotelian Naturalism bear a number of similarities with each other, and from Socrates to Aquinas their ideas are virtually identical. Nevertheless, there are three main areas in which the professors are in disagreement. In sum, these are, first, the accumulative character of the History of Ethics; second, the dialectic Modern/Antimodern movement in the History of Ethics; and lastly the precise nature of the “Aristotelian Tradition”.

Unlike MacIntyre who searches for discontinuities and disagreements and claims Naturalism can solve them, Irwin underscores the continuities and agreements throughout the History of Ethics. The Socratic tradition is a battle of rationality and dialectic against the irrationality. Finally Irwin stresses that throughout History a well-designed concurrence of reason has always appeared, as do the apology of virtues, justice and the inclinations of human beings against egoism, lack of consideration for others and scepticism.

For MacIntyre, Aristotelian Naturalism has an unambiguous profile that is not only the concurrence of reason and the importance of practices and inclinations of self, but also the anthropological and psychological connexions of Ethics. In fact, Irwin adopts a less demanding vision of Aristotelian Naturalism because he identifies it with the Socratic Tradition. Certainly, it is true that Aristotelian Naturalism is a relevant part of this Tradition, but the features of the Socratic tradition are not as concrete as the Aristotelian ones.

The Socratic Tradition is the development of the “capacities of rational nature” and the connexions between knowledge and action. And Aristotelianism, according to the works of Aristotle, is most concrete in its conception of the human nature. Irwin defines his proposal as a mixture between the Socratic

Tradition and Aristotelian Naturalism because it contains a potent recipe for explaining the History of Ethics.

This powerful combination deserves a general agreement with great philosophers of all ages. With those philosophers that are clearly Aristotelians (such as Aquinas, Suárez, Leibniz, Butler, etc.) Irwin emphasises their Aristotelian features and when they are Platonists (e.g. Augustine or Cudworth) or Rationalists without a clear adscription (Kant), Irwin highlights their links to the Socratic tradition. This is not a distortion of History by Irwin, but rather a *soft* version of Aristotelianism that aims to search for agreements throughout the different centuries.

In contrast, MacIntyre advocates a hard version of Aristotelianism, which does not conform at all to the subjectivity of the Modern Era. According to MacIntyre, Aristotelianism is the key to perfecting the Socratic Tradition and Thomism is the key to perfecting Aristotelianism. Consequently, determining the agreement or disagreement of a doctrine with Aristotelianism ought to be done by contrasting it with Thomism.

For MacIntyre, Thomism is the best development of Aristotelianism because it explains how human beings are and how these human beings get in touch with Nature better than other doctrines. Thus, Thomism is characterized by objectivity; the explanation of natural inclinations of human beings is the opposite of subjectivism or scepticism.

This subjectivism may be disguised as voluntarism, egoism or selfishness but it always develops the non-objectivity of moral judgements because subjectivism allows qualities such as idealism, self-interest and abstraction to appear. Aristotelianism is a realistic philosophy (as are Anthropology, Psychology, Biology, and others) which does not deserve to be governed by a brand of Ethics that divorces human beings from their natural inclinations. Aristotle demonstrated this ideal and Aquinas clarified it even further.

For this reason, Aristotelianism has great differences not only with Machiavelli or Hobbes, but also with Kant or Hegel. It is true that the Aristotelian Tradition cannot accept Hobbesian ideas and MacIntyre stated human beings can learn from Kant. Aquinas and Kant are in agreement on some topics but, for MacIntyre, there are more disagreements than accords; and this is a basic idea for developing a History of Ethics.

Finally, MacIntyre solves his problems with Modernity by partially agreeing with Moral Law by Kant but he is in even greater agreement with Wittgenstein who makes a case for refusing Modernity. The Second Wittgenstein, combined with Phenomenology, deserves agreement with the Aristotelian tradition. For MacIntyre, agreement with Wittgenstein is easier than with Kant or

Idealists and in this way the relationship between Aristotelian Naturalism and the Modern and Contemporary Philosophy is shown.

By way of conclusion, MacIntyre and Irwin have perhaps the most powerful readings of the History of Ethics and they show that Aristotelian Tradition can successfully explain *The Development of Ethics*. Comparing the main works of both professors we can find a number of both conformities and disagreements that can help us to understand and discuss a complete Historiography of Ethics.

LA HUMILDAD Y EL ACCESO A LA VERDAD EN EL PENSAMIENTO DE AGUSTÍN DE HIPONA

IGNACIO VERDÚ BERGANZA

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

RESUMEN

En el presente artículo pretendo mostrar como la virtud de la humildad es entendida por San Agustín como radicalmente necesaria cuando le mueve a uno el deseo de alcanzar y gozar la verdad. Sin ella no son posibles ni la fe, ni la esperanza, ni la caridad, como tampoco una auténtica filosofía.

Palabras clave: Verdad, Razón, Humildad, Fe, Esperanza, Caridad, Filosofía, Cristo

ABSTRACT

In this article I intend to show how St Augustine understood the virtue of humility as essentially necessary in order to reach and enjoy the truth. Without the virtue of humility neither faith, nor hope, charity, nor real philosophy are possible.

Key words: Truth, Reason, Humility, Faith, Hope, Charity, Philosophy, Christ.

“...porque las voces de mi error me arrebatában hacia fuera y con el peso de mi soberbia caía de nuevo en el abismo. Porque todavía no dabas gozo y alegría a mis oídos, ni se alegraban mis huesos [¡oh, dulce verdad!], que no habían sido aún humillados”¹.

1 “...quia vocibus erroris mei rapiebar foras et pondere superbiae meae in ima decidebam. Non enim dabas auditui meo gaudium et laetitiam, aut exultabant ossa, quae humiliata non erant”, Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, B.A.C., (Obras completas de San Agustín, II), 1998, I.IV, c.15, 27, 183.

“Todo el debate de la filosofía y de la vida se retrotrae a esta opción: el secreto del ser; la palabra del enigma ¿Es acaso verdad impersonal e impasible, o es una intimidad, una ternura, una caridad?”².

“Verdad es lo que no dominamos, lo que no conocemos sino de lejos, lo que no podemos anticipar. Verdad es el deber mismo, la bondad.

La verdad y el bien son lo infinito trascendente, el Otro que nos requiere y nos desarma y significa el fin de nuestro poder; presuntamente ingenuo e inocente”³.

Sin lugar a dudas, la relación que establece Agustín entre humildad y verdad es una de las claves fundamentales para comprender en profundidad su pensamiento. Pero, además, es una privilegiada puerta de acceso al pensamiento medieval. Esta cuestión, pendiente y vigente desde la modernidad, es, quizá, la cuestión en torno a la cual gira toda discusión de filosofía primera. Es la filosofía misma, entendida como amor a la sabiduría, lo que está en juego. *“¡Miserable de mí! [decía Agustín] ¿Por qué se me priva de su vista, prolongándose el tormento de mi deseo? Ya he demostrado que ningún otro amor me domina, porque lo que no se ama por sí mismo no se ama. Yo amo sólo la sabiduría por sí misma ...”⁴, “Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad”⁵, “¡Oh verdad, verdad!, cuán íntimamente suspiraba entonces por ti desde los meollos de mi alma”⁶.*

Hay preguntas que no debemos eludir. ¿Qué debemos entender por sabiduría?, ¿Qué por verdad?, ¿De qué hablamos cuando hablamos de amor a la sabiduría o de búsqueda de la verdad? ¿Qué papel juega aquí la humildad? No son preguntas ociosas. El modo en que se formulan las cuestiones, la respuesta a las mismas, suponen un modelo de filosofía: el de Epicteto, Plotino o Agustín, el de Averroes o Tomás de Aquino, o Eckhart, el de Descartes o Pascal, el de Hegel o Kierkegaard. No pretendo por tanto presentar algo por completo novedoso, ni tratar cada cuestión de un modo exhaustivo, algo imposible en una vida, más aún en un artículo, pero sí reflexionar sobre algunos aspectos esenciales y profundizar en ellos.

2 M. BLONDEL, *Léon Ollé-Laprune (1839-1898)*, París, Bloud et gay, 44.

3 M. GARCÍA-BARÓ, *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme, 2006, 126.

4 *“Quid ergo adhuc suspensor infelix et cruciatu miserabili differor? Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam...”*, AGUSTÍN DE HIPONA, *Soliloquios*, (Obras completas, o. c., I), Madrid, BAC, 1994, I, I, c.13, 22, 463.

5 *“Vae, vae! Quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia veri”*, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I, III, c.6, 11, 141.

6 *“O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi”*, (Ib., 139).

A lo largo de la obra de Agustín encontramos, profundamente presente, la convicción socrático-platónica de que la vida humana es cuidado de sí (“*Conócete a ti mismo*”); de que una vida sin examen, sin búsqueda de la Verdad, el Bien, sin compromiso, es invivible; de que estamos a medio camino entre la felicidad (*gozo de la verdad*) y la desgracia, entre la luz y las tinieblas, entre la verdad y el abismo del error; en y de camino (*Homo viator*). Y es que, con palabras de Miguel García-Baró, “*sólo hay los que filosofan y los que están en las redes de la ignorancia más censurable*”⁸; los que aman a la verdad por encima de todas las cosas y de sí mismos y los que tan sólo aman el mundo y a sí mismos. Es esto algo sumamente importante. Para Agustín no es una mera convicción teórica, es la historia de su vida, de su inquietud, su desesperación, su sufrimiento, su confesión, su agradecimiento: “*Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*”.⁹

Filosofar es amar. Sí, pero no cualquier cosa, ni de cualquier modo. Es amar lo realmente amable del único modo en que puede ser amado. Y Agustín desea, anhela, ser filósofo, amar la verdad (Dios mismo) por encima de todas las cosas. Lo interesante, y terrible a su vez, es que no es tarea fácil pues, como el mismo confiesa, “*había amado la vanidad y buscado la mentira*”¹⁰, “*...en los fantasmas que yo había tomado por la verdad se hallaba la vanidad y la mentira*”¹¹. ¿Cómo es posible esta formidable ignorancia? ¿Cómo es posible confundir la verdad con la vanidad y la mentira? Éste es un punto crucial. Aquí hemos de detenernos.

Cuando hablamos de esa formidable confusión, no hablamos de un caso extraordinario, de un hombre especialmente confundido, hablamos de la condición propia del ser humano, tal como, bellamente, nos lo representó Platón: apelado por la luz de la Verdad y el Bien, habitando en las sombras. ¿No había mostrado ya Sócrates la necesidad de saber que no sabemos, docta ignorancia, para poder iniciar el camino de ascenso hacia la Verdad y la felicidad?, ¿acaso no tenían razón los estoicos, empeñados en librar al hombre de su cotidiana infelicidad, del miedo y la esperanza, cuando señalaban como su origen la asombrosa ignorancia de lo que somos?, y ¿no era Plotino el que pedía de noso-

7 “*Beata quippe vita est gaudium de veritate*”, Agustín de Hipona, *Confesiones*, o. c., I, X, c.23, 33, 421.

8 M. GARCÍA-BARÓ, *Filosofía socrática*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, 120.

9 “*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I, I, c.1, 1, 73.

10 “*Dilexeram enim vanitatem et quaesieram mendacium*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I, IX, c.4, 9, 356.

11 “*In phantasmatis enim, quae pro veritate tenueram, vanitas erat et mendacium*”, *Ib*, 357.

tros un portentoso esfuerzo, comparable al de Ulises, para no dejarnos enredar en las mentiras, del mundo, de Circe y de Calipso, y volver a la patria?

Sin lugar a dudas, Agustín conoce todas estas posiciones filosóficas y, con todo, parece haber comprendido que no son suficientemente radicales, no llegan a la raíz del problema.

Este asunto es la clave y merecerá un análisis más detenido, pero lo que Agustín parece haber visto es que si no llegan a la raíz es porque, en el fondo, se ven abocadas a tener que considerar, necesariamente, aunque tal vez no sean plenamente conscientes de ello, que la Verdad es del orden de lo verdadero, que la luz es del orden de lo iluminado, y que, por tanto, podemos arribar a la Verdad del mismo modo que podemos alcanzar conocimientos verdaderos y ver la luz así como vemos aquello que ella ilumina. Pero las cosas no son así. Una cosa es conocer verdades y otra conocer la Verdad por la que es verdadero lo verdadero, por la que soy capaz de conocer verdad *“A ti invoco, Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas verdaderas. Dios, Sabiduría, en ti, de ti y por ti saben todos los que saben”*¹²; una cosa es ver cosas y otra ver la luz gracias a la cual veo; *“Dios, luz espiritual [inteligible], en ti, de ti y por ti se hacen comprensibles las cosas que echan rayos de claridad”*¹³.

Para nuestro hombre, y éste es el punto capital, los filósofos griegos ponen su esperanza en sí mismos, en su poder, confían en sí, creen en su capacidad para ver la luz, alcanzar la verdad y gozar de ella; ser felices. *“Por lo que al hombre se refiere, si la vida feliz le ha de venir de sí mismo, no hay que contar más que con el cuerpo o el alma. Causa de la vida feliz no es otra que el cuerpo o el alma; si buscas otra cosa, te apartas del hombre. Quienes pusieron la vida feliz en el hombre, en ninguna otra cosa pudieron ponerla a no ser en el cuerpo o en el alma”*¹⁴.

Utilizando las palabras de Agustín, poner la vida feliz en el hombre es considerar que es el esfuerzo humano, el acierto a la hora de utilizar nuestras capacidades, lo que nos proporciona el logro de la realización plena, la felici-

12 *“Te invoco, deus Veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia. Deus vera Sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia”*, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I, c.1, 3, 437.

13 *“Deus, intelligibilis Lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia”*, AGUSTÍN DE HIPONA, *Ib.*

14 *“Quantum ad hominem pertinet, si ab illo sibi est vita beata, nihil restat praeter corpus et animam. Aut corpus est causa beatae vitae, aut anima est causa beatae vitae: si plus quaeris, ab homine recedis. Hi ergo qui beatam vitam hominis in homine posuerunt, alibi ponere omnino non potuerunt, principatum Epicurei tenuerunt: horum qui in anima posuerunt, principatum Stoici tenuerunt”*, AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón 150*, (Obras completas, o. c., XXIII), Madrid, BAC, 1983, 369.

dad. Y así, según el análisis de Agustín, si se afirma que es el placer corporal el que procura la vida feliz, como hace el epicúreo, ponemos nuestras esperanzas en el cuerpo; y si afirmamos que es la virtud del alma, como hacen los estoicos, y no menos los platónicos, es en el alma en quien confiamos y esperamos. Y esto, a fin de cuentas, no es sino creer que somos el camino a la felicidad y la verdad ocultas; así se entendería, entre los griegos, la enigmática exhortación: *conócete a ti mismo*.

Para Agustín la posición defendida por lo epicúreos es francamente detestable. Renuncian a la Verdad, buscan la felicidad en el disfrute de lo vano y pasajero, ligan su vida a la muerte, a lo que no es, mera sombra (imagen holográfica) y pretenden encontrar ahí felicidad. Sin embargo, las actitudes tanto de estoicos como de platónicos (tan influyentes en su pensamiento), también le parecen equivocadas.

La razón es de una importancia definitiva. Pretenden llegar con su alma y su esfuerzo racional a alcanzar aquello que sólo puede ser Luz de nuestro ser porque está más elevado que lo más sumo nuestro y, por tanto, no es algo meramente inteligible sino aquello “*que resplandece, que ilumina ...que es inteligible, y por otra parte hace inteligir*”¹⁵; que está, por tanto, sobre nuestra alma, sobre nuestra razón. Citando de nuevo las confesiones: “*ven adónde se debe ir y no ven por dónde se va*”¹⁶.

Cierto es que los platónicos insistían en la necesidad de purificación, dando a entender la necesidad de un esfuerzo radical y un compromiso, de excepcional seriedad, con el Bien. Agustín también considera necesaria la purificación. Pero la clave reside en lo que se entienda por tal.

Resulta sumamente útil fijar nuestra atención en el modo en que se plantea la cuestión en los *Soliloquios*¹⁷, en donde afirma Agustín que para ver a Dios, la Verdad, Sol que baña con su luz los axiomas de las ciencias, es necesario, como para cualquier cosa, tener ojos, mirar y ver. La cuestión es ¿Qué ojos son esos?, ¿Cómo hay que mirar?, ¿Bastará con mirar para ver?

En este texto, profundamente platónico, se afirma que el ojo del alma capaz de ver a Dios es la mente pura de toda mancha corporal, alejada y limpia del apetito de todas las cosas corruptibles. Pero, y es aquí en donde los platónicos se le quedan cortos, esto se consigue por la fe. En efecto, nadie se esforzaría por conseguir la sanidad de los ojos si no la creyese indispensable para ver lo que

15 “*quod fulget, quod illuminat;... quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I.I, c.8, 15, 454 (En este caso no sigo la traducción de la B.A.C.).

16 “*distinguerem inter videntes, quo eundum sit, nec videntes qua...*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I.VII, c.20, 26, 297.

17 Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I.I, c.6, 12-13, 450-452.

no puede mostrársele por hallarse inquinada y débil. Ahora bien, quien tiene puesta su esperanza en sí mismo, cree en sí mismo, confía en sí, en verdad se cree sano y no reconoce su mal. Y esto, lo vean o no los grandísimos filósofos griegos, sólo es posible o porque considera a Dios, a la Verdad, algo corruptible y sometido al tiempo, como lo es él, convertido en la medida de todas las cosas; o porque él se considera en sí puro, Dios, la Verdad. ¿Quién dejará lo que ve y domina, el producto de su poder, por lo que ni ve, ni domina si no es porque cree que lo que ni ve, ni domina, ni podrá nunca dominar, es mejor que todos sus dominios, e incluso que el dominio mismo?

Ahora bien, junto a esta asombrosa fe es indispensable tener una no menos extraordinaria esperanza, y es que “*una esperanza de lo que se ve ya no es esperanza. ¿Quién espera lo que ya ve?*”¹⁸. Esperar en lo que veo no es esperar, es confiar en mi poder para ver, en mí, en lo que soy y lo que tengo. Sólo hay fe en lo que no se ve cuando la esperanza no está puesta en nosotros mismos.

Sin estas fe y esperanza, de sobrecogedora radicalidad, no es posible acceder a la Verdad y gozar de ella; y no es posible porque en realidad no se la amaría por encima de todas las cosas: del yo y su mundo. Quien cree en sí ... espera de sí y, aún en tinieblas, se aferra a lo que ve, *mundo*, y lo prefiere a lo que no puede ver.

Es por esto por lo que, dice Agustín, “*Dios debe ser amado de forma tal que, si tal cosa fuera posible, nos olvidáramos de nosotros mismos*”¹⁹; “*El amor mismo es nuestra muerte al mundo, y nuestra vida con Dios*”²⁰, “*No se entra en la verdad si no es por la caridad*”²¹. Es la caridad quien conoce, quien accede a la Luz y a la Verdad²²; una forma nueva de amor, que no es mero apetito, deseo (cupiditas), y por tanto no tiene su origen en nosotros²³. Como decía Pablo, es: “*El amor que ha sido derramado en nuestros corazones*”²⁴. Sólo por este amor, un amor que supone e implica una fe y una esperanza más allá de

18 “*Spes autem quae videtur, non est spes*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, (Obras completas, o.c., XVII), Madrid, BAC, 2004, I.XIX, c.4, 5, 566.

19 “*Ergo amandus est Deus: ita ut pro amore eius, si fieri potest, nos ipsos obliviscamur*”, Agustín de Hipona, *Sermón 142*, (Obras completas, o. c., XXIII), Madrid, BAC, 1983, 3, 288.

20 “*Imo ipsa dilectio est mors nostra saeculo, et vita cum Deo*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, (Obras completas, o. c., XIV), Madrid, BAC, 1968, 65, 1, 298.

21 “*quia non intratur in veritatem nisi per caritatem*”, Agustín de Hipona, *Réplica a Fausto, el maniqueo*, (Obras completas, o. c., XXXI), Madrid, BAC, 1993, c.XXXII, 18, 743.

22 “*Quia novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I.VII, c.10, 16, 286.

23 H. ARENDT, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, 40.

24 Rom, 5, 5.

sí mismo, el hombre puede renunciar a sí, a su voluntad de poder, al mundo entero. Y es que “*mi amor es mi peso, él me lleva a dondequiera que voy*”²⁵.

Fe, Esperanza y Caridad, “*sin las tres ...ningún alma puede sanarse y habilitarse para ver*”²⁶ dice Agustín. Una Fe que se asienta en algo más radical que la ignorancia socrático-platónica: la humildad. Humildad sin la que carecerían de sentido la Esperanza y la Caridad.

No se trata de saber que no sabemos, se trata de, en el sumum de la paradoja, saber que nuestro saber no es la clave, no nos sana. Se trata de, de modo asombroso, imposible, reconocernos fuera del camino, tan profundamente extra-viados, que no podemos ni encontrar, ni hacer solos el camino. Así es como entiende Agustín la exhortación “*conócete a ti mismo*”, “*toda tu humildad consiste en saber que eres hombre*”²⁷.

La gravedad del asunto no se nos debe escapar. La esperanza sin esta humildad sería mera presunción, confianza²⁸ en nuestro poder que, suponiéramos, será suficiente para, aunque tal vez más despacio y con más fatiga de lo deseado, conseguir conquistar lo que anhelamos. ¿Y no es acaso esto lo que han propuesto los grandes filósofos del mundo griego?

Pero son “*dichosos los pobres de espíritu*”²⁹. Como acertadamente escribe Jean-Louis Chrétien: “*la humildad tiene los ojos del amor, pues sólo el amor (caridad) es en verdad humilde*”³⁰, entrega sin reservas, renuncia al mundo, a uno mismo.

Esta desorbitante humildad nos lanza más allá de nosotros mismos, nuestro mundo, nuestro tiempo, en los que acampamos, liberándonos de los ídolos a los que hemos entregado nuestro corazón, nuestra vida. No se trata, tan sólo, de saber que no sabemos. No es nuestro saber lo que nos urge; ya no somos nosotros nuestra preocupación; no es nuestro yo, enfrentado consigo mismo y afanoso de claridad, el centro, el origen y el fin de nuestro esfuerzo. La humildad es encuentro, con lo que no soy yo y nunca va a serlo, con lo que no puedo controlar, dominar, predecir; con lo que no puedo hacer mío; con la Verdad; con el amor (Caridad) mismo. “*¡Oh eterna verdad y verdadera caridad y amada*

25 “*Pondum meum, amor meus; eo feror, quocumque feror*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I.XIII, c.9, 10, 561.

26 “*Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, tu possit Deum suum videre, id est, intelligere*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I.I, c.6, 12, 451.

27 “*tu homo cognosce quia es homo: tota humilitas tua, ut cognoscas te*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, (Obras completas, o. c., XIII), Madrid, BAC, 2005, 25, 16, 567.

28 J. L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, Salamanca, Sígueme, 2005, 12.

29 Mt. 5, 3.

30 J.L. CHRÉTIEN, *La mirada...*, o. c., 25 y 34.

*eternidad! Tú (lo) eres, Dios mío, por ti suspiro día y noche. ... Y descubrí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza, como si oyera tu voz desde lo alto: Soy manjar de grandes: crece y me comerás. Pero tú no me convertirás en ti, como al alimento en carne tuya, sino que tú te mutarás en mí*³¹.

Podemos leer en la *Ciudad de Dios*: "...si la voluntad permaneciera estable en el amor del bien superior inmutable, que la ilustraba para ver y la encendía para amar, no se apartaría para agradarse a sí misma, ni por su causa se entenebrece y languidece. ...Levanta así la humildad de un modo maravilloso el corazón, y la soberbia lo abate. Puede parecer un contrasentido que la elevación rebaje y la humildad ensalce. ... el mismo levantarse es ya ser derribados"³². Es por esto que nadie accede a la Verdad si no es por la humildad, o en los términos de Juan: "no hay quien nazca del Espíritu si no es humilde"³³. Y así lo entenderá Bernardo de Claraval siglos después, quien dirá: "La belleza del alma es la humildad"³⁴.

Frente a la humildad sin medida, único camino a la Verdad, condición de la Fe, la Esperanza y el Amor, está el habitual, mortífero pero lustrado, apetito de la propia excelencia: la soberbia. El amor a sí mismo que se profesa todo hombre que pone su fe y su esperanza en él, en lo que ve, en su mundo. Amor equivocado, *cupiditas*, por el que confiamos en obtener de nosotros y del mundo, bajo nuestro control, la felicidad. Amor desordenado, invertido, generador de codicia y envidia, por el que el hombre se gloria en sí mismo, vana gloria, encubriendo a Dios, la Verdad, el Bien, sustituidos por el mundo bajo sus pies. Y es que, en definitiva, como dice Agustín comentando a Juan: "El orgullo-soberbia extingue el amor (Caridad) y la humildad lo robustece"³⁵. *Cupiditas* y *Caritas* o, si se prefiere, Soberbia y humildad, serán los cimientos de las dos únicas ciudades que puede habitar el hombre a lo largo de su vida.

31 "O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es, Deus meus, tibi suspiro die ac nocte....et inveni longe esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: Cibus sum gaudium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me", AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I.VII, c.10, 16, 286.

32 "si voluntas in amore superioris inmutabilis boni, a quo illustrabatur tu videret, et accendebatur tu amaret, stabilis permeneret, non inde ad sibi placendum averteretur, et ex hoc tenebresceret et frigeret...Est igitur aliquid humilitatis miro modo quod sursum faciat cor, et est aliquid aleationis quod deorsum faciat cor. Hoc quidem quasi contrarium videtur, tu elatio sit deorsum, et humilitas sursum.... Ipsum quippe extolli, iam deici est", AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*, o. c., I.XIV, c.13, 1 102 y 103.

33 "Nemo est Spiritu nascitur, nisi humilis fuerit", AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratados sobre el Evangelio*, o. c., 12, 6, 306.

34 Citado por J. L. Chrétien en *La mirada*, o. c., 46.

35 AGUSTÍN DE HIPONA, *Comentario a la primera carta de San Juan*, I, 6, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, 33-34.

Ahora bien, éste es un punto de enorme importancia, nadie es la fuente, el foco, de su propia humildad; una paradoja plena de sentido y coherencia. La humildad no es el gran logro, la gran victoria, del humilde. No es el merecido premio al duro esfuerzo del humilde.

El humilde no es el que triunfa y conquista la humildad; es el que, humillado, da gracias. Y este es el gran canto de las confesiones: “*Porque todavía no dabas gozo y alegría a mis oídos, ni se alegraban mis huesos [¡Oh dulce Verdad!], que no habían sido aún humillados*”³⁶, “*me humillaste como a un soberbio herido, y me hallaba separado de ti por mi hinchazón (soberbia), y mi rostro, hinchado en extremo, no dejaba a mis ojos ver*”³⁷. Ésta es la clave. Pero ¿Quién puede enseñarnos humildad?, ¿A quién agradeceremos que nos humille?, ¿Quién puede humillarnos amándonos humildemente?

Decía Étienne Gilson en su estudio sobre S. Agustín: “*Plotino ve la verdad y la desea; Porfirio sabe que la tarea del filósofo es la liberación del alma y hacia ella tiende con todas sus fuerzas; ni uno ni otro han conocido el único camino que conduce a la meta: Cristo, modelo y fuente de humildad*”³⁸

En efecto, Agustín lo confiesa: es Cristo, el verbo de Dios hecho hombre, el único maestro; y lo es porque en sentido estricto Cristo es la Humildad que nos ama y nos humilla; sólo Dios puede ser humilde hasta este extremo. “*Leídos aquellos libros de los platónicos ... Cierta estaba de todas estas verdades [las que considera propias de los platónicos], pero también de que me encontraba debilísimo para gozar de ti. Parloteaba mucho sobre ellas, como si fuera instruido, cuando si no buscara el camino de la Verdad en Cristo, Salvador nuestro, no sería instruido, sino destruido. Porque ya había empezado a querer parecer sabio, lleno de mi castigo, y no lloraba, antes me hinchaba con la ciencia. Mas ¿dónde estaba aquella caridad que edifica sobre el fundamento de la humildad, que es Cristo Jesús? O ¿cuándo aquellos libros me la hubieran enseñado, con los cuales creo que quisiste que tropezase para que ... discerniese y percibiese, después de haberme amansado con tus libros y restañado las heridas con sus suaves dedos, la diferencia que hay entre la presunción y la confesión, entre los que ven a dónde se debe ir y no ven por dónde se va y el camino que conduce a la patria bienaventurada, no sólo para contemplarla, sino también para habitarla?*”³⁹.

36 Ver nota 1.

37 “*humiliasti tamquam vulneratum superbum, et tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat oculos meos*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I.VII, c.7, 11, 282.

38 E. GILSON, *Introducción à la philosophie de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1938, 302-303.

39 “*Sed tunc lectis platoniorum illi libris, ... certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te. Garriebam plane quasi peritus et, nisi in Christo, Salvatore nostro, viam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem. Iam enim coeperam velle videri sapiens plenus poena*

Caminar en la humildad es pues avanzar por un camino en el que Dios nos ha precedido; que Él nos ha abierto para siempre⁴⁰. El camino a la verdad y la felicidad. “*Quisiera mi Dióscoro [escribe Agustín], que te sometieras con toda tu piedad a este Dios y no buscases para perseguir y alcanzar la verdad otro camino que el que ha sido garantizado por aquel que era Dios, y por eso vio la debilidad de nuestros pasos: ese camino es 1º la humildad; 2º la humildad; 3º la humildad; y cuantas veces me preguntes, otras tantas te diré lo mismo*”⁴¹.

Para Agustín, tras la encarnación, el acontecimiento con el que cobra sentido la historia, la filosofía o es cristiana o no es verdadera filosofía. La fe cristiana lejos de oponerse o entrar en conflicto con el filosofar mismo, sería su culminación y su renacer. De ahí que en su tratado *De la verdadera religión* manifieste su firme convicción de que si los filósofos de antaño, tan leídos e incluso respetados, pudiesen volver a la vida con él ... se harían cristianos; como lo han hecho ya, afirma, muchos platónicos contemporáneos. Soberbia y envidia son los grandes obstáculos. No hay otro modo de arribar a lo que con tanto empeño señalaban como lo único apetecible: la verdad, el bien, la felicidad, la virtud⁴².

El escándalo y la locura, Cristo, Dios crucificado, humillado hasta el extremo, radicaliza y renueva la filosofía. “*Los pueblos apetecían con pernicioso afán las riquezas, como satélites de los deleites: Él quiso ser pobre. Se perecían por los honores y mandos: Él no permitió que le hicieran rey. Apreciaban como un tesoro la descendencia carnal: Él no buscó matrimonio ni prole. Con grandísima soberbia esquivaban los ultrajes: Él soportó toda clase*

mea et non flebam, insuper autem inflabar scientia. Ubi enim erat illa edificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? Aut quando illi libri me docerent eam? In quos me propterea, priusquam Scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere, tu imprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contractarentur vulnera mea, discernere atque distiguerem, quid interesset inter presumptionem et confessionem, inter videntes, quo eundum sit, inter videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam, sed et habitandam”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, o. c., I.VII, c.20, 26, 296-297.

40 J. L. CHRÉTIEN, *La mirada*, o. c., 17.

41 “*Huic te, mi Dioscore, ut tota pietate subdas velim nec aliam tibi ad capessendam et optinendam veritatem viam munias, quam quae munita est ab illo, qui gressuum nostrorum tamquam deus vidit infirmitatem. Ea est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas et, quotiens interrogares, hoc dicerem*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Epístola 118 (Obras completas, o. c., VIII)*, Madrid, BAC, 1967, III, 22, 866-867.

42 “*Itaque si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, videret profecto cuius auctoritate facilius cosuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum platonici fecerunt. Aut si hoc non faterentur neque facerent, in supervia et invidia remanentes, necio utrum poste ad ea ipsa que appetenda et desideranda esse dixerant...*”, AGUSTÍN DE HIPONA, *De la verdadera religión*, (Obras completas, o. c., IV), Madrid, BAC, 1948, IV, 7, 79.

de ellos. Tenían por insufribles las injurias; pues ¿qué mayor injusticia que ser condenado el justo y el inocente? Execraban los dolores corporales: el fue flagelado y atormentado. Temían morir: Él fue condenado a muerte. Consideraban la crucifixión como ignominiosísimo género de muerte: Él fue crucificado. Con su desprendimiento abatió el valor de las cosas, cuya avidez fue causa de nuestra mala vida. Alejó con su pasión todo lo que a nosotros, con el deseo de evitarlo, nos desviaba del estudio de la verdad⁷⁴³. Y es que, como dice Michel Henry: “...es decisivo subrayar que la verdad del cristianismo difiere esencialmente de la verdad del mundo”⁷⁴⁴.

¿Es acaso la verdad del mundo el objetivo de la filosofía?, ¿acaso su objetivo no era la luz que ilumina y no lo iluminado? Para Agustín cuando nos comprometemos con la verdad del mundo no es filosofía lo que define nuestra vida, sino, como dice en *Contra académicos*, filocalía⁴⁵. Nuestro compromiso ha de ser con la Verdad que hace verdad toda verdad, con el Bien que hace bueno todo lo bueno, que es más interior que lo más íntimo nuestro y más elevado que lo más sumo nuestro. “Pero ¿por dónde se va a tan gran posesión, a tan gran felicidad? Los filósofos se inventaron las vías del error. Unos dijeron: por aquí; otros: No por aquí, sino por aquí. Les quedó oculto el camino porque Dios resiste a los soberbios. Nos estaría oculto también si no hubiera venido a nosotros. Por esto dijo el señor: Yo soy el camino. ¡Viandante perezoso!, puesto que no querías venir al camino, vino el camino a ti. Yo soy el camino. Buscabas a dónde ir: Yo soy la verdad y la vida. No te extraviarás si vas a Él por Él. Ésta es la doctrina de los cristianos, que en ningún modo ha de compararse, sino que incomparablemente ha de preferirse a las doctrinas de los filósofos; a la inmundicia de los epicúreos y a la soberbia de los estoicos”⁷⁴⁶.

43 “Satellites voluptatundivinitas perniciose populi appetebant: pauper esse voluit.honoribus et imperiis inhiabat: rex fieri noluit. Carnales filios magnum bonum putabant: tale coniugium polemque contempsit. Contumelias superbissime horebant: omne genus contumeliarum sustinuit. Iniurias intolerabiles esse arbitrantur: quae maior iniuria quam iustum innocentemque damnari? Dolores corporis execrabantur: flagellatus atque cruciatus est. Mori metuebant: morte multatus est. Ignominiosissimum mortis genus crucem putabant: Crucifixus est. Omnia quae habere cupientes non recte vivebandus, carendo vilefecit. Omnia quae vitare cupientes a estudio deviamus veritatis, perpetuando deiecit”, AGUSTÍN DE HIPONA, *De la verdadera*, o. c., XVI, 31, 105.

44 M. HENRY, *Yo soy la verdad*, Salamanca, Sigueme, 2001, 33.

45 AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra académicos*, (*Obras completas*, o. c., III), Madrid, BAC, 1982, I.II, c.2, 6 – I.II, c.3,7, 106-108.

46 “sed ad tam magnam posesionem, ad tam grandem felicitatem qua itur? Instruxerunt sibi vias erroris philosophi; alii dixerunt: hac; alii: Non hac, sed hac. Latuit eso via, quia Deus superbis resistit. Lateret et nos, nisi venisset ad nos. Ideo Dominus: Ego, inquit, sum via. Piger viator, venire nolebas ad viam; ad te venit via: Quarebas qua ires: Ego sum via. Quarebas quo ires: Ego sum veritas et vita. Non errabis quando is ad illum. Haec est doctrina Christianorum, non plane conferenda, sed incomparabiliter praeferenda doctrinis philosophorum, inmunditiae Epicureorum, superbiae Stoicorum”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón 150*, o. c., 10, 376.

LA CUESTIÓN *IN REPARATIONE CORRUPTAE* Y EL PROBLEMA DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA DE PEDRO DAMIÁN A GUILLERMO DE RIMINI

FRANCISCO LEÓN FLORIDO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En este artículo se presentan algunos de los textos más importantes en el desarrollo de la cuestión de la omnipotencia divina desde su inicio en Pedro Damían hasta los Comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Los textos se centran en el ejemplo particular de la posibilidad para Dios de restaurar la virginidad a quien la ha perdido como caso, que es utilizado para reflexionar sobre la posibilidad divina de alterar el pasado.

Palabras clave: omnipotencia divina, cambio del pasado, restauración de la virginidad, Comentarios a las *Sentencias*.

ABSTRACT

This article is an attempt to explain the role of the most important texts in the development of the question of divine omnipotence since Peter Damian to the Commentaries on the *Sentences* of Peter Lombard. In the article I point to the particular example, used by masters, about the possibility for God to restore lost virginity, to thinking about if God can change the past.

Key words: divine omnipotence, change of the past, restoration of virginity, Commentaries on the *Sentences*.

El de la omnipotencia divina es, sin duda, uno de los temas que dan sentido y continuidad al pensamiento teológico y filosófico en la edad media cristiana latina. Como la mayor parte de las cuestiones que los filósofos medievales de este ámbito se plantearon, la omnipotencia aparece de un modo recurrente, lo que no significa que las diferencias en el modo en que se propone y las soluciones que se dan no impliquen transformaciones decisivas para la historia de la filosofía medieval. En general, podemos distinguir dos momentos en el tratamiento de la cuestión de la omnipotencia. En la primera fase, se trata de un atributo divino que es verdad de fe, por lo que sus consecuencias filosóficas pueden reducirse al plano puramente teológico, como una respuesta a problemas parciales suscitados por motivos apologeticos o pastorales. Tal es el caso del planteamiento de San Jerónimo o San Agustín, para quienes la fe en la omnipotencia divina viene, sobre todo, a solucionar aporías que rozan lo herético o a servir de apoyo pastoral para la guía moral cristiana. La pre-escolástica y la escolástica cristianas harán, no obstante, que el problema adquiera una dimensión mucho más amplia y de consecuencias más profundas. Aquí, de nuevo, hemos distinguir entre el periodo previo a la condena de las tesis aristotélicas a finales del siglo XIII y el periodo escolástico crítico. En ambos, los términos de la cuestión vienen a ser muy similares, sobre todo en la formulación de las dos clases de poder o potencia divinas, el poder absoluto y el poder ordenado. Lo que, sin embargo, distingue los dos planteamientos es la defensa hiperbólica del poder de Dios que trasluce a través de las doctrinas teológicas posteriores a las condenas antiaristotélicas entendidas como una oposición de los hombres de fe frente al necesitarismo naturalista. La declaración de la fe cristiana: *Credo in Unum Deum Omnipotentem* se hace visible en las doctrinas teológico-filosóficas del cambio de siglo, y las sutilezas escolásticas forjadas en relación al poder de Dios llegarán a abrir una nueva estructura filosófica opuesta y alternativa al naturalismo aristotélico imperante durante buena parte del siglo XIII.

Situado en el cambio de milenio, Pedro Damián viene a situarse en el punto de inflexión entre el viejo pensamiento monástico dominado por los intereses pastorales y la nueva orientación dialéctica, que contempla cómo los recursos lógicos de la filosofía vienen a ocupar el campo dominado hasta el momento por la interpretación simbólica de los textos sagrados. Un siglo después se producirá la transformación decisiva con la ritualización escolar del debate teológico, propiciada por la universalización de la técnica de la *quaestio*, que tendrá en las *Sentencias* de Pedro Lombardo su obra de referencia. El texto de Pedro Damián se ha encontrado reproducido en más de cien manuscritos, lo que indica que su diseminación debió ser muy amplia y explica la gran influencia que ejerció sobre la doctrina medieval de la omnipotencia, al abrir el camino al concepto de un poder divino superior al orden establecido en

la creación¹, aunque no es posible demostrar si el texto ejerció una influencia directa sobre los autores de los siglos XIII y XIV².

Los más de mil cuatrocientos comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo son un compendio del pensamiento escolástico, y en ellos destacan tanto su gran continuidad temática y estructural como la variedad de las respuestas que la teología filosófica medieval ofreció a las *quaestiones* que en la obra se plantean. En los comentarios, no sólo los problemas se suceden siguiendo el orden de las cuestiones de Lombardo, sino que, a menudo, los ejemplos que se utilizan para ilustrar las reflexiones de los comentaristas son modelos estereotipados. En relación con el problema de la omnipotencia divina, que irá ocupando un lugar cada vez más prominente³, uno de los ejemplos utilizados por los comentaristas para exponer el conjunto de problemas asociados a la posibilidad de que Dios intervenga en el pasado en uso de su poder absoluto, haciendo incluso que lo que ha sucedido no haya sucedido (*quae facta sunt facta non fuerint*), es el de la reparación de la virginidad una vez perdida (*in reparatione corruptae, utrum Deus potest reparare virginem post ruinam*). El propósito de este breve ensayo es indagar sobre el sentido de las diferentes respuestas a este problema en el contexto de la evolución de la reflexión medieval sobre el poder de Dios.

I. PEDRO DAMIÁN: ENTRE LA ADMONICIÓN PASTORAL Y LA DIA-LÉCTICA FILOSÓFICA

La primera referencia de la utilización del ejemplo de la *reparatio* en relación con la posibilidad de deshacer el camino del tiempo para el poder divino, se encuentra en una carta del eremita Pedro Damián a Desiderio, abad de Montecasino de mediados del siglo XI⁴. El título de la carta ha ido variando en las diversas copias en que se ha conservado⁵. Su ocasión es la referencia a una

1 Ha sido especialmente Francis Oackley quien ha destacado la importancia de la cuestión planteada por Pedro Damián sobre la reparación de la virginidad para el transcurrir del problema de la omnipotencia divina –no sólo– en la Edad Media. Cf. *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca and London, Cornell University Press 1984.

2 I. M. RESNICK, *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De Divina Omnipotentia*, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1992, 2.

3 XLII. De omnipotentia Dei: quare dicatur omnipotens, cum nos multa possimus quae ipse non possit. Quomodo dicatur Deus omnia posse. Quod omnipotentia Dei secundum duo consideretur. XLIII. Invectio contra illos qui dicunt Deum nil posse nisi quod vult et facit. XLIV. An Deus possit facere aliquid melius quam facit, vel alio vel meliori modo. Utrum Deus semper possit omne quod potuit.

4 PEDRO DAMIÁN, *De divina omnipotentia*, 596C 4-601 C

5 El título más antiguo es el de *Disputatio super quaestione qua quaeritur, si Deus omnipotens, quomodo potest agere ut quae facta sunt facta non fuerint*. La primera reimpresión de Cayetano se

sentencia de san Jerónimo: “Estábamos, pues, a la mesa un día, los dos, como podrás recordar, cuando esta frase del bienaventurado Jerónimo fue citada en la conversación: «Voy a decir con atrevimiento que, aunque Dios lo pueda todo, no puede devolver la virginidad después de haberla perdido. Tiene ciertamente el poder de liberarla de su pena, pero no de devolverle la corona de su virginidad perdida» (Audenter loquor: cum omnia Deus possit, suscitare non potest virginem post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non valet coronare corruptam)⁶. Jerónimo había urgido a Eustaquio a preservar su virginidad y utiliza la imposibilidad de que Dios pudiera restaurarla como un argumento para reforzar ese propósito. En la misma convicción le había seguido san Agustín,

refiere ya a la *divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis redditentis*. Las ediciones contemporáneas lo simplifican como *De divina omnipotentia*. Los párrafos más significativos de la carta en relación con nuestro tema son los siguientes (los subrayados son nuestros): Nam dum aliquando, ut meminisse potes, uterque discumberemus ad mensam, illudque B. Hieronymi sermocinantibus deveniret in medium; audenter, ait, loquor: cum *omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare a poena, sed non valet coronare corruptam*. Ego licet pavidus, utpote, qui disputare de tanti viri testimonio facile non audeam, unanimi tamen patri, tibi videlicet, dixi pure quod sensi. Haec, inquam, fateor, numquam potuit mihi placere sententia. Non enim a quo dicatur, sed quid dicatur attendo. Nimis scilicet inhonestum videtur, ut illi, qui omnia potest, nisi sub altioris intelligentiae sacramento, tam leviter impossibilitas ascribatur. Tu autem a contrario respondisti: ratum esse, quod dictum est et satis authenticum, Deum videlicet non posse suscitare virginem post ruinam. Deinde longis atque prolixis argumentationibus multa percurrens, ad hoc tandem definitionis tuae clausulam perduxisti, ut diceres: Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non vult. Ad hoc ego: Si nihil, inquam, potest Deus eorum, que non vult: nihil autem, nisi quod vult, facit; ergo nihil omnino potest eorum facere, quae non facit. Consequens est itaque, ut libere fateamur, Deum hodie idcirco non plueri, quia non potest; idcirco languidus non erigere, quia non potest; ideo non occidere injustos, ideo non ex eorum oppresionibus liberare sanctos. Haec, et alia multa idcirco Deus non facit, quia non vult, et quia non vult, non potest; sequitur ergo, ut quidquid Deus non facit, facere omnino non possit. Quod profecto tam videtur absurdum, tamque ridiculum, ut non modo omnipotenti Deo nequeat assertio ista congruere, sed ne fragili quidem homini valeat convenire. Multa siquidem sunt quae nos non facimus, et tamen facere possumus. [...] Ut ergo ad id, quod praelibatum est, sermo recurat, quid praejudicat. Deo suscitare posse virginem post ruinam? Nunquid idcirco non potest, quia non vult; et idcirco non vult, quia malum est; sicut dictum est, mentiri et pejerare, et injustum quid facere, Deum nec velle, nec posse? Sed absit, ut malum sit violata, virginem fieri; imo sicut malum est virginem violari, ita violatam redere in virginem procul dubio bonum esset, si divinae dispositionis ordo concederet, v. g. hominem post lapsum mortis subideri vindictam; licet justo Dei iudicio malum fuit. [...] Sive igitur his, sive aliis supernae providentiae causis, ad integritatem pristinam violata virgo non redeat: nequaquam tamen omnipotens Deus *dicendus est hoc non posse, sed potius nolle*, ut servetur arbitrium aequissimae voluntati, non autem ascribatur, quod absit, impotentia majestati. Quod enim malum est, non potest facere Deus, quia nec potest etiam velle; quod tamen nequaquam referendum est ad impossibilitatem, sed ad naturalem potius elementariae singularis bonitatem. Quod vero bonum est, velle potest, et facere, tametsi quodam cautelae suae, vel provisionis intuitu, quaedam bona, aut raro faciat, aut nunquam faciat. Alioquin poterat dici ante Salvatoris adventum, quia Deus creare non posset ex utero Virginis Filium. Nimirum, quod nunquam fecerat, sed ne quidem nisi semel facturus erat. *Tamenetsi nunquam faceret, et velle, et facere poterat, quia bonum erat*. Virginem itaque suscitare post ruinam, quomodo non possit Deus, cum procul dubio et ille omnipotens sit, et hoc bonum sit?

6 *Epistola 22, ad Eustochium*, 5, (PL 22, 597B) ed. J. LABOURT, t. IX, 115.

y también con la misma intención de exhortar a la preservación de esta virtud cristiana⁷. Agustín añade, además, un argumento filosófico destinado a hacer fortuna: en el caso de que Dios hiciera que lo que ha pasado no hubiera pasado (*ut ea quae facta sunt, facta non fuerint*) eso sería lo mismo que hacer que lo verdadero se transformara en falso (*eo ipso quo vera sunt falsa sint*), es decir, utilizar ese poder ocasionaría una contradicción⁸.

En las circunstancias y el contexto del escrito de Damián se puede apreciar la complejidad de la época. Por un lado, el tono denota la intención de servir a la fortificación espiritual de la vida monástica frente a los riesgos de la *vana curiositas* que conduce a perderse en las tentaciones de la indagación escrutadora. Pero, la parte central de la carta viene a ser un ejercicio dialéctico que demuestra la preocupación por las enseñanzas de la dialéctica aristotélico-boeciana, que ocasionaba ya en la época polémicas sobre la omnipotencia divina, como la querella eucarística suscitada por Berengario de Tours, en que se oponía el orden de la naturaleza a la omnipotencia divina, basándose en la preeminencia de las reglas de la lógica y la gramática. El mismo Berengario había estudiado dialéctica con Fulberto de Chartres, y rechaza la presencia sensible (*praesentia sensualis*) del cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento, basándose en argumentos dialécticos: uno puramente lógico, la imposibilidad de un sentido unitario en las palabras del sacerdote en la consagración (*hoc est enim corpus meum*), y el segundo que usa los conceptos de la metafísica aristotélico-porfiriana para plantear las dificultades de la inherencia de los accidentes en una substancia que ya no es pan y vino.

Al tratar sobre la sentencia de Jerónimo, Pedro plantea por vez primera un problema teológico que llegará a ser fundamental: ¿es posible que lo que ha sucedido ya, no haya sucedido? Su respuesta se relaciona con la dialéctica entre la voluntad y el bien, que, según el eremita, se armonizan perfectamente en Dios, de modo que Dios puede hacer lo que quiere y quiere necesariamente lo que es el bien. Se retoma aquí el problema que ya había sido planteado por Agustín sobre la relación entre el poder y el querer en Dios, al hacer uso de las nociones de lo que Dios puede pero no quiere hacer (*potuit sed noluit*) o de lo que no quiere hacer porque no puede quererlo (*noluit, quia non potuit velle*). Esta respuesta se inscribe en el intento de construir una especie de “lógica de la fe”, cuyas reglas son distintas a las de la lógica de los dialécticos, pues, según éstas, es contradictorio alterar el pasado, mientras que la fe nos hace creer, y, por tanto, pensar, que Dios puede hacer incluso aquellas cosas que la razón lógica tiene por imposible.

7 *De sancta simplicitate*, 29, 266.

8 *Contra Faustum*, 26, c.5 (PL 42, col. 381).

Las dos cuestiones conexas que aparecen en el *De divina omnipotentia* son si Dios puede restaurar la virginidad de quien la ha perdido y si Dios puede hacer que el pasado no haya sido. La segunda es una cuestión plenamente filosófica, cuya primera referencia se remonta a Aristóteles: “Nada que haya ocurrido ya es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Troya haya sido saqueada; porque tampoco se delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber ocurrido; por eso dice bien Agatón: «De esto sólo se ve privado hasta Dios: de poder hacer que no se haya producido lo que ya está hecho»”⁹. No se trata de una cita casual, sino que expresa un punto crucial de la física aristotélica, puesto que el transcurrir del tiempo sigue una flecha que conduce del pasado al futuro necesariamente, no siendo reversible, puesto que, dice Aristóteles, el tiempo es el número del movimiento “según el antes y el después”¹⁰.

El abad Desiderio, siguiendo a Jerónimo y Agustín, niega la posibilidad de restaurar la virginidad, y si no lo hace es porque no quiere. Damián extrae las consecuencias dialécticas de esta afirmación: si Dios sólo puede hacer lo que quiere hacer y sólo quiere hacer lo que hace, se seguiría que Dios no puede hacer más que lo que de hecho hace, concluyendo en una forma absoluta de necesitarismo. Damián, pues, se opone a esta conclusión: “y yo, no sin temor, ni osando frívolamente discutir el testimonio de tal hombre, digo, sin embargo, lo que siento con pureza a ti, un padre que tiene como yo una sola alma. A lo que yo respondo: Si Dios no puede hacer nada de lo que no quiere, y si, por otra parte, no hace nada más que lo quiere, no puede, por tanto, hacer absolutamente nada más que lo que hace. En consecuencia, digámoslo francamente, Dios hoy no hace llover porque no puede, no cura a los enfermos porque no puede, no hace perecer a los malvados por la misma razón, y por la misma razón no libera a los santos de sus perseguidores. Todas estas cosas, y muchas otras, Dios no las hace porque no las quiere, y porque no las quiere no las puede. Se sigue, pues, que todo lo que Dios no hace no lo puede hacer de ningún modo. Afirmación, evidentemente, tan absurda y tan ridícula que no solamente no podría convenir a la omnipotencia de Dios, sino incluso a fragilidad del hombre, pues hay muchas cosas que nosotros no hacemos y, sin embargo, podemos hacer”.

En la argumentación, es necesario establecer una nueva conexión entre la voluntad y el bien en Dios, de modo que un bien en sí mismo puede ser hecho siempre por Dios: “¿qué prejuicio puede hacer que pensemos que Dios no podría devolver su virginidad a quien la ha perdido? ¿Es que no lo puede porque no lo quiere, y no lo quiere porque es un mal? Lo mismo que, como

9 *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b.

10 *Física*, IV, 11, 219b.

hemos dicho, Dios no puede mentir, cometer perjurio, hacer una injusticia ... Pero, guardémonos de considerar un mal el hecho de devolver la virginidad a una mujer desflorada; al contrario, desde el momento en que es un mal para una virgen ser desflorada, sería sin duda un bien para una mujer desflorada volver a ser virgen, si el orden del designio de Dios lo permitiera. Por ejemplo, fue un mal para el hombre, después de su caída, sufrir la muerte en castigo, aunque fuera por un justo juicio de Dios”. Sin embargo, tampoco la voluntad divina queda atada necesariamente al bien, pues sigue siendo libre de elegir, de modo que “si, pues, por éstas o por otras razones de la Providencia celeste, una virgen desflorada no retorna a su integridad primera, no se debe, sin embargo, en absoluto decir que Dios omnipotente no puede hacerlo, sino más bien que no lo quiere, de modo que se reserve a su voluntad soberanamente equitativa su libre elección, de modo que no se le atribuya una impotencia –guardémonos de ello– a su majestad omnipotente. Lo que es malo, en efecto, Dios no puede hacerlo, porque no puede incluso quererlo; no siendo necesario, sin embargo atribuirlo a impotencia de ninguna clase, sino a la generosidad natural de una bondad que no pertenece más que a Dios. En cuanto a lo que es bueno, puede quererlo y hacerlo, aunque desde una cierta previsión de su presciencia, ciertas cosas buenas no sean hechas por Él más que raramente o nunca”.

El ejemplo de que Dios ha hecho efectivamente uso de ese poder se encuentra en que *de facto* Dios ha preservado la virginidad de la Virgen María, *ante partum, in partu y post partum*, lo que se expresa con la imagen de la integridad del sello, que recuerda al poder de Jesucristo de atravesar la puerta cuando aparece antes sus discípulos después de su resurrección: “De otro modo, se habría podido decir, antes del advenimiento del Salvador, que Dios no podía hacer nacer un hijo del seno de una virgen. Con seguridad no lo había hecho nunca y no iba a hacerlo más que una sola vez. Sin embargo, incluso aunque nunca lo hiciera, podía quererlo y hacerlo, puesto que era un bien. E igualmente, ¿cómo Dios no podría hacer virgen a quien no lo es, puesto que indudablemente es omnipotente, y por otra parte es un bien?”.

Así pues, lo que comienza como una cuestión planteada en el contexto de los escritos sagrados representados por las palabras de Jerónimo, retorna a ese contexto, después del recorrido dialéctico, cuando se relaciona con la doctrina herética de quienes niegan la virginidad de María, en este caso por sus consecuencias lógicas, de modo que los dialécticos son finalmente presentados como herejes (*veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici*). De este modo, Damián da un paso adelante respecto de lo que cabría esperar de un miembro significado de la tradición monástica, al situar la discusión en el terreno dialéctico, con la intención, no obstante, de combatir a los dialécticos con sus propias armas. Se trata de afirmar la fuerza de la fe que puede imponerse sobre la lógica

humana de los dialécticos, lo que se manifiesta en el hecho de que la omnipotencia divina pueda obviar los principios de la lógica humana, haciendo posible que una virgen pueda parir sin haber tenido contacto carnal o reparar la virginidad después de haberla perdido (Et quidem poterat Deus, et fetare virginem ante ruinam, et reparare virginem post ruinam [...] Et certe mirabilis est, et valde praecellentius, virginem incorruptam manere post partum, quam corrupta ad virginal decus redire post lapsum)¹¹.

El argumento metafísico más fuerte para justificar la posibilidad de la restauración de la virginidad –y que de hecho es el que será recogido por los teólogos más adelante– lo proporciona la ausencia de temporalidad en la omnipotencia divina, por lo que las decisiones de la voluntad de Dios se toman en la eternidad. Así, dice Damián, refiriéndose a otro ejemplo, “podemos decir que Dios puede hacer que suceda que Roma, que ha sido fundada en la antigüedad, no hubiera sido fundada (potest Deus agere ut condita non fuerit). Y cuando decimos «puede» usamos la palabra con propiedad en tiempo presente, en tanto que se refiere a la inalterable eternidad de Dios”¹². Esto implica que no habría diferencia entre el futuro y el pasado desde el punto de vista de la contingencia y la necesidad, a diferencia de lo que pretende la tradición aristotélica. Así entendida la cuestión del tiempo, la solución de Damián parece hacer un uso *a parte ante*, de la noción de la potencia absoluta, pues afirmaría que Dios no está limitado al orden establecido de hecho en la creación, y podría haber creado un mundo en que Roma no hubiera sido fundada o la mujer corrompida no hubiera sufrido la pérdida de su virginidad¹³. Habrá que esperar, no obstante, a que el debate busque una resolución en el campo lógico en la universidad medieval para que esta solución desarrolle toda su potencialidad.

II. LA CUESTIÓN EN LOS COMENTARIOS A LAS *SENTENCIAS*: GUILLERMO DE AUXERRE Y HUGO DE SAINT-CHER

La recepción de los escritos aristotélicos en el ámbito universitario cristiano le dio a la cuestión de la omnipotencia divina un nuevo sesgo muy diferente al de Pedro Damián, que ya no influye directamente en los autores

11 *De divina omnipotentia*, cap. 8, 610-611.

12 *Ib.* cap. 17, 619B-C.

13 Así lo entiende, por ejemplo Lawrence Moonan (“Impossibility and Peter Damiani”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72 (1980), 146-63), para quien no habría que aceptar que Pedro Damián haya defendido radicalmente la omnipotencia de un Dios que habría podido intervenir para alterar el pasado, haciendo que Roma no haya sido fundada o que sea posible reparar a la virgen corrompida. Más bien se aproximaría a lo que será la noción escotista del poder para establecer un orden alternativo en el que esos acontecimientos fueran posibles.

escolásticos. El tema de la *reparatio* reaparece ya en el contexto escolástico en Guillermo de Auxerre, uno de los primeros maestros universitarios de París, tanto en la facultad de artes como en la de teología. Se ocupa del poder de Dios en el tratado XI, libro I, de la *Summa aurea*, su obra más importante, compuesta entre 1215 y 1229, que tiene la forma de un comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, del que si no la literalidad sigue, al menos, las líneas generales. Para precisar el modo en que Dios gobierna con su poder el mundo de la naturaleza, Guillermo se apoya en la distinción aristotélica entre potencia activa y potencia pasiva. La omnipotencia de Dios es absoluta pues no precisa de posibilidad alguna en la cosa natural, aunque preserva el límite del principio de no contradicción. El examen de la posibilidad le plantea el dilema entre lo que puede hacer Dios y lo que puede hacer la naturaleza, de manera que el milagro implica una intervención divina según lo imposible. Tras examinar algunos casos de intervenciones milagrosas, se establece la distinción entre el poder y la justicia, y, a continuación, en el capítulo 6 retoma el ejemplo de la restauración de la virginidad¹⁴, preguntándose si podría Dios devolver su virginidad a la que la ha perdido.

Guillermo comienza recordando a Jerónimo como el punto inicial de la polémica, según el característico método escolástico, Parece que, puesto que Dios puede hacer milagros, como devolverle la vista a un ciego o, incluso resucitar a los muertos, no menos podría hacer que una virgen “esté cerrada, sellada e íntegra como antes”. Sin embargo, Guillermo plantea dos dificultades: de aquellos milagros tenemos relación en la sagrada escritura, mientras que no se encuentra algo semejante respecto de la devolución de la virginidad, y, en segundo lugar, retorna al tema de la distinción entre la restauración de la virginidad *juxta carnem*, la recuperación del sello de la integridad, y *juxta meritum*, la devolución de la cualidad espiritual. Guillermo no encuentra dificultad en aceptar tanto la recuperación de la carne como la restauración de la dignidad de la virginidad, pero esto supone la posibilidad de cambiar acontecimientos pasados, lo que concluiría en una contradicción. De modo que “puede, ciertamente, retornarla intacta en cuanto al alma, y cerrada en cuanto al cuerpo, pero no puede hacer que haya sido desflorada y que no lo haya sido”. Estas razones concluyen en el no reconocimiento de la omnipotencia divina.

¿Qué hay que entender por omnipotencia? Guillermo recuerda las definiciones de omnipotencia de san Agustín y Pedro Lombardo: “En efecto, [Dios] es llamado omnipotente porque, como dice Agustín, «puede hacer todo lo que quiere»”¹⁵. El maestro de las *Sentencias* inquiere si por ello hay que entender

14 GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea*, libro I, tratado XI, cap. 6.

15 *La Ciudad de Dios*, XXI, 7, 1.

esto: «Puede todo lo que quiere hacer», o bien esto: «Puede hacer todo lo que quiere que sea hecho»¹⁶. Y escoge el segundo sentido, pues, en el primer sentido, por ejemplo san Pedro también sería omnipotente, ya que puede «hacer todo lo que quiere hacer, pues de otro modo no sería bienaventurado. Pero se dirá aún mejor que Dios es omnipotente porque puede hacer desde sí mismo [ex se] y por sí mismo [per se] todo lo que quiere hacer. Al decir todo», hay que comprender que su potencia tiene una extensión que no le determina a producir un determinado tipo de efecto, como la potencia de calentar está determinada a producir el calentamiento. Y al decir «por sí mismo y desde sí mismo» se excluyen tres cosas, a saber, la necesidad de una ayuda exterior, la determinación y el impedimento extrínsecos. Si, en efecto, Dios pudiera ser impedido o determinado, o si tuviera necesidad de una ayuda exterior, no sería omnipotente». Guillermo concluye aceptando la omnipotencia divina, como había hecho Guillermo Porreta¹⁷. Dios puede devolver la virginidad a la que la ha perdido porque no se le pueden aplicar las condiciones del tiempo en que se dan el pasado y el futuro, que es lo que está implicado en la opinión de Jerónimo. Al contrario, en lo que a Dios “respecta, no se relaciona nunca con una cosa de otro modo de como lo ha hecho desde toda la eternidad. Es por eso que, cuando se dice que lo que ha sido hecho no puede no haber sido hecho, esta necesidad lo es desde el punto de vista de las cosas, pero no desde el punto de vista de Dios”.

El teólogo dominico Hugo de Saint-Cher comentó las *Sentencias* hacia 1230, y lo hizo de un modo mucho más estructurado que Guillermo de Auxerre, siguiendo las exigencias del método escolástico. Sobre la omnipotencia divina, Guillermo trata de resolver la posible contradicción entre la afirmación de que Dios lo puede todo y el hecho de que parece encontrarse limitado por todo aquello que ha decidido hacer en relación al hombre y la naturaleza, que es lo que parece más conveniente. La afirmación de la omnipotencia divina implica la posibilidad de que permanezcan abiertas otras posibilidades al margen de la que efectivamente Dios ha realizado. Esto significa que el poder absoluto se encuentra limitado en el momento en que Dios elige una posibilidad y desecha otras; pero esto no significa que esta limitación sea exterior, a modo de una determinación absoluta. El planteamiento lleva a distinguir entre aquello que Dios puede en sí mismo, sin otra consideración, y lo que puede cuando el poder es informado por la justicia o la misericordia. La primera había sido denominada por Guillermo de Auvernia potencia absoluta, en el sentido de “desligada” de cualquier determinación. A ella le añade Hugo la potencia condicionada,

16 *Sententiae* I, d. 42, c. 3.

17 *In Boetii librum primum de Trinitate*, cap. 4 ed. Häring, Toronto, 1966.

que limita lo incondicionado de la *potentia absoluta*, aunque no se trata de dos potencias distintas, sino de dos sentidos de la misma potencia. Se encuentra aquí por primera vez esta distinción que hará fortuna especialmente a partir de Duns Escoto.

El tránsito de la potencia absoluta a la potencia ordenada está orientado por el principio del bien, y la acción divina sigue la potencia ordenada según el principio de no contradicción que impide un cambio en la decisión de Dios. El problema es que, siendo así, la misma potencia absoluta parecería estar limitada por el principio de no contradicción, y para evitarlo es necesario que Dios pueda hacer verdaderas las dos proposiciones contradictorias al mismo tiempo. Esto es incomprensible para la inteligencia humana, pero no para Dios, cuya potencia absoluta es incomprensible para nosotros por hacer compatibles tres principios incompatibles para nosotros: la inteligibilidad no contradictoria del mundo, la trascendencia absoluta de Dios que no está sometida al principio de no-contradicción y la producción de lo inteligible, que depende en última instancia de la potencia absoluta y, por tanto, no está sometida al principio de no contradicción. La restauración de la virginidad es una posibilidad que habría que situar al mismo nivel que otros imposibles tales como condenar a Pedro o salvar a Judas¹⁸. Esto es imposible, por contradictorio, pero hay otros imposibles, los milagros, como devolver la vida a un muerto, y si eso lo ha hecho Dios, según un argumento *a maiori*, también ha podido restaurar a la virgen desflorada. Después Hugo propone una solución no exenta de ambigüedad, al retomar la distinción entre la corrupción de la carne y la corrupción moral. La opinión más común es que la primera puede ser restaurada, pues “Dios puede recibir [a una virgen desflorada], es decir, devolverla al estado de integridad, eliminando toda corrupción”, en cambio, no podría restaurar la dignidad moral, pues esto implica el cambio en el pasado: “En efecto, el estado de dignidad de las vírgenes consiste en que ellas no han sido jamás desfloradas y, dicen, Dios no puede hacer que la que ha sido desflorada no haya sido nunca desflorada”.

18 Cuestión 1: ¿Lo puede Dios todo?: “En relación con la primera cuestión, parece que no, lo que se demuestra así. Dios es omnipotente, pues lo puede todo. Además, hace todas las cosas, luego ha podido todas las cosas. Además, la potencia divina es infinita, luego no está restringida a un objeto específico, luego está por encima de todas las cosas. [...] Además, Dios lo puede todo, luego puede pecar. Además, Dios lo puede todo, luego puede condenar a Pedro y salvar a Judas, como lo dice este pasaje de la segunda carta a Timoteo: «Cristo permanece fiel y no puede renegar de sí mismo», es decir, que no puede renegar de la verdad y la justicia. Pero la verdad de Dios por la cual ha prometido a los que perseveren la vida eterna (Mateo, 24, 3), exige que Pedro tenga la vida eterna, y la justicia de Dios exige igualmente que Judas sea eternamente condenado. Por tanto, puesto que no puede renegar de la verdad y la justicia, no puede hacer que Pedro sea condenado y Judas salvado. Luego, no lo puede todo. Además, Jerónimo dice, a propósito de este texto del libro de Amós (5, 2): la virgen «no resucitará», «incluso si Dios puede todo, no podría jamás devolver su virginidad a una virgen desflorada» (Comentario a las Sentencias, I, d. 42).

Otro argumento contrario a la posibilidad de la restauración de la virginidad es el de la ausencia de una manifestación expresa en la Escritura de que Dios lo haya hecho. El cauto Guillermo concluye que “quizá esta razón es la mejor o al menos la más segura”.

III. LA RESPUESTA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO

Tomás define la omnipotencia como el poder de hacer todos los posibles en sentido absoluto, es decir, todo lo que no es contradictorio. Hay tres casos en los que se puede afirmar que Dios no puede hacer algo. El primero es el de algo que es un imposible lógico porque es contradictorio, por ejemplo, ser y no ser hombre a la vez. Si la contradicción va contra la razón de *ens* pueden darse varias posibilidades de impotencia: que lo mismo sea y no sea al mismo tiempo, que opuestos inhieran al mismo tiempo en el mismo sujeto, que una cosa sea sin alguno de sus principios esenciales, que una cosa tenga principios esenciales que le son contrarios, y que lo que ha pasado no haya pasado. Este último es el caso de la regeneración de la virgen corrompida, del que se ocupa, además de en el comentario a las *Sentencias*, en diversos textos desde el punto de vista de los límites de la omnipotencia divina¹⁹. Cualquier imposibilidad para Dios debe decirse desde el lado de la cosa y no desde el lado de la esencia divina, por eso, dice Tomás, “es más conveniente decir que algo no puede ser hecho (*non possunt fieri*), que decir que Dios no puede hacer algo (*Deus non potest ea facere*)”.

Haciendo uso de la clásica distinción aristotélica, Tomás separa la potencia activa de la potencia pasiva en Dios. En todo caso, si se puede hablar de una impotencia divina habría que hacerlo en el segundo sentido, como es el caso de la potencia de ser un cuerpo, de poder cambiar, de carecer de algo, de fatigarse, de olvidar, de ser vencido o de sufrir pasiones. También hay ejemplos teológicos de cosas que le son imposibles a Dios, como conferir la gracia sin la Encarnación de Cristo, cambiar la voluntad del demonio, condenar a Pedro y salvar a Judas. Estos imposibles sólo lo son para Dios en el sentido de que no son queridos por Él (*ex parte voluntatis*), pues Dios no puede querer algo que se oponga a su bondad o su sabiduría, a su naturaleza, en definitiva, como pecar o mentir. Incluso así no se trata de la manifestación de una impotencia como la de “no poder” querer algo imposible, puesto que lo imposible en el sentido mencionado no es lo que Dios no puede querer, pues su poder es absoluto, sino

19 *Quodlibet* 5, q. 2, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 4, ad. 3. Desde un punto de vista más moral y escatológico, también en *Summa Theologiae*, II, q. 152, a. 3, ad. 3.

lo que no quiere de hecho. Aunque no las utiliza en el comentario a las *Sentencias*, Tomás utiliza ya las expresiones *potentia absoluta* y *potentia ordinata* en la *Summa theologiae*²⁰.

Para evitar la posible contradicción entre el poder, el saber y el hacer en Dios, Tomás tiende a identificar la presciencia, la voluntad y el hacer de hecho en el mundo divinos. Un modo de resolver este conflicto es utilizar la distinción entre el sentido compuesto y el sentido dividido de una proposición. Así, en el caso de: “Dios no puede hacer lo contrario de lo que ha previsto hacer”, en sentido compuesto, es decir, uniendo “hacer-lo contrario de lo que ha dispuesto” esta proposición es verdadera, puesto que en Dios no puede haber contradicción entre su voluntad y su acción, luego poder=hacer lo que ha dispuesto. En cambio, en sentido dividido, separando “puede hacer” de “lo contrario de lo que ha dispuesto” la proposición es falsa, pues Dios siempre “puede hacer” todo por su poder absoluto, independientemente (absolute) del objeto sobre el que se ejerce su poder. Esta distinción viene a complementar la que se da entre la imposibilidad de hecho, cuando el poder no se ejerce sobre una cosa en el mundo que no está en el orden divino, y la imposibilidad de derecho, que no es admisible en Dios, pues sería una imposibilidad por la propia naturaleza impotente de Dios. Como dice Tomás²¹, poder una cosa que su voluntad o su previsión no han determinado no es, en realidad, es decir, de derecho, un poder. Es el caso de acciones como pecar, mentir, o producir un contradictorio.

Así pues, Tomás plantea la cuestión de la reparación de la virginidad en el cuadro de un análisis de la contradicción que resultaría de hacer imposibles por naturaleza. Lo cual viene a suponer la separación entre la *potentia absoluta* y la omnipotencia, pues *potentia ordinata* y *absoluta* no son dos poderes diversos, de los cuales la absoluta se identificaría con la omnipotencia, sino dos modos de decir un mismo poder²²: Los filósofos niegan la producción de los imposibles por naturaleza, por ejemplo Averroes, en su comentario al libro octavo libro de la *Metafísica*²³, donde establece una forma de doctrina necesitarista según la cual, siendo Dios un agente incorporeal no puede actuar en el mundo de los cuerpos sino por medio de otros cuerpos, lo que excluye la producción de imposibles naturales. Un segundo argumento contra los imposibles se basa en

20 Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata (I, q. 25, a 5, d. 1).

21 *De Potentia*, q.1, a. 7.

22 *Comentario a las Sentencias*, I, d. 42, c. 2 a.2

23 AVERROES, *Comentario a la Metafísica VIII*, com. 4 (ed. de Venecia, f. 247v).

la lógica, en tanto que violan el principio de no-contradicción²⁴. Dado que Dios no puede ir contra este principio del ser, tampoco podría hacer imposibles.

El caso de la virgen ilustra la distinción entre los imposibles en sí y los imposibles por accidente. Hacer que lo que ha pasado no haya pasado es un ejemplo de imposible por accidente, lo que vendría a servir de justificación a la tesis de san Jerónimo, pero también a las de Agustín y Aristóteles²⁵. De modo que si Dios no puede hacer un imposible por accidente como devolver la virginidad a la virgen desflorada tampoco podría *a fortiori* hacer un imposible en sí. Otros argumentos que pueden aducirse como contrarios al poder divino sobre los imposibles los proporcionan Agustín²⁶, quien niega que Dios pueda hacer algo contrario a las razones seminales, e incluso la Escritura, pues en la *Glosa sobre Romanos*, 11²⁷, se dice que Dios, siendo autor de la naturaleza, no hace nada contra la naturaleza. Sin embargo, también la Escritura afirma sin duda la omnipotencia divina²⁸. Y, aunque es cierto que Aristóteles había negado la posibilidad de los contradictorios²⁹, Tomás argumenta, no menos aristotélicamente, que la relación entre la naturaleza humana y la divina parece demostrar que los contradictorios pueden ser superados por la omnipotencia divina.

Lo que es un imposible en sí, que no puede ser producido ni incluso por Dios, es un imposible según el accidente de la preterición, esto es que aquello que ha sucedido no haya sucedido, pues éste es equivalente a un contradictorio: “Aun cuando que lo pasado no haya existido, si se considera lo que pasó, sea una imposibilidad accidental, como, por ejemplo, el correr de Sócrates; sin embargo, si se considera lo pasado bajo la razón de pasado, el que no haya sido no sólo es imposible en sí mismo, sino absolutamente, pues indica contradicción. Y es más imposible que resucitar a un muerto —algo que no implica contradicción— que se dice ser imposible para algún tipo de poder, en este caso, el natural. Este tipo de cosas imposibles está sometido al poder de Dios. Así como Dios, por la perfección de su poder divino, todo lo puede, pero algo, por no implicar razón de posible, no está sometido a tal poder; así también, si atendemos a la inmutabilidad del poder divino, lo que Dios pudo, lo puede. Pero hay cosas que, antes de que fueran hechas tuvieron razón de posibles y, después de hechas, dejaron de tenerla. Estas cosas son de las que se dice que no puede hacerlas porque no pueden ser hechas. Dios puede devolver a una

24 ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 1012a32.

25 *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139b10. Desde un punto de vista lógico: *Metafísica* IV 1005b19-20, o 1005b35.

26 *Génesis en sentido literal*, VI, XIV, 25 (BA 48, 482-483)

27 *Glosa ordinaria*, V, 24 (PL 114, 508c).

28 *Lucas* 1, 37: “Ninguna palabra será imposible para Dios”.

29 Se refiere a 1006a1.

mujer violada la integridad de alma y cuerpo, pero no puede quitarle que haya sido violada. Como tampoco puede quitar a un pecador el que haya pecado y perdido la gracia”³⁰.

La negación por parte de Tomás del poder de Dios para hacer imposibles en sí o esenciales, esto es, que no tengan en cuenta realidades concomitantes – incluso el tiempo–, sino que tienen en sí la razón de imposibilidad, deja abierto el problema teológico de la virginidad de María, que podría ser negada con el mismo argumento. A este efecto, Tomás distingue entre la contradicción de, por ejemplo, el hecho de que alguien fuera ciego y vidente a la vez, lo que es imposible y el hecho de ser virgen y madre. Pues en la razón de virginidad se incluye no haber sido desflorada, lo que excluye la posibilidad de devolverle la virginidad a la que ya ha sido desflorada, incluso para Dios, mientras que no se incluye la maternidad, lo que hace posible ser virgen y madre. Dios no puede ir contra la razón, pero el filósofo y el teólogo deben determinar precisamente qué es lo racional en cada caso³¹.

IV. EL USO DE LA DISTINCIÓN ENTRE *POTENTIA ABSOLUTA* Y *POTENTIA ORDINATA* EN GREGORIO DE RIMINI

Cuando, en el siglo XIV, Gregorio de Rimini se enfrenta con la cuestión de la *reparatio corruptae*, la doctrina de la distinción entre el poder absoluto y el poder ordenado de Dios está firmemente asentada y ha cobrado una dimensión desconocida para los autores anteriores. Sin duda, sea cual fuere la trascendencia que se le conceda en el devenir del problema, la condena de Tempier debió haber ejercido una notable influencia, al menos en cuanto al interés que comenzó a suscitar esta distinción en el plano teológico, transformada ahora en un arma en manos de los teólogos para hacer frente, dentro de la lógica filosófica, al necesitarismo filosófico. Se han destacado algunos de los artículos condenados por su relación directa con la omnipotencia, tales como el 147, que

30 *Summa theologiae*, I, q. 25, a. 4, resp.

31 Lo mismo se encuentra en el quinto cuodlibet (*Quodlibet* V, q. 2 proemium 1 *Primo utrum Deus possit virginem corruptam reparare* *Quodlibet* V, q. 2 a. 1): Respondeo. Dicendum, quod in virginitate duo possumus considerare. Quorum unum est ipsa integritas mentis et corporis; et sic Deus virginem potest reparare post ruinam: potest enim mentem reintegrare per gratiam, et corpus consolidare per miraculum. Alia autem est causa integritatis praedictae, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro; et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare: non enim potest facere ut iam ea quae est cognita a viro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei se extendit ad totum ens; unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est simul esse et non esse; et eiusdem rationis est, quod fuit, non fuisse.

niega la posibilidad de que lo que es imposible *simpliciter* pueda ser hecho por Dios o por otro agente, el 140 que liga esta imposibilidad al incumplimiento del principio de no-contradicción, o el 21, que expresa claramente la oposición de los teólogos al necesitarismo, pareciendo defender la intervención inmediata divina en la cadena de las causas segundas. Eugenio Randi ha subrayado también dos artículos, el 50 y el 53 por su influencia en el rumbo que habría de tomar la noción de la *potentia Dei absoluta*, pues en ellos se rechaza que Dios no pueda actuar de otro modo de como actúa (irregulariter), imponiendo la libertad divina sobre la coacción de la necesidad física o lógica³².

Teniendo en cuenta estos antecedentes, nada tiene de extraño que la solución de Gregorio a los problemas suscitados por la omnipotencia divina haga uso de esta distinción, de modo que, cuando, hacia 1344, la introduce en su reflexión, se refiere a ella como una “cuestión de uso común”³³. En principio, el par absoluto/ordenado podría relacionarse con el más antiguo *potentia/iustitia*, según el cual se dice que Dios puede por su poder lo que no puede por su justicia³⁴.

En la época de Gregorio las posiciones de Escoto y Ockham en relación al par absoluto/ordenado, aun situándose en la misma cadena deductiva del primero al segundo, se presentaban ya como alternativas. Escoto discute la cuestión en su *Ordinatio*, dentro de las distinciones relativas a la omnipotencia divina³⁵. En términos generales, el Doctor Sutil supone que la oposición entre necesidad y contingencia se inscribe en un espacio vacío de neutralidad, de modo que pasado y futuro no tienen una densidad ontológica distinta en relación con su necesidad o contingencia. Esto hace que se desvanezcan las aporías relativas a la revelación de los futuros contingentes. Así pues, para oponerse a la inclinación aristotelizante de la escolástica tomista, que implicaba una limitación al poder divino, Escoto extiende la omnipotencia de Dios también al dominio de los hechos del pasado que no se distinguen de los futuros. Para ello recupera, bien que en un sentido diferente, la concepción tradicional de la teología patristica de la inaplicabilidad de las categorías temporales a la acción divina. El ejemplo que utiliza Escoto es el de la posibilidad de salvar a Judas ya condenado (*salvare Iudam iam damnatum*). Para cambiar los hechos del futuro,

32 E. RANDI, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla « potentia absoluta » fra XIII e XIV secolo*, (Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 121), Firenze, La Nuova Italia, 1987, 45-46.

33 : «Respondeo, et premitto quandam usitatam distinctionem, videlicet quod deum posse hoc vel illud facere potest intelligi dupliciter, scilicet secundum potentiam ordinatam et secundum potentiam absolutam. (*Lectura super I et II Sent.*, ed. D. TRAPP – V. MARCOLINO, I, dd. 42-44, q. i, a. 2, Resp. (t. III, Berlin-New York 1984, 368).

34 *Lectura*, I, dd. 42-44, q. I a. 2, resp. (368).

35 ...ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia absoluta sua, vel de iure — hoc est de potentia ordinata secundum iura (*Ordinatio*, I, d. 44, q. un).

Escoto había propuesto una intervención del poder absoluto de Dios para producir un nuevo orden sin contradecir el orden previsto por la providencia divina, y esta misma posibilidad parece extenderla también al pasado, de modo que para cambiar los hechos del pasado Dios podría cambiar el orden instituido por Él mismo por su potencia absoluta, ya que este acto del poder divino tiene un carácter teológico en el que no hay distinción de tiempo, por lo cual “esto [salvar a Judas una vez que ya ha sido condenado], sin embargo, no es imposible para el poder absoluto de Dios, porque no incluye contradicción. ... Ahora bien, no se podría sostener, de acuerdo con esta ley particular, que [Dios] podría salvar a Judas [ya condenado]. Pues puede prever que Judas debe ser salvado de potencia ordenada, pero no ordenada de este modo [según el que Judas ha sido condenado], sino absoluta de este modo, y ordenada de otro modo según algún otro orden [en el que Judas ha sido salvado], porque ese otro orden es en ese momento posible que sea instituido”³⁶. Escoto resuelve, pues, el problema del cambio en los hechos pasados utilizando la noción del poder absoluto de Dios, que tiene una potencia capaz de producir órdenes diversos de un modo paralelo, constituyendo mundos alternativos que son compatibles con la unidad de la providencia divina.

Por su parte, Ockham aborda la cuestión, en el párrafo canónico de su *Quodlibet* VI³⁷, en el que afirma que la distinción entre potencia absoluta y ordenada en Dios “no debe entenderse en el sentido de que haya realmente en Dios dos potencias de las cuales una es ordenada y la otra absoluta, porque hay una única potencia en Dios *ad extra*, la cual de todos modos es el mismo Dios”. Pero, sobre todo, Ockham hace uso de la distinción en su obra política, en relación, generalmente, con el poder del papa. Tal vez eso explica que la correspondencia entre el par *absoluta/ordinata* respecto de *de iure/de facto* se invierta en los dos maestros franciscanos. Si en Escoto el poder ordenado de Dios es el poder de establecer reglas *de iure*, que puede ser alterado *de facto* por el poder absoluto, en Ockham el vínculo es el contrario, pues, *de iure*, Dios

36 Nec tamen hoc est impossibile potentia absoluta Dei, quia non includit contradictionem Non autem staret, cum illa particulari lege, quod Iudam salvaret; Iudam enim potest praescire salvandum de potentia ordinata, sed non isto modo ordinata sed absoluta isto modo, et alio modo ordinata secundum aliquem alium ordinem, quia secundum alium ordinem tunc possibilem institui. (n. 11, 367-368).

37 *Quodlibeta septem*, ed. J. C. WEY, *Opera Philosophica et Theologica*, IX, St. Bonaventure 1980, 585-586: “Quaedam Deus potest facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec est sic intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate. Sed est sic intelligenda quod ‘posse aliquid’ quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur ‘posse’ prò posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se facturum sive non”.

posee un poder absoluto que se ejerce *de facto* en el orden establecido por Él³⁸. Duns Escoto habla de un poder absoluto de Dios entendido como omnipotencia, como poder de intervenir inmediatamente en el curso ordenado del mundo, de modo milagroso, esto es, contra o al margen de las reglas establecidas por Él mismo para el funcionamiento del mundo. Ockham, en cambio no habla de un poder de intervención efectivo en el mundo, pues ese poder se manifiesta en el orden, sino del establecimiento de un orden divino de contingencia y libertad, un orden superior al del mundo, que se da sólo en Dios, que pudo haber establecido otro orden por su poder absoluto, y cuya intervención milagrosa en el orden debe entenderse como parte de ese mismo orden previsto por Él. En cierto modo, para los dos maestros franciscanos la anterioridad de la potencia absoluta que establece el orden no es temporal, sino lógica, y por ello, siempre Dios conserva su poder absoluto independientemente del orden consecuente. Este poder absoluto se extiende no sólo al futuro, sino al pasado, pues esta diferencia temporal no afecta a la contingencia y la libertad esenciales de Dios.

Gregorio de Rimini está inmerso en este ambiente consciente o inconscientemente polémico –pues, al menos superficialmente, los argumentos de Escoto y Ockham no difieren en la esencial defensa de la omnipotencia divina frente al necesitarismo filosófico– cuando hace su lectura de las *Sentencias* y comenta la cuestión de la posibilidad de la intervención divina en el pasado, que toma como base el comentario de su rival Thomas Buckingham y examina las respuestas de otros autores como Gilberto Porreta y Guillermo de Auxerre³⁹.

38 Et ideo, licet potentia Dei sit una, tamen propter diversam locutionem dicitur quod Deus aliqua potest de potentia absoluta, quae tamen numquam faciet de potentia ordinata (hoc est, de facto numquam faciet): quemadmodum essentia et potentia, et similiter esse et posse, non sunt diversa in Deo, et tamen Deus potest multa, non obstante quod non sint illa multa, quae potest (*Tractatus contra Benedictum, Opera Politica*, III, 234).

39 Cuestión 1: Si Dios puede por su potencia absoluta hacer todo lo que es posible hacer

Artículo 2. [...] Algunos doctores antiguos han sostenido que lo que ha pasado puede, por la potencia divina, no haber sido. Es lo que se deduce del Comentario del maestro Gilberto Porreta sobre el libro *De la Trinidad* de Boecio. Allí donde Boecio, tratando de la categoría “cuando”, dice: “Para Dios, no sucede lo mismo, en efecto, Él es siempre, puesto que vive en un eterno presente”, [Gilberto] escribe: “Todas las cosas, en efecto, están igualmente sometidas al poder de Dios. Lo mismo que las cosas que no han sido, cualesquiera que sean, pueden haber sido, y las que no son ni serán, pueden ser, del mismo modo todo lo que ha sido puede no haber sido, y todo lo que es o será puede no ser”. El maestro Guillermo de Auxerre era de la misma opinión. En su *Suma*, en el libro I, tratado de la potencia de Dios, art. 6, plantea la siguiente cuestión: ¿Puede Dios hacer que sea virgen la que ha sido desflorada (*Suma aurea*, I, t. 11, c. 6)? En favor de la negativa alega la autoridad de Jerónimo en su carta a Eustoquio. Y, para responder, expone dos soluciones. La primera es que Dios puede hacerlo “pero se dice que no puede porque no ha manifestado que podía, siendo que no se lee en ninguna parte que lo haya hecho”. La segunda solución es «que Dios no puede hacer que sea virgen la que ha sido desflorada, según la dignidad total de la virginidad. Puede ciertamente darle la pureza del alma y la integridad del cuerpo, pero puede hacer que no haya sido desflorada”, lo que es lo propio de la dignidad virginal. Pero objeta también a esta respuesta que si Dios no tuviera este poder no sería omnipotente. Y, finalmente,

En su comentario a las distinciones 42 a 44 de las Sentencias, que se ocupan de la omnipotencia, Gregorio trata cuatro cuestiones: Si Dios puede hacer con su potencia absoluta todo lo que es posible hacer, si Dios puede decir algo falso, si Dios, según la razón natural, tiene una potencia de una fuerza infinita, y si Dios puede producir un efecto infinito en acto.

En relación con el tema de la reversibilidad del pasado, era común en la época aceptar la doctrina aristotélica sobre la necesidad del pasado, esto es, que tanto el pasado en general, como los hechos presentes en cuanto presentes son necesarios, de modo que sólo hay una cierta forma de indeterminación en los hechos futuros que son contingentes. No obstante, la posibilidad de cambiar el pasado era un problema vivo en Oxford, según declara Thomas Bradwardine en el *De causa Dei*, al oponerse a los nuevos pelagianos que le quitaban a Dios la omnipotencia, pues le retiraban todo poder sobre los actos contingentes, que dependerían de la libertad humana, pero también sobre los hechos del pasado, considerados necesarios, a diferencia de los hechos futuros, a los que se reservaba la contingencia. Frente a ellos, Bradwardine defiende la tesis del poder de Dios para alterar el pasado por su poder absoluto (*aestimo rem quae est praeterita, puta A, posse non fuisse, et Deum posse facere A non fuisse quantum est de eius potentia absoluta*)⁴⁰.

Como Bradwardine, Gregorio de Rimini también acuerda la posibilidad del cambio en el pasado, y para ello se basa en un cambio de perspectiva metafísica. La negación de tal posibilidad se basaba en la necesidad consecuente por la cual es contradictorio que sea posible que el pasado no sea pasado, y sea modificable como el futuro. Hay que cambiar la perspectiva desde la que se aborda el problema, como había hecho Duns Escoto. Se trata de enfocar la contingencia desde su ser esencial, su ser objetivo, en relación con el poder de Dios, para el cual es indiferente el pasado o el futuro. Gregorio no afirma que Dios tenga el poder de deshacer o alterar el pasado, sino el de no querer lo que es actualmente querido. Esta expresión de la neutralidad metafísica, característica del pensamiento de Rimini, en efecto, tiene su referencia en Duns Escoto,

adopta la parte opuesta en estos términos: “Es por lo que hay que decir, como el maestro Gilberto, que Dios puede hacer que esta mujer no haya sido desflorada, porque, considerado en sí mismo, no tiene otra relación a las cosas que la que tiene desde toda la eternidad”. Lo que quiere decir que, lo mismo que desde toda la eternidad podía hacer que esta mujer no haya sido desflorada así también lo puede ahora. En fin, para responder a la autoridad de Jerónimo, dice que éste «habla bajo la condición del pasado (*cum suppositione praeterii*), cuando afirma que Dios no puede hacer que sea virgen quien ha sido desflorada. Dios, dice, no lo puede bajo la condición del pasado, pero lo puede, sin embargo, en sí mismo, porque es omnipotente.

40 *De causa Dei*, III, 52, 858 B. Cf. M. J. -F. GENEST, “La liberté de Dieu à l’égard du passé selon Pierre Damien et Thomas Bradwardine”, en *Annuaire École des hautes études. Section des sciences religieuses*, 85 (1976), 391-393.

para quien la potencia absoluta consiste en la indiferencia entre dos elecciones posibles lo que implica la desaparición de la necesidad ligada a la cualidad de la sucesión en relación al tiempo, donde la potencia absoluta correspondería a un momento anterior al establecimiento de un orden.

Gregorio se sitúa aquí en una posición metafísica determinada ante las tres posibilidades de definir el objeto metafísico que se expresa en una proposición científica, ante las doctrinas que eran defendidas en su época por autores como Ockham o Walter Chatton. Este objeto puede ser, en primer lugar la cosa real misma tal como es, lo que podría tenerse por aristotélico. O puede ser el acto psicológico de la intelección en el que coinciden el conocimiento y lo conocido, lo que podría aproximarse al psicologismo ockhamista. O, en tercer lugar, según admite el propio Gregorio, el objeto de la proposición científica es el significado de la proposición misma, un objeto, por tanto, neutro en relación con la cosa y con el sujeto mental, pues ello es coherente con la definición de la verdad como la idea de la mente divina. A partir de esta doctrina metafísica se explica —como decimos— la consideración del tiempo.

Mientras que Ockham, en consonancia con su apuesta por la singularidad, consideraba cada hecho vinculado a su existencia actual, lo que establece una clara distinción entre hechos que son en el presente y hechos que ya no son en el presente. Gregorio distingue entre el ser hecho y el poder-ser del hecho, y es sobre esta segunda noción sobre la que reposa la disimetría entre los hechos necesarios, que no pueden no ser, y los hechos contingentes que pueden no ser. De manera que ya no es el tiempo en que las cosas son el que determina su necesidad o contingencia, sino que las cosas son en sí mismas contingentes o necesarias en referencia a su poder o no poder no ser. Así, la posibilidad de la no existencia de un ser pasado como Adán es la misma que la de la no existencia de un ser futuro como el Anticristo, siendo ambos seres por hipótesis, consecuentes de una relación condicional cuyo antecedente es el poder divino: “Esta tesis es también la que sostienen algunos doctores aún en vida en la Universidad de Inglaterra⁴¹. En su opinión, no hay contradicción en suponer que una cosa pasada, por ejemplo Adán, no haya sido, pues, dicen, y es la verdad, que hubo un tiempo en que era verdad que Adán no existía, y en el que eso no implicaba ni entrañaba ninguna contradicción. Luego, dicen, tampoco ahora. En favor de esta opinión, se podría primeramente invocar el argumento señalado más arriba: al suponer que Adán o cualquier otra cosa pasada, no haya

41 Cf. la controversia entre el ockhamista Thomas Bradwardine y el agustiniano Thomas Buckingham (Cf. J. A. ROBSON, *Wycliff and the Oxford Schools*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, 32 y ss.).

existido, la verdad del primer principio no está más afectada que si se supone que el Anticristo no existirá⁴².

Del mismo modo, Gregorio acepta la posibilidad de que Dios pueda hacer que la virgen desflorada recupere su integridad, lo cual no implicaría plantear objeciones a la autoridad de Jerónimo, pues se le puede aplicar una de las clásicas distinciones teológicas, así que, distingue Gregorio, “a la autoridad de Jerónimo, podría responder que devolver la virginidad a la que la ha perdido, es decir, a la que ha sido desflorada, puede entenderse de dos maneras distintas. Según la primera sería darle el estado o la condición de virgen en tanto que tales, es decir, hacer que la que ha sido desflorada vuelva a ser virgen, en el sentido de que sería verdadero decir que ella jamás ha sido desflorada, lo que connota indudablemente el término «virgen». De la segunda manera, sería darle, no la virginidad entendida así, sino la recompensa debida a las vírgenes. Y de este modo recobrar la virginidad no es otra cosa que recibir una recompensa idéntica en naturaleza y en magnitud a la que habría obtenido si no hubiera sido desflorada, o idéntica a la de las otras vírgenes, todas ellas cosas iguales, por otra parte⁴³.

A partir de aquí, Gregorio cree que puede entenderse de otro modo la doctrina expresada por san Jerónimo: “Haré entonces dos observaciones concernientes a la autoridad de Jerónimo. Primeramente, que él no habla de la restitución de la virginidad entendida de la primera manera, la única que nos interesa, sino de la segunda. Y que habla, no de la potencia absoluta de Dios, sino de su potencia ordenada”. Así pues, según Gregorio, el Padre de la Iglesia ha negado sólo la segunda posibilidad, la restitución moral del mérito debido a las vírgenes. En cambio piensa que el hecho de la restitución física podría haber sido admitida por él, por cuanto su reflexión se situaría en el mero ámbito de la potencia ordenada, en el sentido escotista del estado de derecho en el orden habitual del mundo, pero no en el de la potencia absoluta por la cual Dios puede intervenir de hecho siempre en el orden del mundo. Si Jerónimo ha negado el poder de restituir la virginidad perdida, lo ha hecho sólo en cuanto al orden establecido por Dios, que es de índole moral. Sin embargo, como había dicho Escoto, Dios, por su potencia absoluta, puede intervenir siempre de hecho en el orden y no es necesario que cambie la norma moral sino sólo el hecho físico de la pérdida de la virginidad. Ciertamente, en estricta doctrina escotista, Dios podría alterar también el orden moral según el cual quien no es virgen no es digna de la portar “la corona de la virginidad”, pero Gregorio no se interesa por esta segunda posibilidad. Ockham tendría más dificultades para aceptar la

42 GREGORIO DE RÍMINI, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, dist. 42-44.

43 *Ib.* Respuestas a la negación [de la posibilidad de alterar el pasado].

distinción de los dos sentidos de la restitución de la virginidad, pues deshacer el pasado e instaurar un orden moral distinto en que las vírgenes desfloradas pudieran alcanzar la dignidad debida a las que no han sufrido la pérdida, serían ambas acciones singulares de Dios consistentes en establecer un orden determinado, no siendo una de orden moral y otra física. De este modo, finalmente, Gregorio asimila la tradición del problema reinterpretándola según las claves conceptuales del siglo XIV.

V. CONCLUSIONES

Cuando apenas se iniciaba el tránsito desde el pensamiento tradicional monástico a las nuevas formas de racionalización escolástica en el pensamiento cristiano latino, Pedro Damían formula por vez primera la cuestión de la esencia y los límites de la omnipotencia divina, que estaba llamada a transformarse en una de las líneas maestras del desarrollo de la filosofía medieval. Recibe el eremita una visión del problema proporcionada con intención edificante por san Jerónimo y san Agustín, quienes ya habían utilizado el ejemplo de la restitución de la virginidad de quien la ha perdido, para confortar en la elección de la castidad a los hombres y mujeres que hubieran optado por este género virtuoso de vida. La imposibilidad de que, incluso Dios mismo, pudiera reparar los signos de la virginidad perdida se entendía como un acicate para animar la fortaleza de quienes debían preservar un bien tan precioso que ni Dios mismo estaba en disposición de recuperar una vez perdido. La posición de Pedro Damían se enmarca también en el ambiente de la vida cristiana en los monasterios, pero, en cambio, lejos de negar la posibilidad de reparar la virginidad, le reconoce a Dios la capacidad de alterar éste y cualquier otro hecho del pasado. Con ello se inicia una larga línea de reflexión, si bien probablemente el escrito de Damían no ejerció una influencia directa en su desarrollo.

Los maestros universitarios se enfrentarán en los comentarios escolásticos una y otra vez al problema de los límites de la omnipotencia divina, particularmente en relación con los hechos pasados, y muchos de ellos se servirán del mismo ejemplo de la posibilidad de que Dios pueda *suscitare virginis post ruinam*. La omnipotencia pasa entonces de ser una verdad de fe a una cuestión que hay que resolver en el contexto de los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Al problema de los límites la omnipotencia irán anudándose toda una serie de cuestiones como la relación entre el poder y la voluntad divinos, entre su poder y su saber, entre su intelecto y su voluntad, la posibilidad de la contingencia en el mundo, la compatibilidad entre providencia y libertad

tanto en Dios como en el hombre, que suscitarán paradojas⁴⁴ que reclaman una respuesta racional. La distinción entre dos tipos de poder en Dios, mediante las nociones de potencia absoluta y potencia ordenada es el recurso que la filosofía de los comentaristas universitarios irá utilizando, de un modo cada vez más sutil para resolverlas.

Desde luego, la motivación que proporcionaron las condenas del naturalismo y el necesitarismo de los filósofos, facilitó que la reflexión sobre la omnipotencia llegara a ser nuclear en la metafísica del siglo XIV. En ese momento, la posibilidad de que Dios alterara un hecho pasado, como la pérdida de la virginidad, siguió siendo uno de los temas presentes en los comentarios incluido en la cuestión general sobre si Dios puede hacer las cosas de otro modo de como las ha hecho. Ahora, sin embargo, la respuesta deberá incluirse en la lógica de la distinción entre lo que Dios puede hacer, el orden que ha establecido en el mundo y lo que hace de hecho, dando lugar tanto a doctrinas que niegan la posibilidad de que Dios pueda cambiar el pasado como otras –tal es el caso de Gregorio de Rimini– que afirman que eso se encuentra bajo el dominio de la omnipotencia divina.

44 G. B. KEENE, (“A simpler solution to the paradox of omnipotence”, *Mind*, New Series, 69 (1960), 74-75) formula la paradoja de la omnipotencia del siguiente modo.: “O un ser omnipotente puede hacer cosas que no puede controlar, o un ser omnipotente no puede hacer cosas que no puede controlar. Si puede hacer esas cosas entonces hay algo que no puede controlar, en cuyo caso un ser omnipotente no es omnipotente. Esto es imposible. En consecuencia un ser omnipotente no puede hacer cosas que no puede controlar. Esto significa que ya no es omnipotente, en cuyo caso, de nuevo, un ser omnipotente no es omnipotente”.

SAN PEDRO DE ALCÁNTARA Y LA TRANSVERBERACIÓN TERESIANA EN LA ESTAMPA ALEMANA DEL ÚLTIMO BARROCO

FERNANDO MORENO CUADRO
Universidad de Córdoba

RESUMEN

El estudio aborda el importante papel de san Pedro de Alcántara en las visiones teresianas, centrándonos en la singular estampa de Franz Antón Maulbertsch (1724-1796), una de las más importantes transfixiones del grabado centroeuropeo del setecientos.

Palabras clave: Iconografía, visiones, éxtasis, hermanos Klauber, I. Werhelst, F. A. Maulbertsch.

ABSTRACT

The study deals with the important role of Saint Peter of Alcántara in the visions of Saint Teresa, concentrating on the outstanding image by Franz Anton Maulbertsch (1724-1796), one of the most important transfixions of Central European engraving of the 17th century.

Key words: Iconography, visions, ecstasy, Klauber brothers, I. Werhelst, F. A. Maulbertsch.

La rica y variada iconografía teresiano alcantarina¹ tiene una especial relevancia en relación con las visiones y arrobamientos que alcanzan su punto culminante en la transverberación. La importancia y abundancia de las visiones de la reformadora del Carmelo nos la explica la propia santa como la mejor solución ante el problema planteado por el Inquisidor general don Fernando Valdés, quien prohibió la lectura de una serie de libros de devoción escritos en romance, que en su opinión podían perjudicar a las almas², entre los que se encontraban algunos de los leídos por santa Teresa, quien comenta que ante tal situación le dijo el Señor “«No tengas pena, que Yo te daré libro vivo». Yo no podía entender porque se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones; después, desde a bien pocos días, lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en que pensar y recogerme en lo que veía presente, y ha tenido el Señor tanto amor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy pocos o casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero. ¡Bendito sea tal libro, que deja impreso lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar! ¡quién ve al Señor cubierto de llagas y afligido con persecuciones que no las abraza y las ame y las desee? ¿quién ve algo de la gloria que da a los que le sirven que no conozca es todo nonada cuanto se puede hacer y padecer, pues tal premio esperamos? ¿quién ve los tormentos que pasan los condenados, que no solo hagan deleites los tormentos de acá en su comparación, y conozcan lo mucho que deben al Señor en haberles librado tantas veces de aquel lugar?»”³.

Al poco tiempo, en 1559, tuvo la santa su primera visión, pero el gozo se convirtió pronto en profundo pesar, pues su confesor no la creyó y escribe “Mándanme que ya que no había remedio de resistir, que siempre me santiguase cuando alguna visión viese y diese higas, porque tuviese por cierto que era demonio y con esto no vendría; y que no hubiese miedo, que Dios me guardaría y me lo quitaría. A mí me era esto de gran pena; porque como yo no podía creer sino que era Dios, era cosa terrible para mí; y tampoco podía, como he dicho, desear se me quitase; más en fin, hacía cuanto me mandaban”, sufrimiento y desconsuelo de la santa que solo terminaría con la llegada a Ávila de San Pedro

1 S. ANDRÉS ORDAX, “Iconografía teresiano-alcantarina”, en *Boletín de Arte y Arqueología*, 47 (1982), 301-326.

2 Sobre Valdés y el *Index librorum prohibitorum*, véase J. L. GONZÁLEZ, *El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568)*, 2 vols, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1968-1971.

3 SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, 26. Existen varias versiones de las obras completas, y de cada una de las obras, de ahí que no señalemos ninguna. No obstante puede tenerse en cuenta Id., *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1951-1953. Consta de tres vols.: I. Bibliografía teresiana. Biografía de Sta. Teresa. Libro de la Vida (1951). II. Camino de perfección. Moradas. Relaciones y mercedes. Apuntamientos. Meditaciones sobre los Cantares. Exclamaciones. Fundaciones. Constituciones. Visita de Descalzas. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. Ordenanza de una cofradía (1954). III. Epistolario, memoriales y dichos (1959).

de Alcántara: “Este santo hombre me dio luz en todo y me lo declaró, y dijo que no tuviese pena, sino que alabase a Dios y estuviese tan cierta que era espíritu suyo, que si no era la fe, cosa más verdadera no podía haber ni que tanto pudiese creer: Dejóme tan grandísimo consuelo y contento y con que tuviese la oración con seguridad y que no dudase que era Dios”⁴, siendo ésta una de las razones que explican la presencia del santo en la transverberación de Maulbertsch que centra nuestra atención y en la pintura de *María exhortando a santa Teresa para que nombrara a san José protector de la Orden* de Giovanni Battista Tiepolo, del Szépművészeti Múzeum de Budapest, que presenta al santo alcantarino en primer término, entre la visión celeste ante la que se arrodilla y el espectador hacia el que se vuelve dejando de contemplar a María y José, disponiéndose a señalar el libro que tiene junto a él, subrayando, como narró la misma santa Teresa, cual fue el “libro vivo” de la Reformadora descalza⁵.

Las visiones teresianas nunca son corporales, sino intelectuales e imaginarias y sobre ellas escribió el franciscano de la regular observancia fray Antonio Arbiol en sus *Desengaños místicos*, definiéndolas en general y según su tipología: “¿Qué es una visión? Es un conocimiento de bondades verdaderas o falsas por vía de representación objetiva extraordinaria. / ¿Cuántos modos hay de visiones? Se responde, que tres: corpóreas, imaginarias e intelectuales. / ¿Qué cosa es una visión corpórea? Quando lo que se aparece tiene cuerpo visible aéreo con color, ú de otro elemento, que se puede ver con los ojos corporales. / ¿Qué cosa es visión imaginaria? Es la noticia que se recibe solo en el entendimiento. De este modo trata difusamente la Lucerna Mística. / ¿Puede el demonio introducirse en estas visiones? Se responde, que en las corpóreas e imaginarias, se introduce muchas veces; y aunque no puede causarlas puramente intelectuales, más puede la criatura engañarse pensando que lo son, y el enemigo engañarla”⁶.

En el capítulo 27 de su *Vida*, santa Teresa trata el modo con que el Señor enseña al alma, dándole a entender su voluntad. Cristo le prometió que le iba a dar un “libro vivo”⁷ y esa promesa se cumplió en 1559 con la visión de Jesucristo: “Estando un día del glorioso San Pedro en oración, ví cabe mí, o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no ví nada, más parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser Él el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión dióme

4 *Ib.*, 27-30.

5 F. MORENO CUADRO, “En torno a las fuentes iconográficas de Tiepolo para la «Visión teresiana» del Museo de Bellas Artes de Budapest”, en *Archivo Español de Arte*, LXXXIV, 32 (2009), 243-258.

6 A. ARBIOL, *Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección*. Impresión décima, Madrid, Imprenta de Andrés de Sotos, 1784, 579-580.

7 SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida*, 26, 5.

gran temor al principio y no hacía sino llorar, aunque diciéndome una palabra sobre de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era una visión imaginaria, no veía en qué forma; más estar siempre al lado derecho, sentíale muy claro, y que era testigo de todo lo que hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida, podía ignorar que estaba cabe mí”⁸. Tras confiarlo al confesor, que le preguntó como lo vió y si le comentó que era Jesucristo, Teresa explica que se lo había dicho muchas veces “mas antes que me lo dijese se imprimió en mi entendimiento que era Él, y antes de esto me lo decía y no lo veía. Si una persona que yo nunca hubiese visto sino oído menos de ella, me viniese a hablar estando ciega o en gran oscuridad, y me dijese quien era, lo creería, mas no tan determinadamente lo podía afirmar ser aquella persona como si la hubiere visto. Acá sí, que sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se pueda dudar; que quiere el Señor está tan esculpido en el entendimiento, que no se pueda dudar más que lo que se ve, si tanto. Porque en esto algunas veces nos queda sospecha, si se nos antojó; acá aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda. / Así es también en otra manera que Dios enseña el alma y la habla de la manera que queda dicha. Es un lenguaje tan del cielo, que acá se puede mal dar a entender aunque más queramos decir, si el Señor por experiencia no lo enseña. Pone el Señor lo quiere el alma entienda en lo muy interior del alma, y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras, sino a manera de esta visión que queda dicha”⁹.

En los siguientes párrafos distingue entre imágenes vivientes e imaginadas, en lo que insiste más adelante al hablar del Resucitado, del que recoge la primera visión imaginaria: “Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda la Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con toda hermosura y majestad como particularmente escribí a vuestra merced cuando mucho me lo mandó, y hacíaseme harto de mal, porque no se puede decir que no sea deshacerse; mas lo mejor que supe, ya lo dije, y así no hay para que tornarlo a decir aquí. Solo digo que, cuando otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo, Señor nuestro, aún acá que se muestra su Majestad conforme a lo que puede sufrir nuestra miseria; ¿qué será adonde del todo se goza del bien? / Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma... / Pues ser imaginación esto, es imposible de toda imposibilidad. Ningún camino

⁸ *Ib.*, 27, 2.

⁹ *Ib.*, 5-6.

lleva, porque solo la hermosura y blancura de una mano es sobre toda nuestra imaginación: pues sin acordarnos de ello ni haberlo jamás pensado, ver en un punto presentes cosas que en gran tiempo no pudieron concentrarse con la imaginación, porque ver muy más alto –como ya he dicho– de lo que acá podemos comprender...; así que esto es imposible. Y si pudiésemos algo en esto, aun se ve claro por esotro que ahora diré: porque si fuese representado con el entendimiento, dejado que no haría las grandes apariencias que esto hace, ni ninguna (porque sería como uno que quiere hacer que dormía y estáse despierto porque no le ha venido el sueño: él, como si tiene la necesidad o flaqueza en la cabeza, lo desea, adormécese él en sí y hace sus diligencias y a las veces parece hace algo, mas si no es sueño de veras, no le sustentará ni dará fuerza a la cabeza, antes a las veces queda más desvanecido), así sería en parte acá, quedar el alma desvanecida, más no sustentada y fuerte, antes cansada y disgustada. Acá no se puede encarecer la riqueza que queda: aún al cuerpo da salud y queda conformado”¹⁰, presentando en *Las Moradas*, una visión viviente, muy diferente de la producida por un trabajo de la imaginación: “cuando nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma, muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, o como andaba en el mundo, o después de resucitado; y aunque con tanta presteza que lo podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin pueda gozar. / Aunque diga imagen, entiéndese que no es pintada al parecer de quien al parecer de quien la ve, sino verdaderamente viva, y algunas veces se está hablando con el alma y aun mostrándole grandes secretos”¹¹.

La visión más conocida y ampliamente difundida por la Historia del Arte es la del ángel traspasándole el corazón con el dardo de Amor divino, máximo exponente de la unión con Dios que narra santa Teresa en su *Vida*: “Le veía en las manos de Ángel un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Esto me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se me quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aún hartó. Es requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento”¹².

10 *Ib.*, 28, 3, 4 y 11.

11 *Id.*, *Las Moradas*, VI, c. 9, 3-4.

12 *Id.*, *Vida* 29, 13.

La experiencia teresiana¹³ que ha tenido una gran trascendencia artística, siendo uno de los máximos exponentes el *Éxtasis de Santa Teresa* de Bernini de la capilla Cornaro de Santa Maria della Vittoria de Roma¹⁴, centró la estampa oficial editada con motivo de su canonización¹⁵ y fue uno de los principales temas de la primera serie grabada dedicada a la santa abulense, la *Vita B. Virginis Teresiae* que fue publicada en Amberes, en casa de Adrianum Collardum y Cornelius Galleum, en 1613, antes de su beatificación. La estampa flamenca completa la escena con la figura de Cristo y del Espíritu Santo a diferencia de otras versiones surgidas a partir de la estampa oficial realizada con motivo de la canonización en 1622 donde sólo se representa el cielo con un sol o un resplandor. Entre las estampas que siguen representando la escena presidida por la divinidad podemos citar, además de las derivadas de la grabada por Wierix de las dos Trinidades, en la que Jesús Niño dispara la flecha¹⁶, la de J. B. Barbé que reinterpreta la estampa de la *Vita...* de 1613, aunque mantiene la balaustrada y los tres ángeles alrededor de la santa, con una posición similar mirando al cielo/Cristo, cuya figura ha cambiado Barbé substancialmente, sustituyendo el busto de la serie flamenca por una representación del Resucitado —que tanta importancia adquiere en la iconografía teresiana¹⁷—, de cuyo costado —visión de la llaga¹⁸— sale sangre: Cristo no quería para la santa lo que no quiso para Él. Participación del dolor y de la sangre de Cristo que presenta una estrecha relación con la iconografía de santa María Magdalena de Pazzi, con la que se establece una relación iconográfica. No es frecuente esta presencia de Cristo con la cruz en las representaciones de la transverberación teresiana y, aparte de la comentada de Barbé, solo conocemos la singular estampa de Franz Antón Maulbertsch (1724-1796) en la que el más importante pintor austriaco del último Barroco¹⁹ lo ha sustituido por un Niño Jesús Resucitado sobre la esfera del mundo sostenida por Atlas, en una particular composición que, además de los habituales ángeles, presenta a san Agustín en la gloria dirigiéndose a la santa, junto a la que se encuentra arrodillado en oración san Pedro de Alcántara, siguiendo un tipo iconográfico que lo presenta con barba, como Luís Tristán en el lienzo del

13 J. CHEVALIER, "Sainte Thérèse d'Ávila et l'expérience de Dieu", en ID., *Histoire de la Pensée*, Paris, Flammarion, 1956, 669-687.

14 R. KUHN, "Die Unio Mystica der Hl. Therese von Avila von Lorenzo Bernini in der Kornaro Kapelle in Rom", en *Alte und Moderne Kunst*, 12 (1967), 2-8.

15 Estampa publicada por E. MÂLE, *L'art religieux de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1932, 99.

16 M. MAUQUOY-HENDRICKX, *Les estampes de Wierix conservées au cabinet des estampes de la bibliothèque royale Albert I*, Bruselas, Biblioteca Real, 1979, n. 1296.

17 SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida*, 28, 3.

18 ID., *Relaciones*, III, 15,6.

19 E. BÉNÉZIT, *Dictionnaire critique et documentaire de peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs*, Paris, Grund, 1924, t. 6, 461.

Museo del Prado²⁰ realizado en torno a su beatificación, 1622, que se retoma en el setecientos no solo por la estampa sino también por Tiépolo en el comentado cuadro del Museo de Budapest, aunque las versiones son diferentes, pues mientras en la pintura veneciana el santo franciscano aparece con los mismos símbolos de escritor y meditación teresianos, en la estampa de Maulbertsch se representa en pleno recogimiento, coincidiendo en ambos casos, a diferencia de la tradicional relación teresiano-alcantarina, donde se representa a san Pedro en lugar preeminente respecto a la carmelita, que el santo franciscano aparezca en un nivel inferior, destacando a la fundadora de la Descalcez, aunque en la estampa comentada es mayor la vinculación entre ambos santos que participaron de los éxtasis, de los que habló san Francisco de Sales, siguiendo muy de cerca a santa Teresa²¹, quien en *Las Moradas* trata especialmente del arrobamiento²², sobre el que también escribe en su *Vida*: “Digo que muchas veces me parecía me dejaba el cuerpo tan ligero, que toda la pesadumbre de él me quitaba, y algunas era tanto, que casi no entendía poner los pies en el suelo. Pues cuando está en el arrobamiento, el cuerpo queda como muerto, sin poder nada de sí muchas veces, y como le toma se queda: si en pie, si sentado, si las manos abiertas, si cerradas. Porque aunque pocas veces se pierde el sentido, algunas me ha acaecido a mí perderle del todo, pocas y poco rato. Mas lo ordinario es que se turba y aunque no puede hacer nada de sí cuanto a lo exterior, no deja de entender y oír como cosa de lejos. No digo que entiende y oye cuando está en lo subido de él (digo subido, en los tiempos que se pierden las potencias, porque están muy unidas con Dios), que entonces no ve ni oye ni siente, a mi parecer; mas, como dije en la oración de unión pasada, este transformamiento del alma del todo en Dios dura poco; mas eso que dura, ninguna potencia se siente, ni sabe lo que pasa allí. No debe ser para que se entienda mientras vivimos en la tierra, al menos no lo quiere Dios, que no debemos ser capaces para ello. Yo esto he visto por mí”²³.

Christian Eugène recoge una singular estampa de san Pedro de Alcántara recibido por santa Teresa al cruzar un río grabada por los Klauber²⁴, a quienes debemos una de las series centroeuropeas más singulares de iconografía tere-

20 S. ANDRÉS ORDAX, *Arte e iconografía de San Pedro de Alcántara*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba – Diputación Provincial de Ávila, 2002, 105.

21 SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del Amor de Dios*, Madrid, BAC, 1995, libros VI, VII y VIII, dedicados al ejercicio del amor en la oración.

22 SANTA TERESA DE JESÚS, *Las Moradas*, Moradas Sextas, cap.4, en que “Trata de cuando suspende Dios el alma en oración con arrobamiento o éxtasis o raptó, que todo es uno a mi parecer, y cómo es menester gran ánimo para recibir tan grandes mercedes de su Majestad”.

23 SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida*, 20, 18.

24 Ch. EUGÈNE, *Saint Pierre d’Alcantara*, París, Librairie Classique, 1959, 37. Cf. ORDAX, “Iconografía teresiano-alcantarina”, o. c. 321.

siana, la que ilustra la *Vita S.V. et M. Theresiae á Jesu Solis Zodiaco Parallela*, del carmelita descalzo fray Anastasio de la Cruz, que plantea una relación entre la trayectoria vital de la reformadora descalza –desde su infancia hasta la muerte– y el Zodíaco, la rueda de la vida dividida en doce partes iguales con sus correspondientes constelaciones. La transverberación que le anunciaron en el signo de Aries se representa haciéndola coincidir con Sagitario, simbolizado por el centauro Quirón, en una original composición en diagonal que comienza con un pequeño ángel junto a un cesto de flores anunciando que el corazón de la santa está dispuesto y proclive a Dios²⁵ y al extremo opuesto una singular imagen de Cristo que lleva en el pecho un sol con el IHS (*Iesus Hominis Salvator*) con llamas en la cabeza²⁶, simbolizando que es la Luz (“Ego sum lux mundi”, Jn. 8,12), a la que se refiere también la tea encendida que porta junto a unas flechas que prepara para Teresa²⁷, que se ha representado en el centro recibiendo el dardo de Amor divino²⁸ de manos de un ángel: “Ignito jaculo Cor Ejes á Seraphino non semen trans/verberatur, non minori dolore, quam suavitate. / Iam plagarum hora est! Non est Amor absque dolore; Spinis juncta Rosa est: vulnera adauget amor” (Un Serafin le atraviesa el corazón más de una vez, con no menor dolor que placer. ¡Es hora ya de las heridas! No hay Amor sin dolor. La rosa está acompañada de espinas. El Amor acrecienta las heridas).

Finalmente, comentar la excepcional representación de la transverberación de Ignati Verhelst, con la que representa la Caridad/Amor en la glorificación de santa Teresa. La estampa grabada en Augsburgo –“Ignati Verhelst Cath. Sculptit A.V” (Ignacio Verhelst, Católico, la grabó en Augsburgo)– muestra una de las más significativas glorificaciones de la santa abulense, que se figura sobre el globo terráqueo en el que se han destacado HISPANIA e ITALIA²⁹. La carmelita descalza porta una cruz, símbolo de la Fe, al tiempo que señala el ancla de la Esperanza y recibe el dardo de Amor divino de manos de un ángel, simbolizando las virtudes que posee y que le permiten alcanzar la corona de la gloria de manos de un pequeño ángel y la bendición de Jesús, cuya imagen preside la escena.

25 “Paratum cor deum”, del Sal 56,8: Mi corazón está dispuesto; “Cor meum cum corde tuo”, de 2 R 10,15: Mi corazón con tu corazón.

26 Llama de tres lenguas como lleva la alegoría de la Divinidad en la *Iconología* de Cesare Ripa (Madrid, Ed. Akal/Arte Estética, 1987, t. I., 291).

27 “Diligentes me diligo”, de Proverbios 8,17: Quiero a los que me quieren; “Tempos tuum, tempos amantium”, de Ezequiel 16,8: Tu tiempo es tiempo de amantes.

28 “Sagittae tuae infixae sunt mihi”, del Salmo 37, 3: Tus flechas se han clavado en mí.

29 Sobre la expansión del Carmelo teresiano véase F. MORENO CUADRO, *San Juan de la Cruz y el grabado carmelitano del Teresianum de Roma. Catálogo de la exposición celebrada en Roma con motivo del IV centenario de la muerte de San Juan de la Cruz*, Madrid, Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Ministerio de Cultura, 1991.

No se trata de la corona que recibe de Jesús y que relata la propia santa en su *Vida* “estando haciendo oración en la iglesia antes que entrase en el monasterio, y estando casi en arrobamiento, vi a Cristo, que con grande amor me pareció me recibía y ponía una corona, y agradeciéndome lo que había hecho por su Madre”³⁰. La corona que recibe santa Teresa es un símbolo del premio y recompensa a la labor de la reformadora descalza y así se recoge también al pie de la estampa de Collaert para la *Vita B. Virginis Teresiae*, publicada en Amberes en 1613 –“Constructo primo novae reformationis in vrbe Abulâ monasterio, in eodem mentali orationi instanter vacans, a IESV Christo sponso suo, ob varios in eius obsequio passos labores, coronâ fulgentissima redimitur” (Tras construir el primer monasterio de la nueva reforma en la ciudad de Ávila, mientras se dedica en él por un instante a la oración mental, su esposo Jesucristo le ciñe una brillantísima corona por los varios trabajos sufridos en su favor)– y en los textos que explican las estampas de las series editadas en Lyon y Roma, en 1670, ilustrando respectivamente *La Vie de la seraphique Mere Sainte Teresa de Iesvs, fondatrice des Carmes Déchaussez & Carmelites Déchaussées, en Figuras, & en Vers François & Latins. Avec un Abbregé de l'Histoire, une Reflexion Morale, & une Resolution Chrétienne sur chaque Figure* y la *Vita Effigiata et Essercizi Affettivi di s. Teresa di Giesv Maestra di Celeste Doctrina* –“S. V. Teresia fulgente corona redimitur á Domino ob reparatum purissimae suae Matris Ordinem”³¹ (La santa virgen Teresa es recompensada por el Señor con una brillante corona, por restaurar la Orden de su purísima Madre)– en las que aparece la santa carmelita coronada por Cristo en presencia de María, como en la *Vita Effigiata Della Serafica Vergine S. Teresa di Gesù fondatrice dell'Ordine Carmelita Scalzo*, grabada de Arnol van Westerhout en 1715, en la que el texto explicativo que completa la adaptación de las estampas seiscentistas a la estética del siglo XVIII³² cambia el significado asociando la coronación a los desposorios –“Seraphica Virgo Theresia ut dilectissima supre:mi Regis Sponsa coronatur” (La seráfica virgen Teresa es coronada como esposa queridísima del supremo Rey)–, pudiendo aludir la estampa de Verhelst a este nuevo significado, aunque nosotros la consideramos como la corona que recibe el justo que vive “para siempre, y su recompensa está en el Señor, y el cuidado de ellos en el Altísimo. Por eso recibirán un glorioso reino, una hermosa corona de manos del Señor, que con su diestra los protege y los defiende con su brazo” (Sb 5,15-16).

30 SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida*, 36, 24.

31 *La Vie de la seraphique Mere Sainte Teresa de Iesvs, fondatrice des Carmes Déchaussez & Carmelites Déchaussées, en Figuras, & en Vers François & Latins. Avec un Abbregé de l'Histoire, une Reflexion Morale, & une Resolution Chrétienne sur chaque Figure*, Lyon, 1670, 226; y *Vita Effigiata et Essercizi Affettivi di s. Teresa di Giesv Maestra di Celeste Doctrina*, Roma, 1670, 194.

32 Lámina XXXVIII.



1. Franz Antón Maulbertsch. Transverberación de Santa Teresa.



2. Hermanos Klauber. Transverberación teresiana asociada al signo de Sagitario.



3. Ignacio Verhelst. Glorificación de Santa Teresa.

CONVENTO DE SANTIAGO DEL AZEVO (CÁCERES)

JESÚS CARLOS RODRÍGUEZ ARROYO

Centro de Estudios de Sierra de Gata, Cáceres

RESUMEN

El Convento de Santiago de Acebo (Cáceres), ubicado inicialmente en Cerro Moncalvo y posteriormente en la conocida Huerta del Fraile, era un convento de frailes que seguían la Regla Franciscana. Encuadrado en sus inicios dentro de la Provincia de Santiago, para pasar posteriormente a la de San Miguel, se sabe que este Convento ya existía por 1517. Su vida se prolongó hasta 1821; convirtiéndose en sus trescientos años de vida en un referente religioso y cultural, tanto para el municipio en el que se encontraba asentado, Acebo, como para la comarca de Sierra de Gata.

De su existencia hablan infinidad de documentos que han quedado conservados en los distintos Archivos Provinciales y Nacionales; así como parte de sus objetos artísticos, retablos, esculturas, etc. que se guardan, cual precioso tesoro artístico, en la Párrquia de la misma población. Además, y aunque escasos, todavía se pueden observar restos de las dos antiguas edificaciones, permitiendo hacerse una idea de la grandeza de este prestigioso Convento.

Palabras clave: Convento, Santiago, Acebo, Franciscano, Sierra de Gata.

ABSTRACT

The Convent of Santiago de Acebo (Cáceres), located in Cerro Moncalvo initially and later in the Huerta del Fraile known, was a Convent of monks following the Rule of St. Francis. Initially framed within the Province of Santiago, before moving on to the San Miguel, we know that this convent existed by 1517. His life lasted until 1821, becoming his three hundred years of life in a religious and cultural referent for both the municipality in which it was settled, Acebo, to the region of Sierra de Gata.

Many speak of their existence of documents that have been preserved in the various Provincial and National Archives, as well as part of their art objects, altarpieces, sculptures, etc. are stored, how precious artistic treasure, in the parish of the same population. Furthermore, although rare, can still see remnants of two old buildings, allowing an idea of the grandeur of this prestigious convent.

Key words: Convent, Santiago, Acebo, Franciscan, Sierra de Gata.

I. INTRODUCCIÓN

La numerosa presencia franciscana en Extremadura la sitúa Hipólito Ámez Prieto desde el siglo XIV, hasta la exclaustración definitiva en el siglo XIX. Los Franciscanos Observantes de San Francisco contribuyeron de manera decisiva a la historia religiosa, espiritual, cultural y artística de Extremadura y más concretamente de Sierra de Gata.

Además fueron determinantes en la emigración de infinidad de serragatinos hacia el Nuevo Mundo, sobre todo durante el siglo XVI; cifrándose en setenta y dos individuos los que participaron en la conquista del Nuevo Continente¹. Fueron mayoritarias las salidas de vecinos de Sierra de Gata desde aquéllas poblaciones que contaban con algún convento franciscano, o donde después los hubo (San Martín de Trevejo con 18 vecinos, Villamiel con 8, Acebo con 5, Hoyos con 15, Valverde del Fresno con 4 y Gata con 4).

Por otro lado el historiador Domingo Domené documenta la presencia en Sierra de Gata de San Francisco de Asís en el siglo XIII, más concretamente entre 1214 y 1215, cuando visitó Santiago de Compostela. En su retorno, desde la ciudad gallega, se internó por tierras portuguesas; desde dónde pasó a Ciudad Rodrigo, y desde allí recorrió Sierra de Gata en busca de un lugar adecuado para fundar un convento. Según sus planes debería ser un sitio aislado, inaccesible y con abundante agua. Una vez llegado al puerto de Santa Clara fundó un eremitorio; que luego, se cree, dio lugar al Convento de San Miguel de San Martín de Trevejo.

San Francisco continuó andando acompañado de un canónigo compostelano llamado Pedro, el cuál le recomendó hacer otro tanto en el Hoyo, en el corazón y término de Gata, que acabaría convirtiéndose en el Convento de Monte Coeli. Empero sería en Descargamaría donde el Santo creyó encontrar el mejor lugar, edificando allí una Ermita dedicada al Espíritu Santo; la cual pasó a ser habitada por un grupo de mujeres, que desde entonces se dedicaron

1 V. NAVARRO, *La Epopeya de la Raza Extremeña en Indias*, Mérida, Autor, 1978.

a la oración. Posteriormente su acompañante fundaría el Convento de Nuestra Señora de los Ángeles en Torrecilla de los Ángeles².



Pórtico de Cerro Moncalvo
Ruinas del Convento de Santiago en Cerro Moncalvo

2 D. DOMENÉ, *Historia de Sierra de Gata*, Lulu, 2007, 78.

La Regular Observancia fue una forma de vida dentro de los frailes menores. Ésta fue fundada por San Francisco de Asís y aprobada por el Papa Inocencio III en 1209. Sus miembros habitaban modestos conventos, sin ningún tipo de lujos ni de estridencias.

Con el paso del tiempo, en 1517, fue reconocida como Orden de Frailes Menores de la Observancia; desde entonces se desarrolló la Regular Observancia con mayor énfasis en Extremadura, y en concreto en Sierra de Gata. Los Observantes serán dentro de los Franciscanos todos aquellos que profesan la vida Franciscana según el rigor de la Regla, sin glosas y siguiendo el Testamento del Fundador.

Los franciscanos se extendieron rápidamente por toda la península a partir del siglo XIII. Constituyéndose a partir de esa fecha la nueva provincia de Santiago, la cual abarcaría todo el occidente hispano, y en la que estaría incluida Extremadura. Dentro de esa provincia ya se documentaba la existencia de un eremitorio franciscano en Robledillo de Gata. Posteriormente se dividiría la Provincia Franciscana de Santiago; debido a la inviabilidad de poder visitar los responsables de dicha Orden todos los conventos que tenía la citada demarcación provincial. Esa división de 1548 daría lugar a la Provincia de San Miguel; quedando todos los conventos y eremitorios franciscanos de Sierra de Gata incluidos en esta nueva provincia franciscana³.

Por el Obispado de Coria entrarían a formar parte de la provincia de San Miguel los conventos franciscanos de Santiago en Acebo, y el del Espíritu Santo en Hoyos. Por el Obispado de Ciudad Rodrigo entraría a formar parte de la citada demarcación geográfica el convento de San Miguel de San Martín de Trevejo⁴. Este último, además, con el paso del tiempo se convertiría en lo que se conocía como una Casa de Recolección; que no era ni más ni menos que un centro en el que se seguía, y exigía, el más estricto cumplimiento de la Regla de la Orden Franciscana.

El doce de abril de 1567 el Papa Pío V y el Rey Felipe II decidieron la reforma e incorporación a la Observancia de los Terciarios Regulares Franciscanos. Esta es una fecha clave en la existencia del Convento de Santiago de Acebo; ya que como consecuencia de esa reforma a los monjes Terciarios, los cuales habitaban el primitivo convento situado en el Cerro Moncalvo, se les obligó a incorporarse a la regla de la Observancia. Hecho que fue bastante traumático para ellos como se verá más adelante⁵.

3 H. ÁMEZ, *Conventos Franciscanos Observantes en Extremadura*, Cáceres, Ediciones Guadalupe, 2002, 23.

4 *Ib.*, 40.

5 *Ib.*, 32.



Plano del Convento de Santiago Cerro Moncalvo

En 1587 la Provincia de San Miguel tomará el extinto convento de Terciaros de Moncalvo como había dispuesto el Papa Pío V en la reforma de Conventuales.

Los superiores jerárquicos de los monjes franciscanos fijaron en el año 1720 en el Concilio Tridentino y los Decretos Apostólicos el número de frailes que deberían tener los conventos de Sierra de Gata: San Martín de Trevejo 24 monjes, Hoyos 18 monjes y Acebo 18 monjes⁶. De ello se deduce que el Convento de Acebo era un referente conventual dentro de la Orden Franciscana.

En 1774 la Provincia de San Miguel sufrió una división que la separó en dos nuevos ámbitos geográficos, Supra Tagum e Infra Tagum. Los conventos franciscanos serragatinos quedaron todos ellos adscritos a la región conocida por Supra Tagum, es decir por encima del Tajo⁷.

⁶ *Ib.*, 72-73.

⁷ *Ib.*, 83.

En 1783 el Convento de Acebo ya contaba con veinte religiosos⁸. En cambio en el Catastro del Marqués de la Ensenada se dice que el Convento de Santiago de Acebo contaba con catorce religiosos, seis legos, tres donados, dos cronistas, un organista y un criado para la custodia de lo sagrado.

A partir de esa fecha los conventos irán perdiendo peso dentro de las sociedades entre las que se encontraban. Ahí se iniciará el lento declive del Convento de Santiago de Acebo, hasta llegar a la época del Trienio Liberal (1820-23) en el que se decidió la exclaustración de los conventos españoles. Por esa fecha en el Convento de Acebo tan sólo habitaba un religioso que sería destinado al Convento de San Antonio de Garrovillas; además se informó a las Autoridades que el tan floreciente, en otro tiempo, Convento de Santiago de Acebo se encontraba en un estado lamentable; siendo suprimido y fijado su desmantelamiento el veintiuno de mayo de 1821⁹. Pascual Madoz, en su gran estudio geográfico de la península hispánica, confirmaba que, ya por aquella época, lo poco que quedaba del histórico Convento no era ni más, ni menos que el nombre de una calle; que formaba parte de la toponimia de un populoso barrio de Acebo, el Palacio o Convento; así como el caudal de una fuente conocida por la Loca, que manaba por entre las tapias, de lo que hasta hace siglos, había sido un magnífico Convento Franciscano.

Desde esa fatídica fecha, en la que se certificó la desaparición de uno de los Conventos Franciscanos Observantes Descalzos más importantes que ha existido en la provincia de Cáceres, muy poco, o casi nada se volvió a saber del mismo. Con el objetivo claro de rescatar del olvido y de recopilar documentalmente la historia, los personajes y los hechos más relevantes a que dio lugar la existencia de ese Excelso Convento, en la localidad serragatina de Acebo, se presenta a los lectores el presente trabajo de investigación.

II. DE LOS ORÍGENES, Y SU POSTERIOR TRASLADO

La primera referencia que tenemos del antiguo Convento de Santiago de Acebo (Cáceres) la encontramos en La Crónica de la Provincia Franciscana de San Miguel, escrita por Fray San José de Santa Cruz. En la misma se describe el origen del citado Convento de la siguiente manera:

CAPÍTULO V. Primera fundación del Convento de Santiago del Azebo en el cerro Moncalvo.

El Convento del Azebo (pueblo en la Sierra de Gata, del Obispado de Coria y dominio del Duque de Alba) fue trasladado de un cerro llamado Moncalvo me-

⁸ *Ib.*, 83.

⁹ *Ib.*, 91.

dia legua de distancia a la parte meridional. Y así conviene comenzar la narración de las memorias que se hallan de su sitio primero.

En el cerro de Moncalvo se fundó antiguamente un Monasterio de Monjas Terceras llamado Santiago de las Dueñas, o Santiago de Moncalvo, y no pudiendo averiguar su principio, nos contentamos con saber que por los años de mil y quinientos y diez y siete ya era Convento formado, y no de tan poco nombre que no se preciasen de entrar ; y profesar en él doncellas de gente autorizada de Ciudad-Rodrigo, como todo consta en escritura de dote que esta en el archivo de Santa Clara de aquella Ciudad. Llegaron a experimentar las Religiosas la descomodidad de la vivienda por el retiro de poblado, y otras circunstancias poco favorables, y rogaron a los Padres Terceros, a quien estaban sujetas, que las sacasen de allí, aunque fuese repartiéndolas por otros Conventos. Después de varias suplicas, y requerimientos el padre Fray Antonio de Tablada ya Visitador General de la Orden Tercera, habiendo impetrado licencia del Sumo Pontífice Clemente Séptimo, las llevó a otros Conventos el año de mil y quinientos y veinte y ocho; y habiéndolas dado lo que tocaba a sus dotes, reservó la demás haciendo para sus Frayles, que luego puso en el mismo Convento de Moncalvo. Sucedió años después que otro Monasterio también de Monjas Terceras llamado Santa María de los Llanos o del Llano (que de una, y otra manera se haya escrito) legua y media de Moncalvo, y sólo media de Villamiel en el Obispado de Ciudad-Rodrigo, se desamparó por el decreto del Concilio Tridentino, que mandaba reducir los conventos de Religiosos de desierto a poblado: fuera de que el de los Llanos estaba tan cerca de desampararse que ya no tenía más que tres Monjas. Y esta hacienda se aplicaron también los de Moncalvo: con que tenían bastantemente con que conservar, y sustentar su Convento.

En esta comodidad los cogió la reformatión de Pío V y pasaron los mismos lances que referimos del Convento de la Moheda. Suplicaron del decreto: quedarónse en su posesión veinte años más; si bien en sujetos a los Prelados de nuestra Observancia, y Provincia, y con condición de que no recibiesen novicios hasta que extinguido el número de los profesos entrasen los Observantes en su lugar, como entraron por dejación de Fray Bernardino Osorio en el año de mil y quinientos y ochenta y siete de Octubre,

Hallóse este Convento aún más destruido que el de la Moheda; pues hasta el retablo del Altar Mayor había vendido los Terceros, y la campana de nuestra Señora de los Llanos. Habitaban en las casas como inquilinos, o como de prestado: consideraban que no era la vivienda más de por sus días, y que la habían de dejar presto a moradores ajenos; y dábanse prisa a gozar lo presente, y a enajenar por precio lo que podía servir en lo futuro. Igual descuido había en reparar la casa, y en cultivar la hacienda: y la poca que había quedado no era bastante, aunque la permitiese el Sumo Pontífice para hacer un Convento como de nuevo. Vianse nuestros Observantes atajados entre la dificultad, y el empeño: pues ya en conformidad de la disposición Apostólica habían entrado a vivir casa tan dismantelada.

Lo que había más sano era la hacienda de Santa María de los Llanos, en que los Terceros habían tenido un Religioso como Ermitaño para que conservase el lugar, y sacase algún emolumento de las limosnas de los fieles, que acudían devotamente a visitar la Santa Imagen. Pero ya se hallaba todo con nuevo, y mayor embar-

zo: porque habiendo faltado los Terceros, un Clérigo de Villamiel llamado Ioan de Alcántara se entremetió en esta parte, y con ardides negoció que el Obispo de Ciudad-Rodrigo hiciese de la Ermita, y sus bienes beneficio simple, y se le colase. Pareció después un Frayle Tercero, y por pleito sentenciado de juez conservador recobró lo enajenado. Volviendo otro Clérigo llamado el Bachiller Pedro Guerrero vecino de Villamiel, y después Cura de Perales a la pretensión del beneficio asertó, y le consiguió. Y en este estado estaba, cuando entraron los nuestros en Moncalvo, sin que se pudiese por pleito, ni otro medio reducir para la obra del Convento los que había quedado de los Llanos, que era ya poco por haberse perdido mucho en tan varias administraciones. Con todo estuvieron aquí nuestros religiosos ocho años con descomodidad, y paciencia, hasta que Dios descubrió luz, y abrió camino a la traslación con medios a propósito para conservarse.

Se deduce, del relato de Fray José de Santa Cruz, que el embrión del que fue Convento de Santiago de Acebo lo constituyeron dos conventos de monjas Terceras; y que una vez que éstas fueron recolocadas en otros conventos éstos inmuebles fueron ocupados por monjes terceros o terceiros; a los que la posterior reforma llevada a cabo por el Papa Pío V y el Rey Felipe II les obligó a integrarse dentro de la Orden de los Franciscanos Observantes. Aunque los monjes terciarios se las arreglaron para conseguir una moratoria de veinte años; tiempo que aprovecharon para vender cuanto de valor existía en uno de los citados Conventos.

El origen es muy similar al de las antiguas Ordenes Militares, las cuales iban sustituyendo a aquéllas que iban desapareciendo; o que caían en desgracia. Beneficiándose al mismo tiempo de los bienes de las que dejaban de existir.

D. Sousa Bustillo, párroco de el Payo, fecha el origen de la fundación del Convento de Santiago a finales del siglo XVI; ya que, según él, en 1598 se adquirió el terreno en donde debía edificarse el edificio gracias una permuta de terrenos.

El mismo monje franciscano, Fray José de Santa Cruz, relata de la siguiente forma cómo se realizó el traslado del Convento de Moncalvo hasta la pequeña población de Acebo:

CAPÍTULO VI: Traslación del Convento de Moncalvo al Azebo, y sus progresos. El lugar del Azebo vecino de Moncalvo por la parte de Septentrión, aunque siempre fue asistido de aquellos Religiosos en los ministerios espirituales así en tiempo de los Terceros, como de los Observantes, deseaba tenerlos más a mano, y con más conveniencia de ambas partes. Y viendo la necesidad a que había llegado el Convento, y que estaba a punto de desampararse por falta de medios para su reparo, halló ocasión de tratar que se trasladase junto al lugar. Propúsose la materia al Padre Provincial Fray Francisco de Figueroa por los del concejo, que ofrecieron el sitio, y toda la madera, y oficiales necesarios, y luego de pronto cuatrocientos ducados para comenzar las obras, y también buenas esperanzas de que se venciera el pleito de los Llanos por su solicitud .

Habiendo comunicado todo esto el Padre Provincial con el Difinitorio, y visto que el Convento antiguo se iba arruinando, y no había con que repararle, aceptó la Provincia la traslación, que había de ser al sitio de una Ermita del Espíritu Santo, que estaba fuera del lugar.

Negociadas las licencias del señor temporal para lo que el concejo había de dar de sus propios fondos, y del Obispo de Coria para transmutación de la Ermita, y fundación del Convento trasladado; y prevenido brevemente algún modo de vivienda, se hizo la traslación a cuatro del mes de noviembre del año de mil y quinientos, y noventa y cinco. Trájose en su custodia el Santísimo sacramento, los vasos sagrados, imágenes, y ornamentos con solemne procesión, y festejo de todo el pueblo.

En la memoria de los antiguos, sin discrepar uno de otro, se conserva hoy un caso prodigioso que sucedió en la traslación por señal de cuán agradable era Dios. Llevando todas sus velas, y hachas encendidas: y siendo aquellos cerros por donde se guiaba la procesión, ordinariamente combatidos de aires recios, y más en los días ásperos del invierno o cerca del, como entonces era; ninguna vela, o hacha se apagó desde que salieron de Moncalvo hasta el Azebo, que los mismos que las llevaban las apagaron. Reparose mucho en el suceso, y siempre es digno de reparo: pues en lugar tan descubierto en tan largo espacio, y en tantas lumberras, se vio resistir tanto aire una breve llama. Parece que servía a cada una de linterna el aire ambiente contra la violencia de los vientos, en obsequio de aquella sagrada función. Corrieron todos felizmente sin apagarseles el hacha hasta el fin de la carrera, victoria que aplaudía la antigüedad, o hablando más a lo divino merecían esta favorable demostración del Cielo los que llevando hachas ardientes en las manos eran semejantes a los hombres que esperan, y acompañan a su señor.

En Prosecución de la obra de molió la Ermita por no ser propósito aquella parte para Iglesia, ni para el edificio de la casa. Y se edificó casa, y Iglesia un poco desviadas de la Ermita, y a raíz del camino que entra en el lugar cosa de cien pasos desla parte de Poniente. En el altar mayor se puso el retablo de la Ermita del Espíritu Santo aunque el Convento eligió, conserva el título de Santiago, con que comenzó en Moncalvo. A cuatro años de esta traslación concluyó el pleito de Santa María de los Llanos, que había durado doce años por el tesón, y diligencias extraordinarias con que la retenía el Bachiller Guerrero. Sentenciose definitivamente que según lo dispuesto, y mandado por el Sumo Pontífice Pío V. debía aquella posesión como las demás de los Terceros, aplicarse para los reparos, y ornamento de las casas, en que sucediesen los Observantes. Y para esta casa lo ejecutó el obispo de Coria con autoridad Apostólica.

Con estos socorros, y con lo que dio, y fue dando el pueblo del Azebo como nuevo patrón de su Convento se edificó Iglesia, un dormitorio, refectorio, y portería: se levantaron las paredes de otros dos dormitorios; y se dio espacio para labrar huerta: si bien no pudo tan presto acabarse el Convento, y aún fue menester para adelantar la obra contribuir la Provincia de las limosnas de los Conventos. Ya de pocos años a esta parte se ampliando, y poniendo en buena forma, con que tendrá de catorce a dieciséis moradores. Los particulares del Azebo son muy devotos, y entre ellos se señaló Diego Rodríguez Lázaro, que hizo a su costa la

hermosa imagen de Santiago titular de la casa; y dejó su hacienda para que se convirtiese en limosnas para el Convento con carga de algunas Misas.

Están sitas en él dos muy honradas y devotas Cofradías; que son del Espíritu Santo, que había estado en la Ermita antigua: la Cofradía de la Inmaculada Concepción de la Virgen tiene un breve de Urbano Octavo, que comienza: Illius Vices, la data en Roma a trece de Septiembre del año de mil sesientos y treinta y cinco; en que su Santidad concede a todos los fieles que visitaren el altar, indulgencia plenaria, y a los cofrades siete años y siete cuarentenas de perdón los días de la Natividad, Anunciación, Purificación, y Asunción de Nuestra Señora, y las demás gracias, que se acostumbra conceder a las Cofradías.

Después de los Pleytos pasados, movió otro el cura del lugar pretendiendo quitar que saliese la Comunidad con Cruz alta por los difuntos que se enterraban en nuestra Iglesia, y en la procesión del Corpus y otras que salen del Convento, por no haber en su claustro capacidad.

También intentó que se le diese lo mismo que a los Frayles de acompañamiento, y oficio de Sepultura, aunque el difunto se enterrase en el Convento, y las ofrendas por entero, y un tributo de las Misas; y que no las pudiesen rezar, ni cantar en las Iglesias de su Parroquia. Todo se compuso entre el Obispo de Coria y nuestro Provincial el Padre Fray Francisco Calderón más antiguo, quedando el Convento con sus costumbres como hasta entonces, y llevando el Cura una pequeña parte de entierros y Misas. Esta la copia de la concordia en el archivo fecha a veintitrés de agosto del año de mil seiscientos dieciséis. Pocos años adelante se levantó la fatal de la porción canónica, y otros derechos, pleito que tuvo el fin que los demás de este género.



Breve de Urbano VIII¹⁰

10 Archivo Histórico Nacional. Clero-Secular-Regular Car. 391,1 Año 1635.

III. EXTINCIÓN CONVENTUAL Y FINAL DEL PRESENCIA FRANCISCANA EN ACEBO

En 1804 el Teniente Coronel de Ingenieros, D. Antonio Benavides, realizó un informe sobre la situación de los pueblos de Sierra de Gata limítrofes con Portugal. En el citado informe se describía de la siguiente manera el estado de los antiguos Conventos Franciscanos que existieron en Acebo:

Este pueblo está bien acomodado y tiene buenas casas amás de quatro hermitas, y un combento de observantes. Edificios suficientes para colocar más de un batallón, un pequeño hospital y los almacenes necesarios a estos ramos casi sin ocupar la población sino con la oficialidad. La Iglesia del Combento está arruinándose, pero el resto en buen estado.

Al mediodía y a media legua de distancia está el famoso sitio de Moncalvo de cuyo monasterio no quedan ya sino vestigios. Este punto que fue ocupado en la campaña de 62 por un regimiento de Milicias que tenía allí su particular hospital, parece a propósito para colocar alguna tropa, por antemural a Gata, por la relación que tiene con los caminos del rebollar, por servir de apoyo y socorro a las abanzadas de San Martín y Valverde, y particularmente por conservar y observar la vereda insinuada de Jálama, por donde aunque desfiladero, se puede entrar desde Portugal sin ser descubiertos hasta los puertos o el revollar¹¹.

De este informe se deduce que el primigenio Convento de Acebo situado en el Cerro Moncalvo, estaba arruinado totalmente; conservándose tan sólo algunos restos de la edificación, como los que aún se aprecian. La segunda sede conventual, como se desprende del citado informe, estaba siendo abandonado poco a poco; motivo éste por el que algunas partes de sus instalaciones, como era el caso de la iglesia, se encontraban ya en ruinas. Por tanto no fue, ni la guerra contra los franceses, ni la posterior desamortización la que provocó el abandono de estas instalaciones; sino otro motivo difícil de valorar.

El dieciséis de junio de 1821, Fray Nicolás Bueno, remitía desde Acebo una relación de los bienes del extinguido Convento de Santiago de Acebo al Gobernador del Obispado de Coria; para que le indicase cómo debería proceder a partir de ese momento.

El diligente Gobernador del Obispado de Coria ordenó a Fray Nicolás Bueno, el tres de julio de 1824, que entregase todos los bienes, que el citado religioso describía en su informe anterior, a D. Félix Sánchez Martín; canónigo de la Santa Iglesia de Acebo.

11 J. MORENO – M. LÁZARO (eds). *Mons. Juan Álvarez de Castro y Muñoz Obispo de Coria (1709-1809)*, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”, 2010, 115.

La relación anteriormente citada era la siguiente¹²:

Estado del Estinguido Combento de Padres Observantes del Acebo.

Edificio Combentual: Se halla arruinado solo tiene dos celdas inhabitables.

Efectos: Hay un reloj de torre descompuesto con algunas piezas, su campana y algunas cortas maderas.

Huerta: Hay una huerta de veinte peones de tierra, diez y siete estacas de olivo dos naranjos tres ciruelos, diez higueras pequeñas, dos cipreses y un laurel.

Iglesia: las tres bóvedas que formaban el coro y el cuerpo de la Iglesia están en tierra solo tiene la capilla mayor con tres altares, en el mayor se hallan colocadas las imágenes siguientes: el Señor Santiago, San Buenaventura y los dos Patriarcas San Francisco y santo Domingo, y Santa Rosa; en los colaterales en el de la derecha hay un Niño Jesús, Santa Catalina de Bononia, en el de la Izquierda estaba la Purísima Concepción cuya imagen se halla en la Iglesia Parroquial de este lugar, una capilla de San Antonio donde estaba la imagen del Santo, y tres Cristos grande uno y dos medianos; hay una espadaña con una campana y otra en casa.

Ropa de Seda de la Iglesia: primeramente hay siete casullas blancas, dos encarnadas, tres moradas, y dos negras; las dos blancas, una morada y una negra decentes, las restantes inservibles, dos dalmáticas moradas, dos encarnadas y tres blancas poco decentes.

Ropa de lana: primeramente una casulla blanca diez encarnadas cinco verdes y dos dalmáticas inservibles, seis bolsas blancas seis moradas seis verdes y una negra poco decente. Una cortina negra de sagrario otra verde otra morada y dos blancas servibles cuatro velos de calices uno morado y otro negro muy viejos. Una capa encarnada indecente un alba un amito unos corporales decentes, tres misales viejos y tres candeleros cinco ramilletes de oja de lata.

IV. DESTINO ÚLTIMO DE LOS BIENES DEL EXTINTO CONVENTO DE SANTIAGO DE ACEBO

La mayor parte del patrimonio artístico del convento de Santiago acabó en la Iglesia de Acebo, como se ha visto anteriormente. Aunque en dicha relación no se mencionaba el destino de ninguna de las tallas escultóricas o de los retablos que se conservaban en el citado Convento.

Empero el profesor Florencio-Javier García Mogollón identifica como retablos y esculturas provenientes del extinto Convento, y que se hallan en la iglesia de Acebo: El retablo del Evangelio de la Inmaculada, retablo que se cree

¹² Archivo Histórico Diocesano Obispado de Coria-Cáceres. Caja Conventos Franciscanos, Fondo Diocesano.

que es de comienzos del siglo XVIII¹³. El retablo de la Epístola, en el que se conserva la imagen de la Dolorosa y un Cristo Yacente¹⁴. Y el retablo barroco del Sotocoro situado a los pies del templo, por el lado de la Epístola; se cree que puede ser de finales del siglo XVIII¹⁵.

Además, de los retablos anteriormente citados, se trasladó también, según el profesor García-Mogollón, la imagen de Santiago Matamoros; que puede ser una escultura de finales del siglo XVII, y que fue donada al Convento por el vecino de Acebo D^o Diego Rodríguez Lázaro¹⁶.

En cuanto a los elementos arquitectónicos del Convento de Santiago de Cerro Moncalvo, la mayor parte de ellos permanecen esparcidos por el terreno sobre el que se edificó. Paraje que debió ser una zona extraordinariamente tranquila, alejada de cualquier población, rodeado de robles y castaños. Con un pequeño riachuelo que regaba una modesta y fértil huerta, de la que se abastecían los monjes que habitaban el citado Convento.



Retablo de la Dolorosa



Retablo de la Inmaculada

13 F. -J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Acebo, Patrimonio Histórico-Artístico de una localidad de la Cacerense Sierra de Gata*, Coria, Parroquia de Nuestra Señora de los Ángeles de Acebo, 2000, 80.

14 *Ib.*, 81.

15 F. -J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Viaje Artístico por los Pueblos de la Sierra de Gata (Cáceres) Catálogo Monumental*, Cáceres, Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara", 2009, 329.

16 *Ib.*, 332.



Retablo del Sotocoro



Talla escultórica de Santiago Matamoros



Restos Arquitectónicos del Convento de
Santiago en Cerro Moncalvo



En cuanto a los elementos arquitectónicos del Convento situado en la llamada Huerta del Fraile, próximo al casco urbano de Acebo, sirvieron en su mayor parte como elementos decorativos de viviendas de la localidad. Siendo usados aquellos de menor calidad, y que no se encontraban elaborados, como cantería en la construcción de viviendas de esta población serragatina. Motivo, este último, por el que prácticamente no quedan restos de la sede del convento en esa ubicación; salvo los muros de la finca y una pequeña construcción rústica en la que se observa algún sillar, que podría proceder del extinto Convento.



Restos de lo que fue la sede del Convento de Santiago en “La Huerta del Fraile”

Una vez entregados los bienes, según lo indicado por el Gobernador del Obispado de Coria; el resto de las propiedades, terrenos y parte de las edificaciones, pasaron a formar parte de los bienes del Convento del Espíritu Santo de Hoyos. Desde donde pasaron a la propiedad del Estado. Con la llegada del proceso desamortizador acabaron finalmente en manos privadas¹⁷, situación en la que continúan.

V. CONCLUSIONES

A pesar de haber existido dos inmuebles, que fueron sedes del desaparecido Convento de Santiago en la localidad de Acebo en Sierra de Gata, existe un enorme desconocimiento entre la población local del grandioso pasado franciscano que se desarrolló en esta población.

La influencia de los miembros de esta Orden Religiosa se dejó sentir en la educación; pues los monjes franciscanos tuvieron entre sus dedicaciones la de extender la cultura, como se encargó de recoger un interrogatorio de la Real Academia en el Partido de Coria en el siglo XVIII. En el mismo se especificaba que había un maestro de gramática, al que cada alumno, mensualmente, le abonaba cuatro reales de Vellón¹⁸. Además tuvieron entre los muros del convento de Santiago a sus propios Santos o Iluminados como fue el caso de Mateo Iulian, quien dejó constancia de su capacidad de levitar¹⁹. También, y a pesar de la sobriedad de la Orden, aún se conservan bellos ejemplos de lo que fue su influencia en la arquitectura y en la escultura. Sobre todo en esta última rama del arte, como lo demuestran los tres retablos anteriormente descritos y las diferentes tallas escultóricas que se conservan en la Parroquia de Acebo

Es probable que buena parte de la historia de este Convento y de las personas que lo habitaron permanezca oculta; pero también es posible que gracias a trabajos de este tipo se permita recuperar un pedacito de esa historia, por muy pequeña que ésta sea.

17 H. ÁMEZ, *Conventos Franciscanos*, o. c., 426

18 Interrogatorio de la Real Academia. Partido de Coria. Asamblea de Extremadura. Villanueva de la Serena. 1994, 46-47.

19 FRAY JOSÉ DE SANTA CRUZ, *Crónica de la Provincia Franciscana de San Miguel, parte I*, Madrid, Editorial Cisneros, 1989, 482.

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo Histórico Nacional: Clero Secular Regular, signatura 1399. Exp. 1 escritura de venta (1556) y escritura de obligación y donación (1684). Clero Secular Regular car.391.doc.1
- Archivo Histórico Provincial de Cáceres: Clero, cajas 20-118-125-156-157 y 194; expedientes 41-18-9-2-36-38-39-60 y 17; expediente de censo, correspondencia, información de limpieza de sangre, patente, escritura de censo, testamento y codicilo, copia de Real provisión, libro de registro de propiedad, censo, remate y arrendamiento.
- Archivo Diocesano Diócesis de Coria-Cáceres: Caja Conventos Franciscanos, Fondo Diocesano.

LA “CONCLUSIÓN” DE LA TESIS DE HABILITACIÓN DE HEIDEGGER. TRADUCCIÓN Y COMENTARIO

PEDRO MANTAS ESPAÑA
Universidad de Córdoba

RESUMEN

En mi artículo he llevado a cabo una traducción y comentario de la “Conclusión” de la tesis de habilitación de Heidegger (*La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*) redactada para su publicación en 1916. También he incluido una traducción de la breve “Nota del autor” escrita para la reseña de la publicación.

Mi interés por el texto de la “Conclusión” se deriva de las consecuencias que el propio autor extrae de su trabajo, de la lectura y la hermenéutica que realiza en torno a su propia obra: la necesidad de una relectura de la filosofía medieval a la luz de una revisión de la estructura de las categorías y del significado, y la exigencia que supone volver a los fundamentos metafísicos de la filosofía desde conceptos como el de *espíritu vivo*.

Palabras Clave: Heidegger, Duns Escoto, Filosofía Medieval, *Espíritu vivo*.

ABSTRACT

In my article I have translated and commented the “Conclusion” of Heidegger “Habilitation” dissertation (*Duns Scotus’ Theory of Categories and Signification*) written for the published edition (1916). I have enclosed also the short “Author’s Note”, written by Heidegger for the review of the publication.

My interest in the text of the “Conclusion” is derived from the consequences that the author draws from his work, and the reading and hermeneutics around his own text: the need for a reinterpretation of Medieval Philosophy on the light of a review of the

structure of categories; and the meaning derived from a demand to get back to a metaphysical foundation of philosophy in the context of concepts such as the *living spirit*.

Key words: Heidegger, Duns Scotus, Medieval Philosophy, *Living spirit*.

I. INTRODUCCIÓN

En el “Prólogo” que Heidegger redactó con motivo de la primera edición de los *Escritos de juventud* aparecida en 1972, él mismo recordaba que:

En la época en que esbozaba estos ensayos iniciales, literalmente desamparados, aun no sabía nada de aquello que posteriormente apremió a mi pensamiento.

No obstante, aquéllos me muestran un camino inicial por entonces todavía cerrado: la cuestión del ser, en la forma del problema de las categorías, la cuestión del lenguaje, en la forma de la doctrina del significado. La pertenencia mutua de las dos cuestiones permanecía oculta. Su tratamiento, inevitablemente dependiente del criterio dominante de la doctrina del juicio para todo lo onto-lógico, ni siquiera hacía sospechar de esta oscuridad.

La complejidad de las citadas cuestiones retrotrae, sin duda y por todos lados, a Aristóteles, en cuyos textos había intentado aprender a pensar con bastante ingenuidad, antes siquiera de la composición de estos escritos. No podía ni aventurarme a esbozar apropiadamente la relación histórica [retrospectiva] del pensamiento medieval con Aristóteles¹.

Precisamente con la referencia a estas palabras de Heidegger, concluía Roderick M. Stewart² uno de los artículos desde donde hace ya tiempo me adentré en el trabajo de Heidegger en torno a Duns Escoto; y aunque publicado hace ya años, su comentario a la “Conclusión”³ es uno de los más claros que

1 M. HEIDEGGER, “Vorwort, zur ersten Ausgabe der ‘Frühen Schriften’ (1972)”, en *Gesamtausgabe*, vol. 1, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, 55. En adelante, cito la *Gesamtausgabe* como GA.

2 R. M. STEWART, “Signification and Radical Subjectivity in Heidegger’s *Habilitationsschrift*”, en *Man and World*, 12 (1979), 360-386. El artículo incluye una introducción a las tesis de habilitación de Heidegger, junto a una traducción al inglés de la “Schluss” (“Conclusión”) que, con ciertas correcciones de Aaron Bunch, fue incluida en la edición inglesa de Kiesel y Sheehan, pero sin la revisión de Stewart. Cf. A. BUNCH, “Supplements to *The Doctrine of Categories and Meaning in Duns Scotus*”, en T. KISIEL – T. SHEEHAN (eds.), *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 2007, 73-85. La traducción de Roderick M. Stewart también se incluye en la edición inglesa de John van Buren, pero en este caso con una revisión mucho más cuidada y supervisada por su el propio Stewart. Cf. J. VAN BUREN (ed.), *Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and beyond*, Albany (NY), State University of New York Press, 2002, 61-68.

3 M. HEIDEGGER, “Schluss. Das Kategorienproblem”, en *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA 1, 399-411.

todavía pueden leerse. Sirvan estas palabras como reconocimiento a la inapreciable ayuda que Stewart me ha brindado a la hora de componer este artículo.

He comenzado con una cita textual para introducir la cuestión que centran las páginas siguientes: el sentido que posee la inmersión del joven Heidegger en un determinado ámbito del pensamiento medieval, y la relectura e interpretación que, una vez concluido y presentado, hizo sobre su propio trabajo.

Nuestro punto de partida es el texto que Heidegger redacta a modo de conclusiones sobre el desarrollo de su tesis de habilitación⁴, no obstante, no debe entenderse como un informe de conclusiones sin más, de hecho, lo he traducido al español pues creo que es lo suficientemente relevante como para poder ser recuperado en investigaciones de carácter diverso. El texto consiste en una recapitulación donde el autor va a tratar, con una cierta perspectiva y sin algunos condicionantes iniciales, sobre el nuevo sentido que él mismo cree poder aportar con su trabajo sobre Escoto; es entonces cuando va a intentar explicitar las consecuencias hermenéuticas que pueden extraerse de una investigación como la que se había propuesto realizar al comienzo de su estudio.

Al traducir el texto he tratado de profundizar en estos últimos aspectos, pues es ahí donde me he encontrado con un Heidegger decidido a explicitar el fondo de un problema que, a lo largo de sus tesis, se planteaba de un modo distinto al que nos propone en las conclusiones: la necesidad de una reflexión en torno a la historia de la filosofía que, como posible expresión de una hermenéutica filosófica en ciernes, le lleva a reclamar la revisión no ya del papel que algunos conceptos medievales todavía podrían jugar en el diálogo con el pensamiento moderno, sino un reinterpretación general de la historia del pensamiento medieval e, incluso, unos atisbos iniciales sobre las dificultades y los retos conceptuales que se presentan al historiador de la filosofía⁵.

4 M. HEIDEGGER, *o. c.*, 130-375. En lugar de Duns Escoto, Heidegger tendría que haber citado a Tomás de Erfurt pero, como es sabido, hasta que Martin Grabmann identificó (1922) la *Grammatica speculativa sive de modis significandi* como obra de Thomas de Erfurt, la autoría de este texto había sido atribuida a Escoto. Para un estudio definitivo que aclara muchas de las lagunas en la actividad de Tomás de Erfurt, véase S. LORENZ, "Studium Generale Erfordense. Zum Erfurter Schulleben im 13. und 14. Jahrhundert", en *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* (43), Stuttgart, 1989. Para la edición moderna de la *Grammatica speculativa*, véase THOMAS VON ERFURT, *Grammatica speculativa*, G. L. BURSHILL-HALL (ed.), London, Longman, 1972.

5 Heidegger todavía habrá de recorrer un arduo camino hasta alcanzar una concepción mucho más radical. En este sentido, véase J. USCATESCU, "De la destrucción de la historia de la filosofía como parte integrante del método fenomenológico de Martin Heidegger", en *Convivium: revista de filosofía*, 15 (2002), 63-86.

He considerado como objetivo prioritario de este artículo, centrarme en el texto y aportar una primera traducción en español de la “Conclusión”⁶, donde he intentado contribuir al esclarecimiento del sentido del texto, las consecuencias en el pensamiento posterior de Heidegger⁷ y –algo que ya ha sido analizado– el anticipo de algunas cuestiones y conceptos clave para un conocimiento más detallado del Heidegger anterior a *Ser y Tiempo*⁸.

II. EL PROBLEMA DE LAS CATEGORÍAS Y DEL SIGNIFICADO

No tratamos de desarrollar aquí una introducción pormenorizada del problema ya suficientemente detallado en un artículo al que más arriba he hecho referencia⁹, no obstante, no podemos dejar de contextualizar el sentido inicial de la tesis de habilitación, pues sólo haciendo referencia al propósito inicial podrán delinearse las diferencias entre el texto de la tesis y la conclusión, así como la incorporación del concepto de *espíritu vivo*.

Cuando se decidió a redactar un trabajo centrado en el texto de Duns Escoto (Thomas de Erfurt) bajo la dirección de Heinrich Rickert, Heidegger intentaba hacer coincidir dos propósitos de carácter académico: por lado, redactar una tesis de habilitación ante la posibilidad de optar a la plaza de profesor de “filosofía católica” en la universidad de Friburgo; por otro, cumplir las condiciones a que lo comprometía la beca de estudios que disfrutaba, concedida por la “Fundación Constantin y Olga von Schaezler en honor de santo Tomás de Aquino”. Entre finales de 1913 y 1916 Heidegger vive un breve pero enriquecedor recorrido biográfico e intelectual orientado al intento para hacerse con la plaza de Friburgo. En esta etapa, Heidegger se encuentra en una situación de cierta tensión intelectual. Se forma en el contexto intelectual de una actividad filosófica donde se debaten y redefinen las grandes cuestiones del pensamiento en las postrimerías de la modernidad y la crisis del positivismo, el interés por

6 Ni la tesis de habilitación, ni esta “Conclusión”, han sido traducidas al español. Existe traducción al inglés, francés e italiano. Para una información más detallada sobre las distintas versiones, véase “nota del traductor” al comienzo de la traducción.

7 Es en este sentido que he redactado un artículo introductorio previo sobre el “*lebendige Geist*”, donde ya aludía a la necesidad de una traducción del texto y un comentario más detallado. Cf. P. MANTAS, “Introducción a *lebendiger Geist* en el Duns Escoto de Martin Heidegger”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011), 151-63.

8 En el contexto a que nos referimos, son especialmente interesantes algunos trabajos centrados en este período de la obra de Heidegger, en particular y en lo que afecta al tema que aquí tratamos, son muy esclarecedores los trabajos de Jesús Adrián. Véase J. ADRIÁN, “Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. De la tesis de habilitación a los cursos de 1919”, en *Pensamiento*, 55 (1999), 217-243. Id., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.

9 P. MANTAS, “Introducción”, o. c.

el historicismo y el avance de la fenomenología. Estudiando con maestros como Rickert, pero sumido en una lectura muy atenta de la obra de Oswald Külpe, Emil Lask, Husserl y Dilthey, Heidegger vive una profunda tensión espiritual e intelectual: por un lado, la que se desprende de su pertenencia a un ambiente católico, conservador y, en expresión de la época, “antimodernista”, así como por los distintos compromisos contraídos con quienes le ayudaron en su carrera; por otro, su inmersión en la fenomenología, junto con una atracción cada vez mayor por la obra de Lask, y su distanciamiento de las posiciones del neokantismo.

Antes del entrar en el comentario y la traducción de la “Conclusión”, he creído necesario sintetizar muy brevemente la estructura de la tesis de habilitación.

En el primer capítulo (“El *unum*, las matemáticas, la realidad natural y metafísica”) de la primera parte de la tesis, y bajo la influencia de Rickert, Heidegger intenta rearticular la distinción de Escoto entre el sentido primitivo y el sentido derivado del *uno* —el *uno* como lo opuesto a *otro* vs. *el número uno*, estableciendo una clara distinción entre la realidad ideal de tipo lógico-matemático y la realidad empírica. En el segundo capítulo (“El *verum*, la realidad lógica y física”), Heidegger interpreta la máxima medieval según la cual cualquier objeto, como tal, es un objeto verdadero en el contexto del axioma neo-kantiano para el que todos los objetos deben ser objetos de conocimiento, i.e., todo conocimiento es conocimiento de objetos. En la tradición kantiana, este conocimiento sólo es posible en *verdaderos* juicios (predicativos) donde el objeto conocido se convierte en un contenido dependiente del juicio, una entidad abstracta que debe distinguirse ontológicamente de cualquier acto de juzgar mental particular, delineando así una distinción ontológica (categorial) entre hechos psicológicamente reales y entidades ideales lógicas.

El contenido que Heidegger tratará de diferenciar en estos dos primeros capítulos, lo va a intentar unificar en el capítulo tercero (“La forma y el contenido del lenguaje. El ámbito del significado), y en la segunda parte de la obra (“La doctrina del significado”). La necesidad de una doctrina del significado que arranque de la siguiente constatación: si tratamos de objetos naturales o entidades ideales matemáticas de carácter proposicional, todos los contenidos de los juicios son expresables, encuentran su camino a través de las palabras, se comunican y significan por medio de ellas. Pero, ¿qué sentido encierra una doctrina del significado en tanto que *gramática especulativa*?

En lo que se conocía como *gramática especulativa* se trataban de especificar las categorías gramaticales más elementales empleadas en la significación de los objetos y sus propiedades por medio de términos (verbos, nombres, etc.), así como las reglas *a priori* mediante las cuales esas categorías pueden

combinarse en unidades significativas más complejas, o en fórmulas semánticamente no interpretadas pero sintácticamente bien formadas. Para que cualquier término simple pueda significar un objeto y sus propiedades, primero tiene que existir una cosa con una propiedad o un modo de ser (*modus essendi rei*), pues lo que decimos está determinado, finalmente, por cómo las cosas son. Es lo que Heidegger podría denominar, aludiendo a Emil Lask, la *determinación material de cada forma*.

El intelecto capta cierta propiedad de una cosa; asigna a una *vox* la propiedad activa de significar la cosa y su propiedad (*modus significandi activus*); esa *vox* se convierte en una parte de la oración si significa en la forma específica de un nombre, un verbo, etc.; por su parte, la cosa asume la propiedad pasiva (*modus significandi passivus*) de ser significada por la vía especificada por el intelecto a través de la *vox*.

Pero para que el intelecto establezca tal significación por medio de la *vox*, primero y hasta cierto punto debe aprehender o comprender la cosa y su propiedad. Consecuentemente, el intelecto adquiere la propiedad activa de conocer los objetos (*modus intelligendi activus*) y la cosa adquiere la propiedad pasiva de ser conocida en algún grado (*modus intelligendi passivus*). Los dos modos pasivos son *materialmente* idénticos pero *formalmente* diferentes. Cada uno es el modo o propiedad de la *misma materia* (la cosa) que es, formalmente hablando, significada o conocida por el intelecto.

Heidegger intentará asimilar la doctrina medieval de la significación a la teoría lógica neo-kantiana en la que se había formado con Rickert, y a la teoría de la intencionalidad husserliana en ciernes.

En la primera parte de la habilitación, Heidegger centra su estudio en la teoría de las categorías y los fundamentos sistemáticos para comprender la doctrina del significado; intenta mostrar que Escoto era consciente de las diferentes categorías o tipos de objetos irreductibles por encima o más allá de las categorías aristotélicas aplicables sólo a las sustancias espacio-temporales, e incluye un análisis de la reflexión de Escoto sobre las dos categorías más generales predicables de cualquier objeto: el uno trascendental y la verdad. La interpretación heideggeriana sobre Escoto muestra una asimilación del texto medieval mediante conceptos de la fenomenología husserliana: la idea de una gramática universal desarrollada en las *Investigaciones Lógicas*¹⁰, la teoría de

10 E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, trad. J. GAOS – M. GARCÍA-MORENTE, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

los actos, los sentidos noéticos y los objetos intensionales que pueden seguirse en las *Ideas* de 1913¹¹.

Como muy bien comenta Stewart¹², en la tesis de habilitación puede apreciarse el modo en que Heidegger traslada la doctrina de Escoto al lenguaje de la intencionalidad: el intelecto se interpreta como conciencia, la *vox* dotada de significados se lee en términos husserlianos de expresión; a la palabra hablada o escrita se le dota de sentido por medio de actos significativos de conciencia; el *modus significandi activus* ya no aparece como una propiedad de la *vox*, sino que es tratado como un acto completo de significación realizado por medio de alguna *vox*, o como la parte psicológicamente real de los momentos abstractos cualitativos y materiales del acto de la significación.

De acuerdo con la teoría husserliana de la expresión, la *vox* dotada de sentido no significa –como sugería Escoto– el objeto mismo y sus propiedades sino más bien los pensamientos del hablante. Por la forma en que Heidegger trata del modo pasivo de la significación, éste no parece problemático: para Escoto se trata de una propiedad de la cosa que ésta experimenta al ser significada por la *vox*. Heidegger interpreta el *modus significandi passivus* como contenido intencional del acto de la significación, i.e., el sentido noemático del acto, el correlato objetivo del acto. Dicho de otro modo, el sentido o contenido noemático de un acto de significación es el objeto intencional como algo significado bajo una cierta descripción.

Para Heidegger, el *modus essendi rei* sería aquella objetividad a la que se refiere el sentido noemático que, como en Husserl, puede tratarse de aquello que es objetivo en general y que, por tanto, abarca objetos naturales, imaginarios y no-sensoriales. En definitiva, Heidegger realiza una adaptación de la referencia de Escoto a la propiedad de la cosa como una especie inteligible, como una forma específica cognoscible. El *modus essendi rei* se reconduce al lenguaje husserliano de “aquello que es experimentable en general”.

El *modus intelligendi activus* es interpretado ahora como el modo en que captamos algo objetivamente y llegamos a conocerlo; es una propiedad o un modo de conciencia o intelecto, una cualidad que hace del acto concreto un acto de comprensión o de conocimiento más que un acto de significación. Heidegger llega incluso a interpretar el *modus intelligendi passivus* diciendo que no es otra cosa que el *modus essendi* en tanto que ha sido objetivado en la conciencia, o lo que es lo mismo, el modo pasivo de ser conocido es aquella propiedad de la cosa que es conocida por el intelecto.

11 E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. GAOS, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

12 R. M. STEWART, “Signification”, o. c., 363-364.

Pero, ¿cómo adapta Heidegger la identidad material y la diferencia formal de los distintos *modos*? Para él, los distintos sentidos noemáticos de tres actos distintos son idénticos, mientras que la descripción general de cada acto –todo el noema de cada acto sobre el que se reflexiona– es diferente.

Como también apunta Stewar (sigo su propio ejemplo), Heidegger diría que, si suponemos que (1) “el modo de ser de A es B”, que (2) “C juzga, aunque sin decirlo, que A es B”, y que (3) “C afirma, mediante un acto significativo, que A es B”; el sentido noemático o el acto de conocimiento silencioso y el acto significativo serían lo mismo que “el modo de ser de A es B”. Por tanto, ambos actos serían materialmente idénticos y, de acuerdo con esto, el *modus significandi passivus* y el *modus intelligendi passivus* son materialmente idénticos.

¿Podría decirse entonces que, como Escoto habría afirmado, estos dos modos pasivos son idénticos al *modus essendi rei*? Heidegger necesita sugerir un *modus essendi rei* tanto activo como pasivo, algo que en términos de Escoto carecería de sentido. En este caso, Heidegger necesitaría distinguir el acto predicativo de conocimiento, un objeto bajo alguna descripción específica, de un acto intencional en el que la realidad objetiva absoluta permanece bajo una *ratio* específica de existencia, o un acto en el que lo inmediatamente dado se hace, de hecho, consciente. Dicho en lenguaje neokantiano: que este nuevo acto consistiría en ser inmediatamente (intuitivamente) consciente de la cosa y de su propiedad o modo de ser.

Siguiendo con el ejemplo anterior, podríamos suponer que (4) “C es inmediatamente consciente (de forma ante-predicativa) de este B en el que consiste A”. Y con este “ser inmediatamente consciente de” se designaría el momento del acto cualitativo, el *modus essendi activus*; mientras que con “este B en el que consiste A” se designaría el momento de la materia del acto, el *modus essendi passivus*.

Pues bien, si asimilamos la relación predicativa explícita en las proposiciones (1) y (2) a la relación inherente implícita en la proposición (4), la materia de este acto es virtualmente idéntica a (1) y (2), aunque cada acto sea “formalmente diferente”, pues lograría cosas diferentes como lo indican las cualidades variables del acto.

Para Escoto, los *modi significandi* presuponen unos *modi intelligendi* que, a su vez, dependen del *modus essendi rei*. Pero ¿cómo y en qué términos los significados dependen de lo que el intelecto pueda saber sobre cómo son, de hecho, las cosas? Heidegger intentará traducir este enredo de los distintos modos al lenguaje husserliano con un tipo de acto intencional que “se funda” o “es fundado” en una tipología diferente con el *modus essendi* como fundamento final (en el orden del ser) de todos ellos.

Pero si hasta aquí hemos podido asistir al intento de Heidegger por interpretar un Escoto desde una lectura compatible con los esquemas de la lógica neo-kantiana y la fenomenología husserliana, trataremos ahora de contrastar aquel tono conciliador en que se expresaba el entonces becario de la tesis de habilitación, con el un nuevo acento más inconformista del capítulo de conclusiones; un añadido que, como ya hemos mencionado, fue escrito por Heidegger a modo de suplemento para la publicación, tras su fracasado ingreso como profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo.

No obstante, no se trata tan sólo de un nuevo “acento” éste que se descubre en la “Conclusión”, pues nos encontramos con un nuevo y explícito modo de abordar algunas de las dificultades que Heidegger detecta a una posible resolución del problemas de las categorías.

III. LA “CONCLUSIÓN”

Como puede leerse al final de la “Nota del autor” que Heidegger redactó para la reseña de la publicación de la tesis de habilitación¹³:

“[este] capítulo final trata de dar algunas indicaciones preliminares sobre la estructura del problema de las categorías y el camino posible hacia su solución.” Traduzco el texto íntegro:

Esta investigación sobre la historia de un problema tiene, en principio, un propósito sistemático: el problema es la doctrina de las categorías y el propósito su fundamentación y su realización orgánica, algo que hoy se ha convertido en una de las misiones de la filosofía claramente reconocidas.

En tanto que investigación entorno a la historia de un problema, se centra en la filosofía del escolástico Duns Escoto. Pero al examinar uno de los modelos del pensamiento escolástico medieval intelectualmente más completos y ricos desde el punto de vista del problema general de las categorías y de la lógica como tal, uno podría alcanzar una comprensión más profunda de este mismo pensamiento en formas que podrían ir contra el modo común de evaluación del escolasticismo medieval y su lógica.

Consecuentemente, en la parte 1 (la doctrina de las categorías) el mayor énfasis se puso en un requerimiento básico ante cualquier tratamiento del problema de las categorías: la demarcación de los diferentes dominios del campo

13 La “Nota del autor” fue publicada originalmente en los *Kant-Studien* de 1917. Cf. M. HEIDEGGER, “Selbstanzeige. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, en *Kant-Studien*, XXI (1917), 467-8. El texto aparece recogido en el primer volumen de la GA al final de texto de la “Conclusión” (412).

de los objetos en general. Primero, la determinación más general de los objetos como tal y los dominios particulares (la realidad lógica, matemática, física, psíquica y metafísica) han de ser sometidos a un marco interpretativo de características distintivas. La parte II (la doctrina del significado) proporciona la oportunidad de presentar con mayor detalle una esfera particular de los objetos, la de los significados, y por lo tanto elaborar en su interrelación las tesis principales sobre los actos y el sentido de los actos de significado y del conocimiento, así como las formas básicas del significado en general (las ‘categorías de significado’). El capítulo final trata de dar algunas indicaciones preliminares sobre la estructura del problema de las categorías y el camino posible hacia su solución. (GA 1, 412)

Pero si nos detenemos en leer la “Conclusión”, uno pronto se da cuenta que estas *indicaciones preliminares* de que habla su autor son algo más que unas simples “indicaciones”. Lo primero que uno advierte y que resulta particularmente interesante constatar es, lo mencionaba más arriba, el tono tan distinto al empleado por Heidegger en la dedicatoria de su tesis a Heinrich Rickert. En la edición (1916) de la habilitación –tanto en su “Conclusión” como en el “Prólogo”– Heidegger emplea una inflexión más exigente, al reclamar una nueva proyección del carácter de la cosmovisión neo-kantiana y su modo de tratar los problemas filosóficos, y es precisamente ahí donde Heidegger expresa una cierta *inquietud* “[...] *hasta el momento reprimida, que el filósofo debe experimentar cada vez que estudia los desarrollos históricos de su mundo de problemas*” (GA 1, 400).

Al final de su tesis de habilitación, Heidegger se proponía “*aportar indicaciones preliminares sobre la estructura del problema de las categorías y el camino posible hacia su solución*” (GA 1, 398), es decir, sobre las *categorías* que se emplean para pensar los objetos en general, y sobre el problema de una doctrina del significado y del juicio que resultaría ineludible al acometer seriamente una teoría de la subjetividad, piedra angular de toda metafísica. En este sentido y como vía para solucionar el problema de las categorías, Heidegger propone la necesidad de llevar a cabo tres tareas inaplazables.

La primera se centraría en una labor más en consonancia con la vertiente neokantiana y husserliana de su trabajo, y más próxima al texto mismo de Escoto: “[una] *delimitación que caracterice los distintos ámbitos de los objetos en sectores que son categorialmente irreductibles entre sí.*” (GA 1, 400). Pues al tratar de las categorías del pensamiento o, más precisamente, de un pensamiento sobre objetos, hemos de tener en cuenta que aunque algunas de las categorías pueden aplicarse a cualquier objeto, otras sólo se aplican a objetivos intuidos empíricamente. Algo que nos lleva a distinguir entre el ámbito de los objetos empíricos y al ámbito de los que no lo son, y que posibilita establecer distinciones esenciales entre aquellos objetos que se extienden espacio-tempo-

ralmente y aquellos que no. A su vez, cada una de estas divisiones puede agrupar una serie de subdivisiones: de un lado, por ejemplo, entre objetos animados e inanimados y, de otro, entre objetos lógico-matemáticos. Cada una de estas divisiones aportaría un sector de posibles objetos intencionales conforme a descripciones eidéticas generales, y cada nueva subdivisión aportaría, de nuevo, una perspectiva más específica a cerca del objeto. Una doctrina de las categorías (una “ontología regional”) de este tipo se centraría en las descripciones más generales desde las que todo objeto puede ser pensado.

La segunda tarea a la que Heidegger hace referencia, consistirá en “*la inclusión del problema de las categorías dentro del problema del juicio y del sujeto*” (GA 1, 401). En su tesis de habilitación se había preguntado cómo relacionar una doctrina de las categorías con una doctrina del juicio. Pero el problema del sujeto es más radical que el de un sujeto que conoce y juzga y, por tanto, esta tarea habría que intentar conectarla con una teoría de la subjetividad. La conexión podría establecerse así: la estructura de cualquier juicio es siempre predicativa, con un sujeto y un predicado lógico; las categorías forman un importante grupo de estos predicados –los más generales–, aunque pueden distinguirse tipos de categorías que son apropiadas a todos o tan sólo a algunos de los modos de intuir lo particular. Pero las categorías no pueden ser pensadas sólo como meras *formas del pensamiento*, sino como formas ligadas a la materia, a los objetos: “*el idealismo trascendental que, por cierto, en su forma actual no es lícito identificar con la teoría kantiana del conocimiento y con su formulación, enfatiza, en principio, que todo pensar y conocer es siempre el pensar y conocer de un objeto.*” (GA 1, 403). Una *determinación material* que se aplica:

[...] incluso a las determinaciones más generales de los objetos, las categorías reflexivas [...]. Para una multiplicidad de ámbitos de validez dentro de la totalidad de las categorías, la razón se apoya principal, pero no exclusivamente, en la multiplicidad de planos de los objetos que en cada caso condicionan una forma apropiadamente estructurada de la construcción del juicio, desde la que el contenido pleno de las categorías puede ser ‘leído’ por primera vez. (GA 1, 404)

En este contexto, Heidegger se pregunta si los objetos, incluso en tanto que *objetos conocidos* –objetos a los que válidamente les aplicamos nuestras categorías– son los aspectos inmanentes de nuestras experiencias subjetivas del mundo y no las cosas “*transeúntes*”¹⁴ en sí mismas. Será en este mismo contexto donde Heidegger trate de reconducir el problema de las categorías hacia el problema de la naturaleza de la subjetividad.

14 He traducido el término *transeunten* como “transeúnte”, lo mismo que se hace en las dos versiones de la traducción al inglés y en la traducción al italiano; en la traducción francesa, por lo general más literaria, se ha optado por traducir como “transitivo”. Para la referencia completa de las citadas traducciones, véase “nota del traductor” más adelante.

Si, como Külpe había afirmado, “*toda validez transitiva se mantiene o cae con el reconocimiento de los objetos*”¹⁵ (ib.), entonces:

[...] el problema es precisamente qué tipo de objetividad puede ser ésta si tenemos en cuenta que la objetividad sólo tiene sentido para un sujeto que juzga, sin tal sujeto nunca será posible evidenciar el pleno significado de aquello que se designa con el término validez. Si ésta ha de entenderse como un ‘ser’ peculiar o como un ‘deber ser’ o como ninguno de ellos, pero sólo por medio de un conjunto de problemas más profundos contenidos en el concepto de espíritu vivo y sin duda estrechamente conectados con el problema del valor, no es posible decirlo aquí. (ib.)

Al tratar de la validez de las categorías para objetos inmanentes o *transeúntes*, Heidegger se pregunta si las categorías sólo son válidas para lo inmanente o también para cosas *transeúntes en sí mismas*. Los únicos objetos *transeúntes* que pueden tener sentido son aquellos que pueden, en principio, ser conocidos por el sujeto que juzga. El problema surge cuando hay que dividir estos objetos trascendentes en distintos modos de ser o tipos ontológicos: objetos empíricos y no empíricos. Heidegger usa el término *validez* no para describir aquella característica de las categorías que sirve a varios tipos de objetos, sino en un sentido que le permite describir el tipo ontológico de objetos no empíricos. Para intentar aclarar qué ocurre o cómo denominar a estas entidades *ideales* que poseen una particular forma de ser, Heidegger cree necesario tratar estas cuestiones en el contexto del citado “*conjunto de problemas más profundos contenidos en el concepto de espíritu vivo y sin duda estrechamente conectados con el problema del valor [...]*” (GA1, 406).

Para Heidegger, ¿qué tipo de teoría de la subjetividad es ésta en la que el sujeto es concebido como *espíritu vivo*?: “*No es posible ver en su auténtica luz la lógica y sus problemas en general, si el contexto desde el que se la interpreta no es translógico*. La filosofía no puede prescindir por más tiempo de su propia óptica, la metafísica.”; e insiste, “[para] *la teoría de la verdad, esto significa la tarea de una interpretación metafísico-teleológica última de la conciencia*” (ib.).

Pero, ¿puede un estudio del *espíritu vivo* aportar una óptica metafísica o una teoría translógica? Heidegger afirma: “*En ésta [la conciencia] ya vive de forma originaria lo que tiene valor; en la medida en que la conciencia es un acto vivo, significativo y realizador de significado, un acto que ni en lo más mínimo se ha entendido si se neutraliza en el concepto de una ciega facticidad biológica*.” (ib.). Así, *lo que tiene valor* podría entenderse como el conjunto

15 Cf. las referencias de Heidegger sobre Külpe en las notas finales del texto de la “Conclusión”.

de sentidos trascendentes o inmanentes, un tipo de entidades que necesariamente *viven* en la conciencia o, de un modo originario, se dan a través de sus actos intencionales; no obstante, en ningún caso han de ser entendidas como subproductos de una ciega evolución biológica del espíritu vivo humano sino, en sentido metafísico-teleológico, como entidades o valores ideales independientemente existentes. Aunque instanciadas en la conciencia como *lo que tiene valor*, ellas hacen de la conciencia un *espíritu vivo* que es *significativo y realizador de significado* en todo lo que hacen y enjuician. Tampoco hay que entender el *espíritu vivo* tan sólo como un sujeto teórico, pues:

Entre la gran cantidad de instrucciones estructurales del espíritu vivo, la actitud teórica es sólo una, por eso es un error de principio y totalmente desastroso para la filosofía como “cosmovisión”, contentarse con deletrear la realidad y no con lo más adecuado a su verdadera vocación que consiste en abrirse paso, más allá de una síntesis provisional que acumula a toda prisa la totalidad del saber, a la verdadera realidad y la verdad real.” (ib.).

El *espíritu vivo* no se refiere sólo al ámbito del “deber trascendental” o a un dominio “irreal” de la validez, porque:

Sólo desde esta orientación del concepto de espíritu vivo y sus ‘afirmaciones eternas’ (cfr. Schlegel) la lógica de la teoría del conocimiento quedará a salvo de una limitación exclusiva al estudio de las estructuras y se podrá plantear el problema del sentido lógico también desde su significado óntico. Sólo entonces será posible una respuesta satisfactoria sobre cómo el sentido ‘irreal’ ‘trascendente’ nos garantiza la verdadera realidad y objetividad” (ib.).

Como Stewart ya había subrayado en el ensayo que hemos citado, Heidegger elogia la obra de Lask sobre la teoría del juicio:

[...] donde (con su noción de *Übergegensätzlichkeit*) [superación de la oposición] ‘se abre paso’ desde el estudio de idealizadas estructuras de sentido ‘imitativas’, propositivas o de juicio, hacia un estudio de los ‘prototipos’ de sentido y de ‘verdad dada’ por medio de la percepción del sentido, y cómo la subjetividad ‘destruye’ este ámbito prototípico a través de la síntesis judicativa. Por supuesto, quisiera destacar que este énfasis en descubrir el ‘significado óntico’ de los ‘sentidos’ y valores ideales entre ‘la gran cantidad de instrucciones estructurales’ del *lebendiger Geist*, tiene su toque definitivo en aquellos pasajes de *Sein und Zeit* donde Heidegger distingue la comprensión y el sentido del *Dasein*, como implicado en una preocupación total por su mundo, del sujeto epistemológico cartesiano que sólo está accidentalmente encarnado y en trato con el mundo material.¹⁶

16 “[...] where (with his notion of *Übergegensätzlichkeit*) he ‘breaks through’ the study of ‘imitative’, idealized propositional or judgmental sense-structures to a study of the ‘prototypes’ of

Pero si una concepción moderna de la subjetividad o un sujeto epistemológico no aciertan a explicar el sentido metafísicamente más significativo del espíritu, tampoco se logrará alcanzar este sentido sin cumplir una tercera tarea centrada en una concepción del *espíritu vivo* que es:

[...] esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio del término. La verdadera cosmovisión está muy lejos de la simple existencia puntual de una teoría separada de la vida. El espíritu sólo puede ser comprendido cuando la plenitud total de sus logros, i. e. su historia, queda asumida dentro de él.” (GA 1, 408).

Por ello, la tercera tarea que Heidegger cree necesaria para una *prometedora solución* al problema de las categorías pasa por entender que “*La historia y su interpretación cultural filosófico-teológica debe convertirse en un elemento determinante en cuanto al significado del problema de las categorías, si se quiere pensar de manera diferente al resolver el universo de las categorías yendo más allá de una deficiente y esquemática tabla de categorías*” (GA 1, 407-8). Precisamente, este es, –junto a la delimitación de los ámbitos de los objetos y la incorporación del problema del juicio– “*el tercer postulado fundamental para una prometedora solución del problema de las categorías*” (*ib.*)

En esta comprensión histórica, que se situaría frente a una comprensión estrictamente formal o generalizadora, resuena claramente la presencia de Dilthey (tal vez vía Carl Braig)¹⁷. No parece extraño que Heidegger intentase tomar distancia de una concepción neokantiana de la filosofía de la historia, y que en este tercer postulado se encontrase mucho más próximo al modo como la hermenéutica de Dilthey aborda el problema de carácter radical de la experiencia vital en el contexto de las ciencias históricas¹⁸ –muy distinta de la verificación empírica de las ciencias naturales. Si la experiencia vital es crucial, hemos de superar la concepción hegeliana de una *única esencia universal* o una

judgmental sense and truth given through sense-perception, and to how subjectivity ‘destroys’ this prototypical realm through its judgmental syntheses. Of course, this emphasis on discovering the ‘ontic meaning’ of ideal ‘senses’ and values in the ‘wealth of productive or formative directions’ of lebendiger Geist, I would urge, has the definite ring of those passages in SZ where Heidegger distinguishes Dasein’s understanding and sense, as it is concernfully involved in its world, from the Cartesian, epistemological subject which is only accidentally embodied and in commerce with a material world.” Cf. R. M. STEWART, “Signification”, *o. c.*, 371.

¹⁷ Cf. *Ib.*, 372.

¹⁸ Como Adrian apunta en su obra, lo que la filosofía de la vida de Dilthey aporta al pensamiento del joven Heidegger es “Básicamente, un modo de aproximación fenomenológica al movimiento interno de la vida y de su ámbito de manifestación inmediata. Schleiermacher invita a escucharnos a nosotros mismos en la unidad originaria de la conciencia. La hermenéutica de Dilthey contempla este origen desde una comprensión primaria del sentido de la experiencia humana”. Cf. J. ADRIÁN, *Heidegger*, *o. c.*, 185.

verdadera descripción conceptual de la existencia humana en el mundo como un concepto que se va actualizando a sí mismo a través del curso de la historia. Esa *única esencia universal* sería conceptualmente inviable. La cosmovisión histórica hegeliana ha de superarse en pos del nuevo concepto de *espíritu vivo*.

En su artículo sobre la interpretación heideggeriana de Escoto, ya señaló Caputo¹⁹ que frente a un puro y abstracto racionalismo lógico y objetivo, el *espíritu vivo* histórico no sólo subraya el mundo real e individual, sino un concepto cercano a la *haecceitas* escotista muy distante del mundo de la lógica y muy próximo al mundo de la subjetividad. Desde una actitud opuesta al psicologismo moderno concebido como una ciencia natural, Heidegger pone el énfasis en la importancia del mundo de un individuo real irreducible a simple *ratio* calculadora pues, para él: "*La filosofía del espíritu vivo [...] afronta la gran tarea de una confrontación básica con un sistema de cosmovisión histórica, de una riqueza de experiencia y formación de conceptos tan abundante como profunda*" (GA 1, 410-1).

Aquí se encontrarían los signos iniciales de una regeneración que, siguiendo las palabras del mismo Heidegger y aunque de manera muy inicial, ya apuntaban hacia una nueva dirección del pensamiento, aunque, como citábamos al principio:

En la época en que esbozaba estos ensayos iniciales, literalmente desamparados, aun no sabía nada de aquello que posteriormente daría impulso a mi pensamiento. (GA 1, 55)

19 "[En la "Conclusión"] emergono cenni e questioni che vanno in direzione diametralmente opposta rispetto a quella fin qui ipotizzata — di mero e astratto razionalismo logico e oggettivistico. E non solo per il problema [...] della sottolineatura del mondo reale e individuale, dell'*haecceitas* accanto e oltre il mondo della logica, ma proprio per l'attenzione a tutto il mondo della soggettività, della psiche, della psicologia medioevale (e non solo). Insomma: se si pongono, accanto a tutte le affermazioni antipsicologistiche presenti nel testo, i passi in cui invece Heidegger con Scoto [...] cerca di sottolineare l'importanza di quel mondo dell'individuo reale, che non è riducibile a mera *ratio* calcolatoria [...]". Cf. A. CAPUTO, "Razionalismo e irrazionalismo nell'interpretazione heideggeriana della 'Grammatica speculativa'", en C. ESPOSITO – P. PORRO (eds.), *Heidegger e i medievali*, Turnhout, Brepols, 2001, 288-289.

CONCLUSIÓN*

*“Buscamos lo incondicionado por todas partes
y siempre encontramos sólo cosas”*

Novalis, *Fragmente*, vol. II (ed. minor), p. 111.

EL PROBLEMA DE LAS CATEGORÍAS

[399] El auténtico propósito de esta investigación, en tanto que investigación de la historia de un *problema*, demanda una necesaria conclusión sistemática y, además de una elaboración y evaluación de los aspectos más importantes de los resultados, una revisión a modo de sinopsis sobre la estructura *sistemática* del problema de las categorías. No obstante, con un objetivo así no podemos ofrecer sino una exposición de las *potencialidades esenciales de este problema y sus conexiones internas*, cuya fluidificación *básica* todavía no hemos sido capaces de completar en nuestro tratamiento previo del problema. Esta es también la razón por la que los sistemas de categorías tratados hasta ahora han sido incapaces de evitar la impresión de un cierto vacío fatal.

En lo previo, donde la tarea primordial fue presentar una expresión *histórica* del problema de las categorías elevándolo simultáneamente a un plano sistemático, no fue viable presentar, al comienzo, tesis básicas de contenido específico; pues su relación de más largo alcance con una configuración especial de los problemas ciertamente habría permanecido cuestionable sin un conocimiento previo de estos problemas. Y además, la problemática de amplias consecuencias vinculada a menudo con una necesaria toma de postura básica, podría haber cargado pesadamente mi intención de presentar una sencilla comprensión sistemática, y podría haber perturbado dicha presentación de manera brusca dejando abiertas constantemente algunas preguntas. Por el contrario, este es ahora el lugar apropiado para expresar [400] la *inquietud* intelectual, hasta el momento reprimida, que el filósofo debe experimentar cada vez que estudia los desarrollos históricos de su mundo de problemas.

* *N. del T.* Entre las distintas traducciones existentes del texto original, he contrastado la mía con las dos versiones en inglés de R. Stewart y van Buren (*o. c.*), la versión en francés de Florent Gaboriau, y la traducción al italiano de Albino Babolin. Véase respectivamente, A. BABOLIN, “Conclusioni. Il Problema delle Categorie”, en *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotto*, Roma-Bari, Laterza, 1974, 242-56. F. GABORIAU, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970, 221-231. A lo largo del texto intercalo la paginación correspondiente a la edición original en la GA. He convertido a “notas finales” las “notas a pie de página” de la edición original. Para mi traducción he contado con la inestimable ayuda y asesoramiento de las doctoras Carmen Balbuena y Hedwig Marzolf.

Aunque la exposición de las potencialidades esenciales del problema de las categorías sólo es factible en tanto que éstas se aíslan y analicen sucesivamente, tanto más urgente es subrayar desde el principio que éstas son mutuamente dependientes, que lo aparentemente inmediato y no mediado siempre está mediado, y que aquello que a continuación se establece individualmente, sólo recibe su sentido completo en la totalidad.

Si las categorías se conciben como elementos y medios de interpretación del sentido de lo tangible –de lo objetivo en general–, entonces resulta un requerimiento básico para una doctrina de las categorías la *delimitación que caracteriza los distintos ámbitos de los objetos en sectores que son categorialmente irreducibles entre sí*. Todo el plan de la investigación previa se orientó ya al cumplimiento de esta tarea¹. Al mismo tiempo, había que llegar a destruir el aspecto pobre y aporético previo de la lógica en la escolástica medieval. Esto se hizo enfatizando los elementos determinantes que caracterizan fundamentalmente los distintos ámbitos de los objetos. Su inserción en la esfera categorial última de lo objetivo (los *trascendentales*) aportó la síntesis unificadora básica a las áreas divergentes. En este caso fue una representación estrictamente *conceptual*, unilateral en cierto sentido, [401] con la eliminación consciente de referencias a problemas metafísicos de mayor profundidad.

Éstas [cuestiones metafísicas previamente excluidas] sólo son concebibles como radicalmente decisivas para el problema de las categorías cuando se reconoce una segunda tarea fundamental de cualquier doctrina de las categorías: *la inclusión del problema de las categorías dentro del problema del juicio y del sujeto*. Esta vertiente del problema de las categorías también fue abordada ligeramente en la lógica escolástica. En realidad, nuestra presentación de la doctrina del juicio en Duns Escoto tomó otra dirección: intentó caracterizar el ámbito de la lógica, donde en principio la relación esencial del juicio con la categoría por lo general se mantuvo oculta. Por el contrario, la doctrina del significado permitió un acceso a la subjetividad (con la que no se hace referencia a la individualidad, sino al *sujeto en sí*). La tarea de Duns Escoto, el análisis de un determinado estrato del acto [Aktschicht], los *modi significandi*, lo instaron a entrar en el esfera de los *actos en general* y establecer ciertos elementos básicos sobre los estratos individuales del acto (*modus significandi, intelligendi, essendi*) y su relación recíproca.

La propia existencia de una doctrina del significado dentro de la escolástica medieval revela una buena disposición a escuchar atentamente la vida inmediata de la subjetividad y sus contextos inmanentes de significado, sin haber logrado un concepto afinado de sujeto. Se podría tener la tentación de “explicar” la existencia de estas “gramáticas” aludiendo a la función de las escuelas medievales y sus tradiciones. Una “explicación” así, tan querida entre

las ciencias históricas pero altamente discutible en el contexto de los problemas de la historia del espíritu, tiene justificación *hasta cierto punto* incluso en nuestro caso. Pero, donde se trata de alcanzar una comprensión viva de una “época” y de los logros del espíritu operante en ella, es necesaria una *interpretación* de su significado *guiada por ideas y metas últimas* [letzten Zielgedanken]. Tales proyectos suelen rechazarse con aire de superioridad mediante la fácil etiqueta de “construcción”, como ahistorico y, por tanto, sin valor, [402] pero no se observa –como resultado de la ignorancia básica sobre la esencia del conocimiento histórico y de la formación histórica de los conceptos– que el simple apilado de “material factual” agolpado y mezclado lo más abundantemente posible, aleja de la vida activa [lebendigen Leben] del pasado histórico y aproxima a una construcción niveladora que excluye el significado unitario y finalista.

Para una interpretación filosófica de la escolástica medieval en relación con el problema de las categorías, la doctrina del significado –a pesar de su carácter esquemático inmediato– es particularmente importante *gracias a su regreso a la esfera fundamental de los problemas de la subjetividad* (los estratos del acto). La investigación sobre la conexión entre el *modus essendi* y los “subjetivos” *modi significandi e intelligendi* conduce al principio de la *determinación material* de toda forma que, a su vez, incluye la correlación fundamental entre objeto y sujeto². Esta conexión fundamental entre el objeto de conocimiento y el conocimiento del objeto adquiere su más aguda expresión en el concepto del “*verum*” como uno de los *trascendentales* – las determinaciones del objeto *en general*. Aun falta algo que, como tal, está relacionado con la concepción del problema del conocimiento: por un lado, la inserción consciente del problema del juicio en la relación sujeto-objeto y, por otro, la puesta en relación de la categoría con el juicio.

Porque incluso hoy, allí donde se defiende el realismo, este conjunto de problemas aun no ha sido sometido a una profundización básica, esta tarea fundamental de la doctrina de las categorías y la delimitación del dominio de los objetos deberían ser discutidas más a fondo. Se presenta así la ocasión [403] de indicar, al menos en sus líneas más generales, la necesidad de una conclusión metafísica del problema del conocimiento.

La categoría es la determinación más general de un objeto. Objeto y objetividad como tal sólo tienen sentido *para* un sujeto. En éste, la objetividad se construye por medio del juicio. Si se quiere concebir la categoría de modo decisivo como determinación de un *objeto*, se la debe poner en relación esencial con la estructura que construye la objetividad. Por tanto, no es tan sólo una “coincidencia”, sino que se basa en el núcleo más profundo del problema de las categorías el que éste aparezca tanto en Aristóteles como en Kant en algún tipo

de relación con la predicación, o sea, con el juicio. Con esto se puede entender que las categorías deberían quedar reducidas a una pura *función del pensamiento*, pero tal medida no parece posible en absoluto para una filosofía que ha reconocido *problemas de sentido*. Precisamente, el idealismo trascendental que, por cierto, en su forma actual no es lícito identificar con la teoría kantiana del conocimiento y con su formulación, enfatiza, en principio, que todo pensar y conocer es siempre el pensar y conocer *de un objeto*. Y es a partir de aquí cuando se puede determinar qué ocurre con las categorías consideradas como meras “formas del pensamiento”³.

[404] Incluso las determinaciones más generales de los objetos, las categorías reflexivas, que parecen *desvanecerse* en su contenido, no pueden ser completamente comprendidas sin referencia al *juicio* que constituye la objetividad, lo que significa que una teoría general de los objetos *solamente* “objetiva” queda necesariamente incompleta sin la inclusión del “lado subjetivo”. Así, toda diferencia es ciertamente una diferencia de lo que es objetivo pero, una vez más, sólo como una diferencia *conocida, juzgada*. Para una multiplicidad de *ámbitos de validez* dentro de la totalidad de las categorías, la razón se apoya *principal, pero no exclusivamente*, en la multiplicidad de planos de los objetos que en cada caso condicionan una forma apropiadamente estructurada a la construcción del juicio, desde la que el *contenido pleno* de las categorías puede ser “leído” por primera vez.

Sólo a partir del juicio se resuelve también el problema de la “validez inmanente y transeúnte [*transeunten*] (que reposa “fuera del pensamiento”)” de las categorías. Sin la consideración de una “lógica subjetiva”, nunca tiene sentido hablar de validez *inmanente o transeunte*. Inmanencia y trascendencia son conceptos relacionales, que adquieren su significado seguro sólo si establecemos *respecto a qué*, algo puede ser pensado como inmanente o trascendente. Permanece indiscutible “que toda validez transitiva se mantiene o cae con el reconocimiento de los objetos”⁴; *el problema* es precisamente *qué tipo de* [405] *objetividad puede ser ésta* si tenemos en cuenta que la objetividad sólo tiene sentido para un sujeto que juzga, sin tal sujeto nunca será posible evidenciar el pleno significado de aquello que se designa con el término *validez*. Si ésta *ha de entenderse* como un “ser” peculiar o como un “deber ser” o *como ninguno de ellos, pero sólo por medio de un conjunto de problemas más profundos contenidos en el concepto de espíritu vivo y sin duda estrechamente conectados con el problema del valor, no es posible decidirlo aquí*.

La estrecha relación entre el problema de las categorías y el problema del juicio también permite problematizar después la *relación forma-materia* [Material] y la función diferenciadora del significado propia de la materia. La duplicidad *forma-materia* es hoy un medio decisivo para elaborar los problemas

epistemológicos, hasta tal punto que una investigación *básica* sobre el valor y los límites de esta duplicidad se ha hecho ineludible.

Sin embargo, permaneciendo únicamente dentro de la esfera lógica del significado y de la estructura del significado, no es posible alcanzar un esclarecimiento definitivo de esta cuestión. Se llega, en todo caso, a un crecimiento exponencial (teorías de los niveles de las formas de Lask), que indudablemente cumple el importante objetivo de ilustrar la multiplicidad estructural del elemento lógico mismo pero que, no obstante, complica aun más el problema de la función diferenciadora del significado de la materia y la sitúa en una nueva esfera, sin tener suficientemente en cuenta la diferencia fundamental entre la materia sensible y la no sensible.

No es posible ver en su auténtica luz la lógica y sus problemas en general, si el contexto *desde* el que se la interpreta no es translógico. [406] *La filosofía no puede prescindir por más tiempo de su propia óptica, la metafísica*. Para la teoría de la verdad, esto significa la tarea de una interpretación metafísico-teleológica última de la conciencia. En ésta ya vive de forma originaria lo que tiene valor, en la medida en que la conciencia es un acto vivo, significativo y realizador de significado, un acto que ni en lo más mínimo se ha entendido si se neutraliza en el concepto de una ciega facticidad biológica.

Entre la gran cantidad de sentidos de realización [Gestaltungsrichtungen] del espíritu vivo, la actitud teórica es sólo *una*, por eso es un error de principio y totalmente desastroso para la filosofía como “cosmovisión”, contentarse con deletrear la realidad, y no con lo más adecuado a su verdadera vocación que consiste en abrir *paso* [Durchbruch], más allá de una síntesis provisional que acumula a toda prisa la totalidad del saber, a la verdadera realidad y la verdad real. Sólo desde esta orientación del concepto de espíritu vivo y sus “afirmaciones eternas” (*cfr.* Schlegel) la lógica de la teoría del conocimiento quedará a salvo de una limitación exclusiva al estudio de las estructuras y se *podrá plantear el problema* del sentido lógico *también desde su significado óntico*. Sólo entonces será posible una respuesta satisfactoria sobre cómo el sentido “irreal” “trascendente” nos garantiza la verdadera realidad y objetividad.

Tan radicalmente como fueron identificados por Lask los problemas estructurales de las teorías del juicio y las categorías, tan irresistiblemente se vio él impulsado desde su contexto de problemas a los problemas metafísicos, tal vez sin ser plenamente consciente de esto último. Y precisamente en su concepto de objeto, caracterizado por la superación de la oposición [Ubergegensätzlichkeit], reside un elemento fructífero en el que pueden converger algunas teorías del conocimiento hoy ampliamente divergentes. En este sentido, las dificultades estrechamente relacionadas con los problemas de la oposición [Gegensatz] y

del valor, no pueden obviar el problema de [407] la interpretación óntica y la comprensión lógica del “objeto”⁵.

Con una concepción *trascendental-óntica* del concepto de objeto, pierde entonces su sentido el problema de la “aplicación” de las categorías; esto es tanto más cierto cuanto más seriamente se tome el significado básico del *principio de inmanencia* –que no ha de ser entendido “de forma individual”–, cuya *última* fundamentación necesaria y exigible sólo metafísicamente, ha de realizarse, desde mi punto de vista, sobre la base del concepto aludido de espíritu vivo. En todo caso, en el problema mismo de la *aplicación* de las categorías, si se reconoce como un problema *posible* en general, se debe reconocer necesariamente como parcial un tipo de tratamiento tan *sólo* objetivo-lógico del problema de las categorías⁶.

El sujeto de la teoría del conocimiento no explica el sentido metafísicamente más importante del espíritu, y mucho menos su contenido pleno. Y sólo situándolo en este contexto, el problema de las categorías adquiere su auténtica dimensión y enriquecimiento. *El espíritu vivo es, como tal, esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio del término*. La verdadera [408] cosmovisión está muy lejos de la simple existencia puntual de una teoría separada de la vida. El espíritu sólo puede ser comprendido cuando la plenitud total de sus logros, i. e. *su historia*, queda asumida dentro de él; la siempre creciente riqueza de su conceptualización filosófica proporciona un medio en constante crecimiento para una concepción viva del espíritu absoluto de Dios. La historia y su interpretación cultural filosófico-teológica *debe convertirse en un elemento determinante en cuanto al significado del problema de las categorías*, si se quiere pensar de manera diferente al resolver el *universo* de las categorías yendo más allá de una deficiente y esquemática tabla de categorías. Este es, junto a la delimitación de los ámbitos de los objetos y la incorporación del problema del juicio, el tercer postulado fundamental para una prometedora solución del problema de las categorías. A la inversa, sólo desde una teoría de las categorías orientada de este modo [históricamente] se pueden mostrar los medios conceptuales y las orientaciones para una comprensión viva de cada una de las épocas de la historia del espíritu. El problema de la “cosmovisión medieval” tratado en la introducción, que debe ser de particular interés en relación con la presente investigación, si alguna vez se trató en profundidad, ha carecido incluso hasta ahora de la *apropiada* fundamentación *filosófico-cultural* y *conceptual* que sólo puede aportar claridad, certeza y unidad al conjunto. La peculiar voluntad de vida y el exquisito posicionamiento espiritual de un época así, requiere de la correspondiente *apertura* y de una valoración de orientación amplia –i. e., filosófica. Por ejemplo, el concepto de *analogía* que se ha discutido en este estudio⁷ en relación al problema de la realidad metafísica, a primera vista parece ser un concepto escolar totalmente desvanecido y no significativo

por más tiempo. No obstante, como principio dominante en la esfera categorial de la realidad sensible y suprasensible, contiene la expresión conceptual [409] de un mundo de la experiencia del hombre medieval *cualitativamente* pleno, cargado de valor y relacionado con la trascendencia; es la expresión conceptual de esa forma determinada de existencia [*Dasein*]** interior anclada en la relación trascendente originaria del alma hacia Dios –que se vivió en la Edad Media con una coherencia poco frecuente. La diversidad de relaciones vitales entre Dios y el alma, entre este mundo y el de más allá, cambia en virtud de la distancia o proximidad (en un sentido cualitativamente intenso) entre ellos. El entrelazado metafísico [de ambos] por medio de la trascendencia es también la fuente de múltiples oposiciones y, con ello, de una vitalidad más rica en la vida inmanentemente personal del individuo.

La trascendencia no significa una alienación radical donde se pierde el sujeto –sólo es una relación vital basada en la reciprocidad que, como tal, no tiene una rígida dirección en sentido *único*, sino que es comparable con la corriente de flujo y reflujo de la experiencia entre individuos espiritualmente afines, aunque no se observa con la sobrevaloración absoluta de uno de los miembros de la correlación. Así, la escala de valores no gravita exclusivamente sobre lo trascendente sino que está, por así decirlo, reflejada desde su plenitud y carácter absoluto, y descansa en el individuo.

Por tanto, en toda la cosmovisión medieval hay todo un mundo de múltiples diferenciaciones de valores, aunque sólo sea por estar tan radical y conscientemente orientada en sentido *teológico*. La posibilidad y la riqueza de la experiencia que resulta de esta subjetividad está condicionada por esa dimensión de la vida del alma que persigue lo trascendente y no, como hoy, la *abundancia de sus efímeros contenidos*. En esta forma de vida que fluye por la superficie, las posibilidades de una completa incertidumbre y desorientación son mucho mayores e incluso ilimitadas, mientras que la configuración fundamental de la forma de vida del hombre medieval, en principio, no se pierde en la amplitud de la realidad sensorial ni se ancla allí sino que, en tanto [410] *necesitada de anclaje*, se subordina ella misma a la necesidad de un fin trascendente.

** *N. del T.* En este caso, he optado por traducir *Dasein* como *existencia*. En la entrada *Dasein* de su *Glosario*, Jesús Adrian comenta el uso que este término posee en la tradición filosófica alemana de los siglos XVII y XVIII, cuando era traducido como *presencia* y, posteriormente, como *existencia*; y advierte que en los primeros años de su etapa inicial “[...] cuando Heidegger utiliza la expresión *Dasein* en el contexto de la interpretación de los trabajos de otros pensadores (como puedan ser Dilthey, Hegel, Kant, Natorp, etc.), cabe mantener mayoritariamente la traducción habitual de ‘existencia’ [...]”. Véase J. ADRIÁN, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, 63-67. Así también aparece en la traducción francesa de Gaboriau (*o. c.*), aunque no en la italiana de Babolin (*o. c.*) ni en la inglesa de Stewart (*o. c.*), donde se ha optado por mantener el término en alemán.

En el concepto de espíritu vivo y de su relación con el "origen" metafísico se abre un atisbo de su estructura metafísica fundamental en la cual la singularidad, la individualidad de sus *actos* se une a la validez universal, a la consistencia en sí del *sentido* en una unidad viva. Objetivamente considerado, se presenta el problema de la relación entre tiempo y eternidad, cambio y validez absoluta, mundo y Dios, que se refleja en su sentido científico teórico en la *historia* (formación del valor) y en la *filosofía* (validez del valor)⁸.

Si se medita sobre la esencia más profunda de la filosofía como cosmovisión, entonces aparecerá errada desde el principio la concepción de la filosofía cristiana de la Edad Media como una *Escolástica* opuesta a la *mística* de la misma época. Para la cosmovisión medieval, escolástica y mística se pertenecen esencialmente la una a la otra. Los dos pares de "opuestos": racionalismo e irracionalismo, escolástica y misticismo, *no se superponen*. Y cuando se intenta su identificación, ésta se basa en una extrema racionalización de la filosofía. La filosofía, como estructura racional separada de la vida, es *impotente*, la mística, como experiencia irracional, está *sin rumbo*.

La filosofía del espíritu vivo, del amor activo, de reverencial intimidad con Dios, a cuyas orientaciones más generales [411] sólo podemos aludir, especialmente una teoría de las categorías guiada por sus tendencias fundamentales, afronta la gran tarea de una confrontación básica con un sistema de cosmovisión histórica, de una riqueza de experiencia y formación de conceptos tan abundante como profunda, un sistema que ha asumido todos los motivos fundamentales de los problemas filosóficos anteriores, [una confrontación] con Hegel.

NOTAS

1 También Oswald Külpe enfatiza "la multiplicidad de dominios de validez de las categorías". Cf. "Zur Kategorienlehre", *Sitzungsberichte der Kgl. Bayr. Akad. d. Wissensch. philos.-hist. Klasse* (1915), p. 46 ss. Esta última y valiosa obra de Külpe apareció por primera vez después de que se completase la presente investigación. La significación del tratado de Külpe y la posición filosófica general de este erudito, que murió de manera muy prematura, requieren una toma de postura, pero sólo en lo que implica a la presente investigación. Cabe señalar especialmente que en ningún caso estos comentarios infringen en lo más mínimo nuestro respeto por el autor.

2 En otra ocasión espero poder mostrar cómo a partir de aquí, y en relación con la metafísica del problema de la verdad que trataremos más adelante, la mística de Eckhart recibe su primera clarificación y evaluación filosófica.

3 El descuido del significado fundamental del problema de juicio para la fundamentación de la objetividad es también la razón por la que Külpe, tanto en su *Realisierung* (1912) como en el ensayo ya citado "Zur Kategorienlehre", a penas logró la refutación del idealismo trascendental —y no pudo tener éxito. Justo en el punto crucial donde Külpe rechaza la denominación "teoría de la representación" como inadecuada para el realismo crítico y enfatiza que "los objetos del mundo real que han de ser representados y determinados (!) en el conocimiento no son ya partes constitutivas disponibles de la percepción, ni están dados simplemente en la conciencia, pero pueden ser aprehendidos sólo mediante

un proceso de conocimiento, en particular por medio de la investigación científica [subrayado por el autor] (“Zur Kategorienlehre”, p. 42), él basa allí su pretensión en un argumento que el idealismo trascendental ha situado conscientemente en el centro del problema. Si, en principio, el realismo crítico puede ser inducido a apoyar en el juicio el tratamiento del problema del conocimiento y, por otra parte, si el idealismo trascendental tiene éxito al trabajar orgánicamente el principio de la determinación material de la forma como en su posición fundamental, entonces necesariamente triunfaremos al conducir ambas “direcciones” epistemológicas, que en la actualidad son las más significativas y fértiles, hacia una unidad superior.

4 Cf. Külpe, o.c., 52. De la necesidad de la inclusión del sujeto que juzga lógicamente nos ha hecho particularmente conscientes H. Rickert en su *Gegenstand der Erkenntnis*. Tendremos que evitar tomar alguna posición final tanto a cerca del problema de “la conciencia que juzga en general” como sobre el “sí indiscutible” (p. 318 ss. y p. 334 ss.), hasta que no se pueda disponer, por medio de la teoría de los valores en desarrollo, de las fundamentaciones generales necesarias. Lo mismo se aplica a la valiosas precisiones de Husserl sobre la “conciencia pura” (*Ideen*, p. 141 ss.), que aportan una visión decisiva sobre la riqueza de la “conciencia” y destruye el punto de vista tan usualmente expresado sobre el vacío de la conciencia en general.

5 Sobre este problema el autor espera aportar en breve, en un análisis más detallado, precisiones básicas sobre ser, valor y negación.

6 Por desgracia, tampoco Külpe –lo que es comprensible dada su constante preferencia por la “lógica objetiva”– especialmente en este problema, pero en ninguna otra parte, prestó atención a la obra de Lask *Lehre vom Urteil* (1912), una obra a la que debo atribuir un significado de mayor alcance para la doctrina de las categorías que a la *Logik der Philosophie*. Esta obra sobre el juicio es excepcionalmente rica en fértiles perspectivas, por lo que se debe lamentar aun más que a Külpe, con su ejemplar y distinguida forma de debatir, no se le haya concedido presentar ante los expertos su posición sobre Lask en torno al desde mi punto de vista decisivo problema del juicio. Y hoy también vale para el mismo Külpe aquello que escribió sobre Lask en su último escrito: “Con seguridad, este estudioso tan inteligente no habría evitado las consecuencias de su pensamiento tan extremadamente penetrante ([anota Heidegger] sobre el problema de la diferenciación de la forma) en la última etapa de su desarrollo, si un destino fatal no nos lo hubiese arrebatado demasiado pronto” (“Zur Kategorienlehre”, o. c., p. 26, n. 2).

7 Cf. supra [*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA, p. 255 ss.].

8 Es desde este punto de vista que también podemos, por primera vez, analizar y establecer el concepto de “*Philosophia perennis*” de forma científico-teórica, lo que hasta hoy no se ha hecho ni siquiera de un modo a penas satisfactorio. Hasta ahora a penas ha sido reconocido el análisis de la teología católica en términos científico-teóricos como un problema estrechamente conectado a lo que se acaba de decir, por no mencionar siquiera que se haya acometido una solución del mismo. Su causa ha sido, en parte, un tratamiento de la lógica demasiado tradicional, ciego a los problemas. La primera nueva orientación básicamente consciente en este área se llevó a cabo por Geyser; su *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre* (1909) ya ha sido citada anteriormente. Véase mi reseña “Neuere Forschungen fiber Logik”, en el *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, J. Sauer (ed.), vol. 28 (1912), no. 11, cols. 522 ss. [GA 1, pp. 35 ss.].

RESEÑAS

REALIDAD DIOCESANA

Roberto HOFMEISTER PICH – Manuel LÁZARO PULIDO – Alfredo SANTIAGO CULLETON (Eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias*. Scholastica Colonialis: Status quaestionis, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres - Diócesis de Coria-Cáceres (Serie Estudios, 7), 2012, 17 x 24 cm; 336 pp. ISBN: 978-84-936987-4-4.

El Instituto Teológico de Cáceres ha publicado este año 2012 el sexto número de su colección Serie Estudios. Se trata del primer libro que se publica como fruto del proyecto de investigación “*Scholastica colonialis – A recepção e o desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18*”, un proyecto que está liderado por investigadores de las universidades de Porto Alegre (Brasil) Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul y Unisinos – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, con equipos de trabajo de diversos países: Chile (PUC-Chile), Perú (PUC-Perú), Portugal (Gabinete de Filosofia Medieval, Universidade do Porto) y España (Universidad de Salamanca). Este proyecto se integra en Porto con el proyecto de investigación del Gabinete de Filosofia Medieval (Instituto de Filosofia) 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*. Ambos proyectos han decidido que sea el Instituto Teológico de Cáceres (centro afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca), lugar para publicar este primer resultado, que se trata como reza el título de un Estado de la cuestión, una presentación de lo que se ha bautizado como Escolástica colonial.

El libro intenta sentar las bases de 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. Una Segunda Escolástica, entendida como una “*continuatio Mediae Aetatis philosophiae*”. El libro lo componen diez estudios precedidos por una larga *Introducción* (pp. 11-31) a cargo de los editores donde

se sitúa esta investigación de la escolástica colonial como escolástica barroca. Como escriben los editores: “Entende-se que o pensamento filosófico colonial desse período é “barroco”, porque é diretamente formado pela e substancialmente dependente da “Escolástica Barroca”, que caracteriza a reflexão filosófica do período nas universidades da Península Ibérica (sobretudo, Salamanca (fundada em 1218), Alcalá de Henares (fundada em 1499, Estudo Geral desde 1293), Coimbra (fundada em 1290) e Évora (fundada em 1559), universidades formadoras dos ou referenciais para os intelectuais atuantes nos territórios conquistados por Espanha e Portugal)” (p. 12).

Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS, Brasil) inaugura el libro con el estudio *Antecedentes a la investigación filosófico-historiográfica de la Escolástica colonial. La contribución de Celina Lértora Mendoza* (pp. 33-45), donde analiza la contribución de la profesora-investigadora Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). El autor propone abrir un campo dentro del estado de la cuestión realizado en suelo argentino, lugar de un rico patrimonio documental. Otro de los coordinadores, el profesor Roberto Hofmeister Pich de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, continúa con el trabajo *Antecedentes à investigação filosófico-historiográfica da Escolástica Colonial: a contribuição de Mauricio Beuchot*, (pp. 47-74) presentando de nuevo las investigaciones de otro especialista, en este caso la del conocido profesor de la UNAM, quien ha realizado una gran esfuerzo de presentación y comprensión de los autores y las líneas historiográficas de estudio del periodo colonial de la historia de México, es decir, una mirada a la escolástica colonial dentro del contexto del pensamiento.

Tras estos dos estudios sobre sendos investigadores pioneros en la investigación de la historiografía escolástica y colonial, siguen otros dos trabajos centrados en la orilla europea, en la fuente de la escolástica. El primero se concentra en una de las órdenes religiosas que impulsaron de forma definitiva el salto intelectual, nos referimos a la Compañía de Jesús. El segundo de los estudios en la formación de esta segunda escolástica, los fundamentos de un cambio de paradigma en la formación de la Escuela de Salamanca en el siglo XV. Ambos estudios vienen de profesores de la Universidad de Salamanca. El primero, escrito por Ángel Poncela González bajo el título *Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los Cursus philosophicus* (pp. 75-111), bucea en el cuerpo de doctrinas filosóficas que son estudiadas en los currícula de los diferentes estudios religiosos y las nacientes universidades en suelo americano, un proyecto que intenta reflejar el *modus parisiensis* y que el autor ve cimentado en la sistematización que aparece en las *Quaestiones Metaphysicae* de Francisco Suárez. Por su parte, el catedrático de Filosofía de la Universidad de Salamanca, José Luis Fuertes Herreros en *La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca* (pp. 113-155) recorre la obra de Alfonso de la Torre *Visión deleytable* para mostrar lo que es realmente un gran avance en la historia de la Escuela de Salamanca y que hace de este estudio un justificante para comprar o leer el libro, y es que se puede ver cómo en el siglo XV, en un contexto eclesial creado en el concilio de Basilea en la década de los treinta del siglo XV, la obra de Alfonso de la Torre ya refleja una estructuración de los saberes donde Tomás de Aquino empieza a constituirse en lugar de interpretación filosófico-teológica, de modo que se puede ver que el *Libro de las Sentencias* va siendo sustituido por la *Suma Teológica*, adelantando con esto la presencia de Santo Tomás en las aulas salman-

tinias 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 tercero de los editores, el investigador de la Universidade do Porto, Manuel Lázaro Pulido, rinde tributo en *Scholastica colonialis: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños* (pp. 157-177) a los religiosos franciscanos que llevaron en su acción misionera no pocos pensamientos escolásticos de forma directa e indirecta. Un ejemplo de un franciscano que desarrolló un pensamiento escolástico escotista es Jerónimo Valera (1568-1625) de quien da cuenta el segundo estudio del citado Roberto H. Pich titulado: *Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica* (pp. 179-212), que gira en torno a la obra *Commentarii ac quaestiones in universam (...) logicam* del teólogo escotista, una obra que tiene el mérito de ser el primer libro filosófico impreso en América Latina. De otro franciscano se ocupa el estudio que sigue escrito por Marcio Paulo Cenci (PUCRS, Brasil): *Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño* (pp. 213-232). El ensayo se centra en la descripción de los ejemplares y las dificultades que aparecen en la interpretación de los mismos presentes en la Biblioteca Nacional de Chile y el Archivo Franciscano de Santiago de Chile, con el fin de poner de relieve el patrimonio bibliográfico existente en la América colonial.

Aproximações entre Francisco de Vitoria e a sua crítica ao pacifismo de Lutero (pp. 233-253)", a cargo del profesor Helio Aparecido Teixeira de las Faculdades EST, vinculada a la Rede Sinodal de Educação e identificada con la IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) ayuda a poner una reflexión desde otra óptica teológica de gran interés porque el contexto de la Reforma no puede olvidarse en este periodo intelectual. El trabajo 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. Este dinamismo intelectual se refleja en el penúltimo estudio a cargo de Andrés Vial Gueneau de Mussy (Pontificia Universidad Católica de Chile) sobre la *Proyección del eclecticismo filosófico de la colonia (s. XVIII) a los primeros años de vida independiente de Chile: el caso de Juan Egaña* (pp. 255-283), que fija su atención en un autor que 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. Termina la presente obra Luiz Fernando Medeiros Rodrigues (Unisinos, Brasil) con un estudio sobre el 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), titulado *As «livrarias» dos Jesuítas no Brasil Colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu* (pp. 285-312). Un estudio que identifica los límites y posibilidades de investigación sobre la Escolástica colonial en Brasil.

En fin, el libro que presentamos se trata de un libro que tiene recorrido. No sólo en lo que se dice, sino en las perspectivas que presenta y en la proyección de investigación que propone. Efectivamente, estos estudios cubren un hiato que aparecía absurdamente como insalvable en el pensamiento iberoamericano tanto en su extensión geográfica (continente europeo-continente americano), como en su extensión temporal (una filosofía que parecía naciera con la modernidad); además la proyección de estos estudios según aparece en la página web de la editorial (<http://publicaciones-diocesiscoriace>).

es.tl/HOME.htm) parece que dará lugar a una colección titulada *Pensadores Iberoamericanos* coeditada por el Servicio de publicaciones del Instituto Teológico de Cáceres y la Universidade do Vale dos Sinos - UNISINOS (Brasil) en la que se tratará la extensión de las corrientes principales de la filosofía medieval en la escolástica barroca o segunda escolástica especialmente en los siglos XVI-XVIII en la Península Ibérica y América Latina, en consonancia con la obra que reseñamos y sobre autores como Tomás de Mercado, Diego de Avendaño, Alfonso Briceño, Antonio Rubio, Juan Espinosa Medrano, José de Acosta, Nicolás de Olea, José de Aguilar, Alonso de Peñafiel, y Leonardo de Peñafiel. La colección será dirigida por los profesores Dr. Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre / RS, Brasil); Alfredo Santiago Culleton (Universidade do Vale dos Sinos, São Leopoldo / RS, Brasil) y Manuel Lázaro Pulido (Universidade do Porto - Dir. Servicio de Publicaciones dle Instituto Teológico de Cáceres). Contará además con un Consejo Asesor - Científico entre los que se encuentran ya confirmados profesores como Costantino Esposito - Università degli studi de Bari - Italia; Jean Paul Coujou - Institut Catholique de Toulouse - Francia; José Luis Fuertes - Universidad de Salamanca - España y Mário Santiago de Carvalho - Universidade de Coimbra - Portugal.

De nuevo, felicidades al Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico de Cáceres por realizar proyectos académicos de gran calado, bien editados, originales y de proyección geográfica y temporal.

Dionisio Castillo Caballero

Jesús MORENO RAMOS, *La Dehesa de Abajo, de Paredes del Puerlo. De patrimonio concejil a dominio privado*, Cáceres, Asociación de Ciencias Sociales de Extremadura (ACISE), 2012, 12 x 20 cm; 196 pp. ISBN: 978-84-615-8665-3.

Jesús Moreno Ramos, sacerdote y sociólogo de Perales del Puerto (Cáceres) acaba de publicar su último trabajo titulado *La dehesa de Abajo, de Perales del Puerto*. A lo largo de 200 páginas Moreno “describe y analiza el irregular proceso de privatización de la dehesa concejil que pasó a manos privadas de un único propietario” cuando anteriormente había sido comunal.

La obra se resume en que “cuando se estaba debatiendo en las Cortes de 1856 la conveniencia o no de proceder a la desamortización de los bienes concejiles, el diputado liberal Bueno y Prado decía que “los bienes de propios, al menos en Extremadura, producen grandes ventajas a la agricultura y a la ganadería, especialmente a las clases pobres, puesto que pueden labrar ciertas suertes de tierras con las que atienden a sus necesidades (...) Pero ¿qué es lo que va a suceder vendiéndose los Bienes de Propios? ¿Quién los va a comprar? ¿Los pobres? No, éstos no pueden presentarse a la subasta porque no poseen”. “Los pequeños y medianos campesinos únicamente pudieron acceder a la compra de las pequeñas propiedades desamortizadas pero, en muchos casos, fueron capaces, también de formar sociedades de compra para poder adquirir otras de mayor superficie”. “Es el caso de la dehesa de Perales del Puerto, subastada y vendida a censo enfiteútico (el que se paga en frutos) en 1839. Aún permanece la duda de si las

personas e instituciones de entonces estaban realizando una verdadera venta o solo una ficción que permitiera la explotación de esta finca como se venía haciendo desde siglos atrás”. “Lo cierto es que en los años siguientes el ayuntamiento siguió administrando la finca como lo venía haciendo anteriormente, aunque, debido a una legislación desamortizadora llena de imperfecciones, aquel censo fue redimido en 1859. Con el paso del tiempo y tras muchos pleitos y acciones reivindicativas la posesión de la dehesa quedó solo en manos de los descendientes de uno de los que la remataron en 1839. La desidia y la ignorancia de unos y los manejos de otros hicieron que esta hermosa finca pasara “de patromonio concejil a dominio privado”.

En este libro, Jesús Moreno describe y analiza “este irregular proceso de privatización desde los orígenes y llega hasta los tiempos de la Segunda República”.

Jesús Moreno Ramos (Perales del Puerto, 1958) es en la actualidad Vicario de Pastoral Social de la Diócesis Coria-Cáceres, profesor del Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe” y del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres. Como sociólogo, Moreno ha dirigido o coordinado diversos estudios entre los que se encuentran: Análisis y prospectiva de la religiosidad extremeña (1996), Estudio Sociológico del voluntariado en Extremadura (2003) y La inmigración extranjera en Extremadura (2004). También ha publicado algunos artículos de historia como La Sierra de Gata en la guerra con Portugal (1640-1668), Análisis de dos documentos inéditos (1995), y los estudios Los pueblos del norte de la diócesis de Coria en 1804 (2010) y Perales del Puerto, lugar estratégico en la Guerra de la Independencia (2010), dentro del libro coeditado por él junto a Manuel Lázaro Pulido titulado *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).

Más allá de la información fría y desapasionada, conviene destacar que Moreno Ramos es uno de los más destacados sociólogos de Extremadura. Su dilatada trayectoria profesional lo demuestra. También lo demuestran la calidad de sus trabajos y la implicación en la comunidad científica sociológica de Extremadura desde finales de los años ochenta, cuando terminó su licenciatura en Ciencias Políticas y Sociología en la Universidad Pontificia. Fue uno de los impulsores de la desaparecida Asociación de Sociólogos y Politólogos de Extremadura (ASyPE) y un destacado impulsor de la Asociación de Ciencias Sociales de Extremadura (ACISE)

Los que hemos tenido la suerte y el privilegio de contarnos entre sus colaboradores en las diferentes investigaciones que ha dirigido, podemos decir que se trata de un profesional riguroso y concienzudo, preocupado porque la praxis sociológica descansa sobre un buen armazón teórico-argumental y huya de la superficialidad con la que, en demasiados casos, se aborda la prospección sociológica.

Su preocupación por lo social (en el fondo este libro lo demuestra), ha delimitado el ámbito de sus investigaciones, especializándose en el análisis de los problemas sociales de Extremadura. En este respecto deseo destacar uno de sus trabajos emblemáticos, que considero una auténtica referencia como diagnóstico socio-comunitario, me refiero a *Aldea Moret: la vida en las afueras* (2003). En esta investigación, que editó la Junta de Extremadura, se hace un verdadero diagnóstico social, conjugando una variedad de herramientas sociológicas que son debidamente ensambladas para generar una análisis coherente de una realidad social sumamente compleja. Aquí, se utiliza la estadís-

tica inferencial y descriptiva, el análisis cualitativo a partir de memorables historias de vida, para completar el diagnóstico social se lleva a cabo un pormenorizado el estudio histórico y demográfico de la comunidad. Pienso que la profundidad, los matices y la riqueza de este trabajo, le hacen único.

En el libro que aquí se reseña, *LA DEHESA DE ABAJO, DE PERALES DEL PUERTO. De patrimonio concejil a dominio privado*, que edita la Asociación de Ciencias Sociales de Extremadura (ACISE) se plantea un caso que no es ni peculiar ni único pero que, visto y juzgado desde la perspectiva sociológica adquiere una dimensión analítica sumamente estimulante. Nos encontramos con, lo que podríamos denominar de manera poco ortodoxa, un análisis de sociología histórica, de un caso representativo de otros muchos. En él que se ponen de relieve elementos paradigmáticos de la denominada “España Profunda”. Eufemismo que se utiliza para enmascarar la injusticia, el atraso o el abandono, las desigualdades, no ya de clases, sino estamentales. Donde está latente la dominación y la explotación hacia lo más débiles de las clases privilegiadas y las burocracias locales. Lo importante de esta obra va más allá del relato descriptivo que el autor realiza. La elección del tema y la aproximación al mismo desde un apasionamiento contenido transmite la sensación de que lo que se cuenta, no es en verdad una anécdota, sino una autentica categoría de aquellos elementos que determinan, aún hoy, la composición sociológica de la Extremadura Rural.

Marcelo Sánchez-Oro Sánchez

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

José Antônio de C. R. DE SOUZA (org. e coord.), *As relações de poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*, Edições EST (Biblioteca de filosofia, 29), Porto Alegre 2011, 16 x 23, 235pp. ISBN: 978-85-7517-164-6

Edições EST publica con frecuencia obras de temática medieval que muestran la potencialidad, la competencia y la riqueza humana con la que en Iberoamérica se interesa por la Edad Media como parte importante en la construcción de la historia del pensamiento filosófico y científico. La obra que presentamos es una muestra más de ello, tanto por los organizadores de la misma como por los que intervienen.

El tema de las relaciones de poder en la filosofía política medieval y la transición a la construcción del Estado moderno no es algo nuevo. La obra en este sentido no se define por la originalidad del planteamiento, pero si se define por la calidad de los diez estudios presentados, organizados de forma cronológica, y el abordaje de la temática a partir de la importante y central cuestión del conciliarismo en una situación cismática en la Iglesia que obligó a la redefinición de los términos del poder y sus relaciones. Una cuestión que conoce en Juan de París, Egidio Romano Marsilio de Padua unos precedentes teóricos que asientan las formulaciones y bases doctrinales. En base a esta situación presentada por el profesor de la Universidad de Buenos Aires, Francisco C. Bertelloni en el *Prólogo* (7-11), el libro plantea diferentes espacios teóricos al respecto.

Así José Antônio de C. R. de Souza (Universidade Federal de Goiás) en *O Cisma do Ocidente: os antecedentes e seus desdobramentos imediatos* (13-37) realiza una presentación de la etiología inmediata del problema completados por las aproximaciones de Fátima Regina Fernandes de la Universidade Federal do Paraná (*Nem Roma, nem Avinhão, mas Pisa*, 69-87) y del profesor del Instituto Teológico Monte Corbián, Esteban Peña Eguren (183-207) en *El Concilio de Constanza (1414-1418). La relación papa-concilio en los decretos Haec Sancta y Frequens: ¿via media constanciense?*.

Desde el contexto definido (quizás podrían haber estado los textos presentados al principio) el resto de los estudios presentan las diferentes variaciones doctrinales y teológicas, a saber: *João Wyclif (ca. 1327-1384): Questionando o poder do papa* (38-68), por Luis Alberto De Boni (GFM, Universidade do Porto); *Las poliédricas lealtades de Francisc Eiximenis (1328?-1409)*, 88-119, por Bernardo Bayona Aznar (IES Goya de Zaragoza); el estudio del profesor de la Università degli Studi di Padova, Gregorio Piaia presenta *Francisco Zabarella, (1360-1417), teórico do conciliarismo* (120-129); *A teoria conciliarista de Pedro d'Ailly (1350/1420): sobre a obediência ao papa no De materia* (130-146) de Thiago Soares Leite (Universidade Federal da Fronteira Sul); *A contribuição de João Gerson (1363-1429) ao pensamento conciliarista* (147-163) por Alfredo S. Culleton (UNISINOS); *O pensamento eclesiológico de Jan Hus (1369-1415) e sua condenação pelo Concílio de Constança* (164-182) por Marcella Lopes Guimarães (Universidade Federal do Paraná); y, por último, para llegar al estudio del profesor de la Universidade de Brasília, Estevão C. de Rezende Martins que culmina el tiempo presentado en el título de la obra: *Nicolau de Cusa: política e poder no De concordantia catholica* (208-227).

Culmina la obra, que merece leerse para profundizar en la temática, con un índice onomástico. Si miramos la paginación de los estudios, vemos que muchos de ellos se inician en páginas pares, lo que no es común y, si duda, afecta la estética editorial del libro. Felicitamos a Ed. EST por su apuesta por la filosofía y el pensamiento medieval, pero eso no impide el hecho de pedirle que realice una edición más cuidada, lo que no exige, de por sí, un aumento en los gastos. Ello no impide, acercarse al libro y aprovecharse de su contenido.

Consejo de Redacción

Juan ESCÁMEZ SÁNCHEZ – Victoria VÁZQUEZ, *Educación para la igualdad de varones y mujeres de la violencia de género*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas – Universidad de Murcia (Cuadernos de Teología Fundamental, n. 9), 2011, 21 x 13,5, 678 pp. ISBN: 978-84-85888-12-2

Los CTF (Cuadernos de Teología Fundamental) ofrecen siempre un tema de reflexión actual en diversos ámbitos sea la cultura, la ciencia, el franciscanismo, historia, filosofía o teología, algunas veces implicando varias de las temáticas. Es el caso del cuaderno que presentamos, donde la cultura, especialmente a través de la educación, y la filosofía, en cuanto a la reflexión, nos proponen los profesores de la Facultad de Educación de la Universidad de Valencia Juan Escámez Sánchez y Victoria Vázquez Verdura, quien fuera doctoranda del primero. Estamos en un momento de lío semántico

tal, que escuchar la palabra género para acciones humanas nos parece bueno e incluso, teniendo en cuenta la estulticia de muchos redactores ideologizados, acompañando a la palabra ‘violencia’ parece hasta adecuada (por ejemplo, respecto a la reducción que supone lo que se afirma como ‘violencia machista’).

El cuaderno que presentamos dedica tras la *Introducción* un capítulo dedicado a *Las políticas públicas españolas sobre la igualdad de varones y mujeres y la prevención educativa de la violencia de género en el marco de la Unión Europea*, para más tarde presentar una *Filosofía de la Educación del cuidado y su propuesta para la educación en la igualdad y la prevención de la violencia de género*. Se nota en la propuesta el curriculum de los autores, no en vano Vitoria Vázquez realizó su tesis doctoral dirigida por Juan Escamez en el Departament de Teoria de la Educació sobre la *Educación y la ética del cuidado en el pensamiento de Nel Noddings*. La deformidad del filósofo que escribe hace que a las bondades de la propuesta del cuidado humano en la vida cotidiana le chirrien la terminología ya mencionada de ‘género’, al menos en lo que la DRAE menciona: (Del lat. *genus*, *genēris*). 1. m. Conjunto de seres que tienen uno o varios caracteres comunes. 2. m. Clase o tipo a que pertenecen personas o cosas. Ese género de bromas no me gusta. 3. m. En el comercio, mercancía. 4. m. Tela o tejido. Géneros de algodón, de hilo, de seda. 5. m. En las artes, cada una de las distintas categorías o clases en que se pueden ordenar las obras según rasgos comunes de forma y de contenido. 6. m. Biol. Taxón que agrupa a especies que comparten ciertos caracteres.

7. m. Gram. Clase a la que pertenece un nombre sustantivo o un pronombre por el hecho de concertar con él una forma y, generalmente solo una, de la flexión del adjetivo y del pronombre. En las lenguas indoeuropeas estas formas son tres en determinados adjetivos y pronombres: masculina, femenina y neutra. 8. m. Gram. Cada una de estas formas. 9. m. Gram. Forma por la que se distinguen algunas veces los nombres sustantivos según pertenezcan a una u otra de las tres clases. Y es lo que tiene la filosofía que ante las convenciones ideologizadas es capaz de generar actitud crítica. No obstante todo esto frases como estas, animan a cualquier espíritu a acercarse a esta interesante obra: “Por eso afirmamos la necesidad de que la escuela trata de ofrecer un modelo alternativo que muestre interés por los valores del cuidado, la solicitud, el compartir y el amar”.

Consejo de Redacción

Ramón LLULL, *Arte de Derecho*. Estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló y traducción y notas de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid, Universidad Carlos III – Dykinson, 2011, 178 pp., 21 x 13,5, 678 pp. ISBN: 978-84-85888-12-2

En las últimas décadas nos encontramos con un florecimiento de los estudios sobre Raimundo Lulio, un autor que parece haber entrado con muy buen pie en el siglo XXI. Los estudios lulianos tienen un gran empuje que se manifiesta en múltiples sesiones, congresos, workshops... y llega también incluso al derecho. Este libro es la traducción anotada del *Arte de derecho (Ars de iure)*, 1304) de Lulio, precedida de un estudio preliminar muy extenso y detallado. Los autores de la traducción y las notas son Pedro

Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló. Su labor es muy meticulosa y son muy didácticos, algo que se refleja en las notas tanto filológicas como conceptuales. Hay momentos que la traducción tiene un colorido medieval inconfundible, llena de luz, y en otros es un poco más oscura. Estos altibajos imaginamos que se deben a la propia obra de Llull, que era un muy buen escritor pero no un experto latinista como los escolásticos de su tiempo. Pero el nivel es siempre notable y los episodios casuísticos de la última parte del libro son verdaderamente pintorescos y muy bien vertidos a nuestro idioma. Nos alegra que la primera traducción de esta obra latina de Lulio sea al español, un idioma que hoy une a millones de personas de distintos continentes. Probablemente en un futuro se traducirá también al catalán (la lengua materna de Lulio), al italiano o al inglés.

El estudio preliminar es un trabajo de gran altura, pensado más para los que no conocen a Lulio que para sus especialistas. De ahí que se lea bien, aunque tenga una dificultad creciente. Siguiendo el hilo que propone Rafael Ramis, profesor en la Universidad de las Baleares, el lector puede conocer la vida y la obra de este autor catalano-mallorquín, para después pasar a un análisis del contexto jurídico de los siglos XIII y XIV en Mallorca y Montpellier. Ramis le da mucha importancia al marco histórico de Lulio y a las vicisitudes socio-políticas de su momento (los debates sobre la costumbre, la figura de Felipe el Hermoso de Francia, los reyes de la casa de Mallorca, las órdenes mendicantes...)

Al parecer, los pocos autores anteriores que antes se habían dedicado al derecho de Llull tenían una visión más bien negativa de su contribución, considerando que su Arte no era aplicable al derecho. Ramis Barceló sigue mucho al filósofo del derecho madrileño Elías de Tejada y comparte con él su entusiasmo por la concepción luliana del derecho, que considera útil para repensar la historia del derecho europeo. Lulio se oponía al derecho común justiniano y al derecho canónico compilado por Graciano y por San Raimundo de Peñafort. Creía en la subordinación del derecho a la filosofía y a la teología y además exigía a los juristas un conocimiento de su Arte para poder lograr soluciones en base a la teología y a la filosofía según el Arte.

En el estudio preliminar se hace mucho hincapié en el *ius naturale*, que es diferente del de San Buenaventura, de Santo Tomás, de Escoto o de Ockham. Son muy interesantes para los filósofos y los teólogos las páginas dedicadas a la ley natural en Lulio. Se tendría que profundizar más en este tema, ya que parece un autor muy interesante y novedoso en su momento y que no ha sido muy conocido. El estudio preliminar, pese a ocupar más de setenta páginas, deja al lector con ganas de seguir y, antes de acabar se le advierte que deje un poco de lado las complicaciones del Arte para intentar ir al “meollo” de la cuestión. Y es cierto, porque la primera parte del libro de Lulio, sobre las reglas, definiciones y principios es muy complicado y cuesta mucho de entender. Afortunadamente los ejemplos que Lulio pone después son muy gráficos y divertidos y se pueden entender sus pretensiones.

A los teólogos los ejemplos les van a recordar a los libros de teología moral medievales, llenos de casos difíciles y de casos de conciencia. Parece ser también que el derecho romano y el derecho canónico contenían muchos de esos ejemplos, que tanta gracia hace a algunos lectores actuales. Pero muy a menudo los problemas del XIV y del XXI coinciden. Los dos coautores anotan el texto con mucho rigor, e incluso a veces con un

aparato apabullante y en ocasiones reiterativo. Pero Lulio tiene que ser explicado con detalle, porque muchas veces sus intenciones no se comprenden fácilmente. Más vale el exceso que el defecto y este libro es una magnífica guía de lectura.

En fin, que se traduzca a Lulio es una buena noticia y que se haga al español aún más. A veces, la filosofía española ha dado un poco la espalda a los autores catalanes medievales (Arnaldo de Vilanova, Ramón Martí...) y todos ellos son cumbres de su época. Hacen falta traducciones anotadas de sus obras para que el público hispanohablante conozca las grandezas de la Cataluña medieval. Este libro sobre una obra jurídica de Lulio nos ha devuelto una obra apenas conocida, que merece tenerse muy en cuenta.

Dionisio Castillo Caballero

Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ – Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS – Benito MADARIAGA DE LA CAMPA, *La Institución Libre de Enseñanza y La Asociación para la Enseñanza de la Mujer*, Santander, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2011.

La Institución Libre de Enseñanza y La Asociación para la Enseñanza de la Mujer constituye una obra a la que le debemos prestar especial atención. Si ya de por sí su título es lo suficientemente significativo para estimular a la lectura, su subtítulo *Bosquejo sobre la Educación Española del Siglo XIX*, despierta el interés de cualquier lector.

El libro, dedicado a Josefina Aldecoa, aborda la transformación pedagógica femenina de la España de los siglos XIX-XX, consta de 200 páginas distribuidas en tres ensayos, con un magnífico prólogo de Salvador Ordoñez, Rector de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.

El primero de los ensayos, escrito por Ramón Emilio Mandado Gutiérrez, *A modo de preámbulo: algunas consideraciones sobre el espacio burgués y el imaginario femenino entre los siglos XIX-XX*, esboza la sociedad –burguesa– de la época y las transformaciones que tuvieron lugar en ella.

En el segundo apartado del libro, *El papel social de la enseñanza de la mujer a finales del siglo XIX*, Juana Sánchez-Gey Venegas analiza la aportación de Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán, mujeres comprometidas y defensoras de los derechos femeninos, estudia algunos personajes femeninos de las novelas de Galdós de finales del siglo XIX, prototipo del realismo de la época. Y concluye con unas reflexiones sobre la importancia de *La sensibilidad femenina actual y una nueva forma de pensar y sentir la vida* a través de la mirada de la mujer en la filosofía.

El eje central del libro, *La educación de la mujer en el Krausismo-institucionismo español de Fernando de Castro a Manuel Ruiz de Quevedo*, última sección del ensayo, que estudia Benito Madariaga de la Campa y que dedica a la Institución Libre de Enseñanza y a las distintas fundaciones en servicio de la mujer: el Colegio Internacional de Salmerón, el Ateneo Artístico y Literario de Señoras y las Conferencias Dominicales, la Escuela de Institutrices, la Asociación para la Enseñanza de la Mujer. Sin olvidar el

merecido homenaje –que el autor hace– a Manuel Ruiz de Quevedo, sucesor de Fernando de Castro en la dirección de la Asociación para la Enseñanza de la Mujer.

Finalmente, el apartado de Apéndices con el que cuenta el libro, documentos originales como cartas; declaraciones; discursos; una reseña histórica y un registro de los profesores que trabajaron en la Asociación para la Enseñanza de la Mujer desde 1864 hasta 1914, unido a la linealidad de la obra y a los recursos –fotografías de personajes, paisajes y obras– motivan a una lectura amena que no dejará indiferente al lector.

Es cierto que los cambios que tuvieron lugar en la España del siglo XIX respecto a la realidad social de la mujer fueron fruto de la persistente actividad de muchos autores. Es necesario destacar –entre todos ellos– a Concepción Arenal, que como los Krausistas otorga a la instrucción de la mujer un papel fundamental, por su compromiso y defensa de la mujer en situaciones adversas.

María José Rainer Granados

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: 978-2-503-53895-2

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 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: ¿donde 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, filiola; 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 aportaicones 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

José Francisco MEIRINHOS, *Metafísica do homem. Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Edições Afrontamento (Biblioteca de filosofia, 29), Porto 2011, 16,5 x 24, 262pp. ISBN: 978-972-36-1168-7

La monografía que presentamos tiene el aval de su autor. Hablar de Pedro Hispano en los últimos años del siglo XX y en este periodo del siglo XXI pasa por hacer mención al profesor de la Universidade do Porto, José P. Meirinhos, desde que en 1989 realizase su Dissertação de Mestrado bajo el título *A fundamentação do conhecimento na Scientia Libri de Anima de Pedro Hispano Portugalense*, interés investigador que completó con la lectura de su tesis doctoral *Pedro Hispano (século XIII)* en el año 2002. En ella ya aparecían algunos ítems que aparecen en esta obra, el problema sobre la atribución de las obras de Pedro Hispano y la temática sobre la psicología y la biología como elementos de la filosofía natural, temas que revitalizaron el interés por este autor, especialmente, desde 1928, de hecho este libro constituye con modificaciones y enriquecimientos la parte final de la misma.

La obra se divide en tres capítulos en los que va aterrizando sobre el tema antropológico en la perspectiva del autor peninsular. El tema de las relaciones entre el conocimiento y en ella la racionalidad y la voluntad han sido claves en la historia del pensamiento occidental, especialmente por la tiranía del raciocinio, entendido como un proceso de necesidad que dirige todo el comportamiento humano y por la reacción que apuesta por la voluntad ha planteado ante una innegable inteligencia y sus exigencias, la realidad incontrovertible del comportamiento humano no predecible como debiera de ser si la inteligencia gobernara la acción humana como lo hace del elemento físico. Lógicamente estas tensiones plantean problemas subyacentes a la naturaleza de las funciones del hombre desde su más íntima psicología, naturaleza física y biológica y su naturaleza en sí. Una complejidad que asentada en la propia estructura sustancial del alma que alberga las potencias de la inteligencia y voluntad llevan a al autor a caracterizar las reflexiones de Pedro Hispano, al menos en la aproximación que dispone como *Metafísica del hombre*. Así lo explica el propio autor: “É pelo princípio explicativo adoptado – a alma enquanto substância – e porque se aponta para a sua origem e natureza não física ou não material e para uma transcendência especulativa e volitiva como fim do homem, que aqui se fala em *metafísica do homem*. O estudo é conduzido sobre as duas obras de psicologia..., entendida no sentido mais original e medieval de «ciência que se ocupa dos temas discutidos no livro sobre a alma», exactamente o título da obra aqui mais longamente considerada, a *Scientia libri de anima*, que é um extenso tratado onde estão reunidas as teorias que o autor compilou em diversas fontes que circulavam no seu tempo, para assim oferecer um tratamento exaustivo, científico portanto, sobre a alma” (p. 13).

Para conseguir el objetivo, el primer capítulo *Ciência da alma racional, ciência do homem* (17-52) el autor trata de mostrar la diversidad de perspectivas que el alma es estudiada en Aristóteles sea de forma metafísica, física, cosmológica, psicológica, gno-seológica, noética, agonística, ética, teológica y escatológica (21-22). Efectivamente, la hermenéutica medieval en la recepción del *De anima* es variada en el mundo medieval. No es tan claro que estas lecturas nazcan del propio Aristóteles. Resulta, al menos curioso, que entre las perspectivas se subsuma en otras la mirada principal en la que la psicología aristotélica se desenvuelve, a saber, el terreno de la biología que trata de las sustancias que tienen alma, en tanto que el alma se entiende como un “soplo de vida”, lo que distingue al ser vivo y el principio animador de sus cambios. El alma se entiende así como forma sustancial y entelequia, entelequia en cuanto actualización de la forma de la sustancia natural, o como señala el propio filósofo griego el alma es sustancia en el sentido de forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia, y aquí el alma es entelequia de un cuerpo de este tipo (*Tratado sobre el alma*, 412 a). En este caso la lectura metafísica del alma trasciende la propia definición sustancial realizada por Aristóteles en términos de ciencia, sin embargo, esta vinculación del alma a la metafísica nace en Aristóteles de la propia función intelectual del alma, de su función racional, una función que existe de forma excelente en la inteligencia divina que se piensa a sí misma y que, por lo tanto, tiene como objeto de su pensamiento el acto propio del alma, es decir, el pensamiento. Aquí sí que se puede ver la apertura de la psicología como ciencia del alma en su función de inteligencia (en cuanto la forma del movimiento específica del hombre) a una filosofía primera desde la psicología. Y es en esta apertura la teología medieval conoce su lugar metafísico, al mismo tiempo que abre desde su propia óptica a las sustancias una mirada metafísica del hombre en parámetros que son ya mas medievales que aristotélicos, por mucho que se introduzca el *Corpus*, pues Aristóteles hable en el contexto de la Atenas de los sofistas y la estela de Platón, y el aristotelismo medieval desde la lectura cristiana de la tradición platónica (agustinista especialmente).

En este sentido el autor realiza ya metido en un terreno más familiar en el terreno medieval recordando las lecturas pre- y postaristotélicas, donde la ciencia del alma ya se constituye en estudio sobre el hombre. De ahí ya la diferente caracterización, el núcleo expositivo de la obra, que Pedro Hispano realiza en la constitución psicológica del alma humana (cap. 2 *A natureza humana*, 53-): sus facultades (entendimiento y voluntad especialmente) y actividades biológico-naturales y prácticas, todo ello desde la discusión de crítica interna de las diferentes obras que expresan su pensamiento sobre el alma humana. El capítulo tercero titulado *O homem microcosmo na Scientia libri de anima: uma antropologia situada* (211-226), es una suerte de conclusión argumental sobre las implicaciones del texto y las fuentes tradicionales, no podemos olvidar la importancia de las especulaciones avicenanas, en las que se apoya la psicología de Pedro Hispano que ayudan a poner más luz a la importancia de la lectura antropológica de Aristóteles (especialmente con la llegada del *Sobre el alma* y la *Ética a Nicómaco*) en el siglo XIII. como se señala en la última frase de la *Conclusión* y de la obra (227-231) “transmite-nos formulações dos problemas relacionados com o conhecimento e a vontade que são fundamentais para compreendermos o movimento de renovação da Filosofia ocorrida em meados do século XIII”. Termina la obra con amplia bibliografía de fuentes y estudios (233-253), un índice de los esquemas (3) y cuadros (8) utilizados

en el cuerpo de la obra y un índice de los autores citados (antiguos, medievales y de obras anónimas, y de autores modernos y contemporáneos).

Consejo de Redacción

José Francisco MEIRINHOS, *Bibliotheca Manuscripta Petri Hispani. Os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano*, Fundação Coulouste Gulbenkain – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Lisboa, 2011, LXX-VIII+709 pp. ISBN: 978-972-31-1387-7

Seguimos la recesión anterior sobre un estudio de la metafísica del hombre en Pedro Hispano escrito por el mismo autor. Allí ya mencionamos su competencia sobre Petrus Hispanus.

El prof. José Meirinhos nos ofrece una de esas obras que constituyen una herramienta de estudio imprescindible en un autor desde la historia de la filosofía, especialmente en el periodo medieval. Siempre resulta complicado presentar las fuentes de los autores medievales, pero especialmente resulta laborioso compilar el elenco de códices y manuscritos de un autor (o autores) tan prolijo y cuya obra tuvo tanta difusión como el que ocupa el libro que presentamos. La dificultad de la autoría y la identificación del autor y la difusión de la obra en relación a los manuscritos cobran una relevancia especial. El libro fija su atención en todas las obras atribuidas a “Pedro Hispano”, y está concebida como una primera aproximación que invita a que sea realizada otra más completa a dicho *Corpus* y en la expectativa de que sea un trabajo motivador en la investigación de los manuscritos, una vez que ellos están en buena medida identificados y prontos a ser estudiados: se trata de un catálogo con ambición heurística, con el fin de que el lector interesado pueda conocer, confrontar, y sistematizar elementos de descripción externa e interna de los códices. Con el fin, pues, de dar a conocer para el investigador la riqueza documental en la transmisión de las fuentes, al menos en sus localizaciones más generales, de modo que sea un instrumento de investigación y trabajo en la realización de estudios, de ediciones críticas o para el estudio codicológico (p. XLVI).

Para tal objetivo, el autor ha realizado un seguimiento de un buen número de bibliotecas importantes: Barcelona, Berlín, Burdeos, Erfurt, Florencia, Madrid, Munich, Siena, Viena, Londres, Oxford, París, Roma, Vaticano..., asegurándose así una descripción de gran calidad y utilidad e invitando al lector a que no cese en la identificación de posibles manuscritos y códices sin identificar en otras bibliotecas no abarcadas en la presente compilación.

Siguiendo a J. Meirinhos (p. LVIII) por mor de la diferente naturaleza de los códices y la atribución de las obras el cuerpo de la obra descriptiva de los manuscritos el *Inventario y descripción de los Códices* se divide en siete partes: 1. Códices con obras atribuidas a Pedro Hispano (mss. 1-869, pp. 3-516); 2. Códices perdidos o no localizados (mss. 870-912, pp. 517-529); 3. Códices con referencias a Pedro Hispano o a sus obras (mss. 913-939, pp. 531-541); 4. Códices erradamente citados como conteniendo obras de Pedro Hispano (mss. 940-988, pp. 543-555); 5. Códices con atribución a Pedro Hispano de obras de otros autores (mss. 940-988, pp. 557-564); 6. Códices con atribu-

ciones equivocadas, o por confirmar (mss. 995-1024, pp. 565-582); 7. Códices eliminados (mss. 1025-1033, pp. 583-585).

Los diferentes códices son descritos en la medida que es físicamente posible, señalando la signatura del manuscrito, resumen del contenido, descripción codicológica, contenido, notas, si fue realizada una consulta directa y el país donde se encuentra el manuscrito. Estos elementos describen los contenidos de los códices, pero la obra queda completada y acompañada por una introducción que le precede y unos completos índices de Pedro Hispano y Generales (pp. 589-709).

En fin, nos encontramos ante una obra que recupera el esfuerzo hecho de presentación de los elencos de fuentes, en este caso de manuscritos, que recuerdan a aquel esfuerzo impagable de autores como Manuel Díaz y Díaz, Palémon Glorieux o Charles Lohr que el propio autor cita en la introducción (p. XXVIII), una obra que es el resultado de un trabajo personal de gran calado en materia, forma y tiempo, y que esperamos no sea el último sobre este personaje tan importante del pensamiento occidental.

Consejo de Redacción

Alessandro PALAZZO (ed.), *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) Trento, 27-29 settembre 2010*, FIDEM (Textes et Études du Moyen Âge, 61), Porto 2011, 16,5 x 24, 492pp.

De nuevo presentamos una obra de la colección editada por la FIDEM (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales) y distribuida por Brepols, Textes et Études du Moyen Âge, y nuevamente la obra responde a la convocatoria de un congreso. Se trata de un conjunto de veinte trabajos precedidos por una introducción en los que quizás se hecha de menos una estructura orgánica, al menos a simple vista. La introducción del editor Alessandro Palazzo (Università degli Studi di Trento) tampoco lo especifica, y si es verdad que se cumple lo anunciado en la contraportada de que se trata de un grupo de estudios sobre la supervivencia de la cultura clásica en el Medioevo, y que, efectivamente, se toman temáticas diversas y ambiente socio-históricos diversos, con metodologías y propuestas teóricas de diferentes perspectivas, con una amplia apuesta por la multidisciplinariedad, eso, que es una grandísima virtud, exige, a su vez, de cara al lector y la coherencia interna de la obra una estructuración más explícita. El propio editor en *Introduzione: l'Antichità classica nel pensiero medievale* (1-16) reconoce la dificultad expuesta cuando afirma que “È possibile infine costruire percorsi di lettura trasversali all'interno del volume lasciandosi guidare da alcune caratteristiche comuni a gruppi ristretti di contributi” (4), pero la transversalidad que supone el recurso ante la heterogeneidad, si así existiera, no se trasluce en el índice propuesto. Más allá de esta indicación al que muchas veces se podría señalar en obras que recogen actas de congresos, el elenco de autores y de temáticas tratadas en torno a la transmisión de la antigüedad clásica en el medioevo en esta obra supone, al menos *a priori* una garantía de calidad.

Distintos tópicos, autores y obras de la antigüedad se presentan de forma explícita e implícita y cada trabajo implicaría, por sí una discusión. Como el editor no ha realizado una estructuración no lo haremos nosotros aquí tampoco. Presentamos los estudios, que de por sí invitarán al lector a tratar de alcanzar la obra, si no por la lectura en su conjunto, al menos para rastrear la transversalidad referida, sea un autor, una fuente o una disciplina de referencia como fuente, sea como ejemplificación de lectura del pensamiento de la antigüedad.

Los veinte estudios son pues los siguientes, después de presentarlos, ¿qué medievalista se resistirá a ojear, leer, y al fin, estudiar el libro en totalidad o en partes?:

Michele Trizio (Università degli Studi di Bari), *Dissensio philosophorum. Il disaccordo tra Platone e Aristotele nei commenti filosofici di Eustrazio di Nicea († ca. 1120)* (7-37); Luisa Valente (Sapienza, Università di Roma), *Exhortatio e recta vivendi ratio. Filosofi antichi e filosofia come forma di vita in Pietro Abelardo* (39-66); Gregorio Piaia (Università degli Studi di Padova), *I filosofi antichi nel Polyhistor di Guglielmo di Malmesbury* (67-78); Carlos Steel (University of Leuven), *A philological diet for philosophers. Aristippus' translation of book IV of Aristoteles' Meteorology and Albert the Great* (79-106); Luca Parisoli (Università della Calabria), *Pensare la normatività: l'eredità classica e le specificità medievali nella civiltà dell'interpretazione* (107-129); Francesca Forte (Università degli Studi di Milano), *Uno strano caso di Translatio studii: la Poetica di Aristotele dal mondo arabo al mondo latino* (131-147); Francesco Siri (Sapienza, Università di Roma), *I classici e la sapienza antica nella predicazione di Alano di Lilla* (149-170); Cecilia Panti (Università di Roma, Tor Vergata), *Ascendam in celum si demonstratio pennas annuat. Ovidio filosofo nello pseudo-ovidiano De vetula* (171-205); Anna Rodolfi (Università degli Studi di Firenze), *Divinazione e conoscenza del futuro tra antichità e medioevo* (207-232); Gian Carlo Garfagnini (Università degli Studi di Firenze), *Una discussione sulla plenitudo potestatis pontificia: Pietro di Giovanni Olivi e Egidio Romano* (233-252); Diego Quagliani (Università degli Studi di Trento), *Dante e la tradizione giuridica romana nel libro II della Monarchia* (253-266); Gianfranco Fioravanti (Università degli Studi di Pisa), *Dossografie filosofiche nel Convivio di Dante* (267-277); Thomas Ricklin (Ludwig-Maximilians-Universität München), *Il «nobile castello» dantesco e le riappropriazioni delle tradizioni filosofiche antiche* (279-306); Giacomo Gambale (Università degli Studi di Salerno-EPHE), *La figura di Ulisse nei commenti di Pietro Alighieri alla Divina Commedia* (307-322); Nadia Bray (Università del Salento), *La sapienza pagana negli scritti di Meister Eckhart. Il caso di Seneca e Cicerone* (323-339); Alessandro Palazzo (Università degli Studi di Trento), *«Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae»: la fortuna di una sentenza platonica nelle opere di Meister Eckhart* (341-372); Gianluca Briuguglia (Paris, EHESS), *Cerere e l'agricoltura. Osservazioni su un mito delle origini in Boccaccio* (373-384); Mario Meliadò (Freiburg i. B./Siena), *La teologia delle scuole filosofiche antiche: Eimerico di Campo e la dossografia del Centheologicon* (385-412); Silvia Negri (Freiburg i. B./Siena), *La Quaestio «De salvatione Aristotelis» del tomista Lamberto di Monte* (413-440); por último, Lorenza Tromboni (Università degli Studi di Firenze), *Uno strumento per il predicatore: il compendio di filosofia aristotelica di Girolamo Savonarola* (441-469).

Culmina la obra con un índice de manuscritos y de nombres que ayudan a su lectura y a constatar la importancia para la construcción del pensamiento moderno de la época medieval como correa de transmisión y enriquecimiento de las fuentes antiguas. Una época que no es importante por repetir lo dicho en el pensamiento griego, ni por poner las bases del moderno, sino por la propia lectura que realiza en sus múltiples formas como una época que se presenta, cada vez como más fuerza, con una identidad filosófica propia.

Consejo de Redacción

Rubén PERETÓ RIVAS (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media. Actas del Coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)*, FIDEM (Textes et études du Moyen Âge, 64), Porto, 2012, 16,5 x 24, XXI + 295 pp. ISBN: 978-503-54553-0.

Presentamos un nuevo volumen –y ya van 64– de una colección que se consolida cada vez más dentro de la esfera de los estudios medievales, editada por la FIDEM (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales), en Porto donde está la Secretaría de la misma, sostenida por el Gabinete de Filosofía Medieval de la Universidade do Porto.

La presente obra recoge una serie de estudios pertenecientes al Coloquio Anual de la propia FIDEM, que tuvo lugar el año 2011, en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza (Argentina). Un congreso que tuvo que superar las vicisitudes de la erupción en el mes de junio, en las fechas en que se celebraba el Congreso, del volcán Puyehue, cuyas cenizas provocó que los aeropuertos de Argentina cancelaran sus vuelos y las líneas aéreas Aerolíneas Argentinas y Austral hicieran lo propio en sus operaciones. Esto provocó que muchos investigadores que iban a participar *in situ* no pudieran hacerlo, con lo que la publicación de sus trabajos, ahora, junto a los de otros participantes, hace de este libro el escenario alternativo que las circunstancias de la naturaleza no permitieron realizar con normalidad.

El escenario medieval que recoge el libro resultará de gran interés para los especialistas del pensamiento medieval y la selección de autores y estudios es una muestra más de la enorme pujanza de estos estudios en Iberoamérica, amén de contribuciones de otros países insertos, con menos complejos que en España, en una sobresaliente producción y tradición medieval. Destacan muchas de las ópticas de la temática expuestas y sus autores, pero quiero referirme ahora al editor, muestra de ese “empuje” al que me acabo de referir. Y es que Rubén Peretó Rivas, profesor de filosofía medieval en la Universidad de Cuyo e investigador de Conicet, mantiene una intensa actividad académica y de investigación como director del CEFIM (Centro de Estudios Filosóficos Medievales, fundado en abril del año 2001) y de la publicación periódica *Scripta Medievalia*. Un buen hacer que se acompaña con la edición del presente libro y de una *Introducción* (VII-XXI) que es modelo paradigmático del mismo.

Como él mismo indica en sus primeras líneas –y así iniciamos el comentario del contenido–, el término “tolerancia” conoce una pluralidad semántica que se ha ido

forjando con el transcurrir del tiempo. Esto es algo común a todos los conceptos; pero en algunos de ellos, muy apegados a la elaboración a partir de la modernidad y recuperados en la literatura política y sociológica que analizan las sociedades humanas actuales, su recuperación diacrónica se hace más perentoria, porque la inmediatez de su uso provoca una tiranía de la semántica del presente, que, por otra parte, hace que pierda toda su fuerza temporal y riqueza en su significado equívoco. El análisis, desde diversos puntos de vista de la elaboración del concepto de “tolerancia” en el periodo medieval, es un ejemplo de la contribución de los estudios de historia del pensamiento medieval en la comprensión de los elementos del presente, más aún en un periodo en el que se forjan los conceptos occidentales tal y como las conocemos. Una historia de los conceptos que en el caso de la *tolerancia* es narrada en la actualidad, desde una historiografía en el que aparece su uso normalmente donde no existía –tanto en su extensión geográfica como en sus lugares culturales– y olvida donde realmente se hacía presente, salvando lógicamente la barrera del tiempo. Los estudios del libro siguen el orden alfabético de los apellidos de los autores como criterio de aparición, un criterio en parte lógico que, sin embargo, provoca rupturas temporales y conceptuales que fragmentan el fluir de la construcción del concepto de *tolerancia* que es lo que se pretendía.

El primer estudio entra de lleno en la mirada teológica desde el pensamiento de Tomás de Aquino. Su autor, Santiago Argüello (Conicet), en *Tolerar al infiel, extirpar al hereje, frustrar al fanático. La inteligencia tomística frente a las figuras indispuertas del ser religioso* (pp. 1-11), señala algunos puntos sobre la argumentación de Tomás de Aquino en su posición frente a lo que el autor denomina “trastorno religioso”, a saber, el infiel, “aquel que no tiene Fe y, por tanto, no puede comportarse de modo sobrenatural” (p. 3), dominado por la ignorancia y exento de mala voluntad; el hereje, a quien a la ignorancia añade obstinación y corrupción; y, por último, el fanático junto al energúmeno, que son “aquellos que recibían respuestas de los demonios en lugares sagrados o templos de los ídolos. Pero por uno y otro aquí se entiende endemoniados” (p. 5, citando a Tomás de Aquino). La intención del trabajo es la de resaltar la “*inteligencia tomística* sobre la materia en cuestión”, no se interesa tanto de lo dicho de forma literal “cuanto el hecho de intentar arribar a una visión esencial de su postura la respecto”. Una interesante reflexión que invita a realizar una contextualización no hecha aquí desde la historia de la Iglesia y la especificidad del trabajo apostólico de la Orden de Predicadores y el contexto de identidad cultural de la Edad Media.

El segundo estudio, titulado *Filiación divina, dignidad y tolerancia, de Epícteto a Gregorio de Nisa* (pp. 13-27), a cargo de Francisco Bastitta Harriet (Conicet), se retrotrae temporalmente al periodo de la Antigüedad tardía. Es un análisis que parte de la propia discusión semántica de los términos utilizados. Tiene la virtud de señalar e incidir en el carácter interpersonal que la idea de tolerancia va adquiriendo en la comunidad cristiana. Creo que un pequeño apunte sobre la incidencia del verbo *anéjomai* más allá de las referencias helenísticas (p. 15) y su utilización en la construcción de la segunda generación cristiana y la lectura comunitaria que aparece claramente en las indicaciones paulinas a la Iglesia de Éfeso (Efesios 4,2), podrían haber iluminado mejor el contexto de la utilización de la evolución semántica del verbo griego y la lectura posterior de la idea de tolerancia que ya aparece en Gregorio de Nisa, algo similar podía haberse mencionado, aunque fuera levemente, respecto a la posición de las mujeres en

los orígenes cristianos para percibir mejor su evolución y reforzar la tesis del trabajo que aparece en la conclusión, y que es un acierto pleno en el sentido del salto dado por Gregorio y la tradición cristiana que se va solidificando.

El tercer estudio supone un salto y una proyección más allá de la época medieval. Vamos de los fundamentos de la tradición occidental (la Antigüedad tardía cristiana) a la universalidad racional de la consolidación de dicha tradición en los inicios clásicos de la Escuela de Salamanca, con el estudio del profesor de la Universidad de Buenos Aires e investigador de Conicet, Francisco Bertelloni en su ensayo: *Hacia la superación de la tolerancia. Los derechos de los indios en las Relecciones de Francisco de Vitoria* (pp. 29-47). Gran conocedor del pensamiento político medieval, parte de la menos conocida *Relectio de potestate civili* destinada a reflexionar a partir de los parámetros de la tradición de la teología jurídica y política en términos del poder civil, para iluminar la más conocida *Relectio de Indis*, ante una nueva situación que implicaba la idea del *dominio* ante los nuevos infieles, mostrando la extensión conceptual y doctrinal del pensamiento medieval en la construcción de un pensamiento moderno. Para F. Bertelloni, Vitoria en la medida que “procuró leer al europeo y al indígena con el mismo sistema de ideas. Ese común sistema de ideas –continúa escribiendo– está *antes del Cristianismo* y permite considerar a todos los hombres como semejantes en virtud de su natural estructura antropológica y en virtud de los derechos naturales arraigados en ella y derivados de ella” (p. 46), realiza un avance decisivo en la construcción teórica de los derechos subjetivos. El tema de la tolerancia no está implícito siendo invitado el lector a su inteligencia comprensiva.

Volvemos de nuevo donde empezamos, al siglo XIII. Con una diferente perspectiva, ahora desde la literatura medieval de las colecciones de *Exempla* a partir de la filología latina, especialidad de la profesora de la Universidad Complutense de Madrid Patricia Cañizares Ferriz, se presenta el trabajo *La convivencia de las tradiciones cristiana, pagana y oriental en las colecciones de Exempla medievales. El caso de Juan Gobi el Joven* (pp. 49-63). Interesante estudio sobre la colección que aparece en el título de un género narrativo imprescindible en la literatura sermonial, vehículo pastoral y en ello teológico de gran trascendencia, que resulta de gran interés literario y teológico para quien quiera conocer la utilización de la literatura clásica y las lecturas paralelas de otras tradiciones no directamente clásicas presentes en otras colecciones, pero que no parece encajar en la temática del libro. Parece más bien un estudio de los que uno está investigando y presenta en un Congreso mediante un título y una situación traída al pelo. Me trae a la memoria la anécdota homilética (ya que la temática es parecida) del predicador que en la festividad de San José, recuerda a sus feligreses que puesto que este era carpintero y puesto que los confesionarios son de madera, se colige, en lógica *parva*, que es adecuado hablar en esta festividad de la confesión. El trabajo es impecable, pero la selección para un congreso sobre la tolerancia y, especialmente, su inclusión en un texto sobre el tema es algo que debiera haberse cuidado (siendo esta la responsabilidad del editor). A veces es necesario, puesto que es bueno facilitar la participación de los profesionales, pensar un plan de contingencia para publicar los trabajos en otros lugares, mejor que romper la unidad temática del texto.

Por su parte, el estudio de Isabel Rosa Dias (Universidade de Algarve/IELT – Universidade Nova de Lisboa) responde mejor a esta vocación del libro de procurar acotar

en su extensión semántica la idea de la tolerancia, a partir de la literatura medieval peninsular, en este caso portuguesa. En *Imágenes de dignificación del otro en textos de la literatura medieval portuguesa*, la autora se acompaña de textos claves como el *Leal Conselheiro*, el *Livro de Linhagens* y la *Crónica da Conquista do Algarve*, sin olvidar la *leyenda de Miragaia* para justificar en cierta forma un discurso de la alteridad recreado en la carga moral de los personajes y no en su base religiosa y concluir que “Este punto de vista deja finalmente entrever formas básicas de convivencia multicultural, resistentes a los más restrictivos marcadores ideológicos. Estamos aquí ante una especie de contra-punto del discurso ideológico de la historiografía oficial, en el cual se encuentran los niveles de excepción” (p. 74). El trabajo realiza un interesante salto en una visión que penaliza en exceso el componente de la doctrina religiosa, pero quizás olvidando el contexto político en el que, quizás, habría que haberlo ubicado y señalarlo, especialmente en esta época tan señalada del siglo XV, para, curiosamente, dejarse imbuir de otro concepto no menos ideológico e inútil por extemporáneo para esta época, como es el de la multiculturalidad (o al menos habría que haber acotado qué entendemos por multiculturalidad en esta época).

La profesora Claudia D’Amico (Universidad Nacional de la Plata, Universidad de Buenos y Conicet), especialista reconocida en Nicolás de Cusa, bucea en el concepto de tolerancia en esta trascendental autor. *La propuesta de tolerancia de Nicolás de Cusa* (pp. 75-88) es un estudio en el que se tienen en cuenta, según declara la autora en el inicio (p. 75), la vertiente activa de la tolerancia, no descansando tanto en el hecho de *soportar* que está en la base de la palabra, cuanto en “la construcción activa de la concordia”. La propia autora dice unas líneas antes que la aparición del verbo *tolerare* es única en el texto del *De pace fidei* que sirve de base y que tendría escasa justificación sin esta precisión. La pregunta que nos surge es si realmente la tolerancia puede confundirse con la concordia. Suponiendo que pueda hacerse esta trasposición semántica, entonces la propuesta de la tolerancia se basa en un discurso filosófico-teológico a partir de la simplicidad de la unidad y su relación con la multiplicidad o diversidad, y la relación indisoluble entre lo infinito y lo finito (p. 81), una base en la que se sustenta el diálogo que sustenta la obra cusana. A este interesante artículo le sigue otro no menos interesante de Jazmín Ferreiro (también Conicet – Universidad de Buenos Aires) que bajo el título *Funcionalismo, tolerancia o exclusión. La noción de utilidad en la determinación de la tolerancia del cuerpo social* (pp. 89-104) presenta un estudio más sistemático de la noción de tolerancia, un análisis que dialoga con la afirmación de I. Bejczy (estudioso ya clásico de la tolerancia en la Edad Media en diálogo con el Renacimiento y el erasmismo) de que la tolerancia es un “producto de los tiempos modernos” (p. 85), de la mano de san Agustín y Tomás de Aquino y lo hace de forma bastante convincente añadiendo un contexto de pensamiento que equilibra otros estudios del libro. Lógicamente surgen dudas, como el hecho de entender qué significa la afirmación de que “el hereje debe ser extirpado de la comunidad”, y si no sería más justo decir que en esa época se incide más en que es la herejía la que debe ser extirpada de la comunidad. De modo que el hereje siempre tiene, al menos teóricamente, una posibilidad de cambio en su pensamiento, en una teoría de la redención esencial a la persona humana, muy diferente del “hereje” ideológico moderno, cuya vida será intrínsecamente condicionada por su linaje. Sin posibilidad de redención ni cambio el hereje a los ojos del moderno

será guillotinado sin compasión; aquí sí que es el hereje (en una unión sustancial del sujeto con la herejía, o la herejía como linaje) el que será eliminado y separado de toda materialidad corporal (decapitado) y comunitaria.

Silvina Filippi (Universidad Nacional de Rosario – Conicet) parte en *Tolerancia y metafísica: ¿una imposibilidad medieval?* (pp. 105-122) de la enajenación de la base metafísica en el discurso ético moderno y contemporáneo que se encarga también del tema de la tolerancia y que niega una idea común de verdad o sustrato diluyéndose en la multiplicidad de los juegos del lenguaje (p.106), para preguntarse si entonces en tiempo de fundamentación metafísica podía existir la tolerancia. Fundamenta la construcción medieval de dicho concepto de la mano, esta vez, de Rémi Brague, y en la consideración, que poco a poco van apareciendo en los estudios, de la tolerancia como la “permisión de algún mal en aras del bien”. Es notable el hecho de señalar que el orden metafísico provoca una naturalidad de la tolerancia y, por ello, una forma no violenta en el justo orden de las cosas, concluyendo de forma totalmente clarividente que “no es posible ignorar la declinación semántica que ha experimentado el término *tolerancia* desde sus orígenes medievales hasta nuestra así llamada época posmoderna. La metafísica y sus *categorías fuertes* no es enemiga de la tolerancia, sino tan sólo de la combativa actitud antimetafísica y el consecuente escepticismo epistémico, moral y religioso, que hoy pasa como expresión de la máxima tolerancia. La imposibilidad no radica en la real exclusión entre metafísica y tolerancia, sino en la intolerancia de un buen número de pensadores contemporáneos hacia la metafísica” (p. 122), de ello, doy fe. Estos primeros estudios son una muestra de la diversidad ofrecida en la obra y para mostrarla nos hemos detenido un poco más.

Marcelo Fuentes (Universidad Alberto Hurtado) en *La fuerza del mestizaje: valoración y exaltación de la mezcla étnica en los héroes del Cantar de los siete infantes de Lara y Parzival de Wolfram von Eschenbach* (pp. 123-133) prueba a mostrar el “evidente sincretismo cultural que origina y caracteriza a la mayoría de las obras literarias medievales” aunque a veces experiencias extraídas de la valoración arquetípica psicoanalítica le pueda jugar alguna mala pasada. Por su parte, Roberto Hofmeister Pich (PUCRS) intenta realizar una lectura del argumento de Duns Escoto sobre la autoridad política y la conversión forzada de los judíos en Francisco de Victoria (*Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria*, pp. 135-162). En este ensayo me entretendré un poco porque me interesa el tema y ante la rotundidad psicológica de la tesis del autor es necesario responder más atentamente, especialmente en un tema tan importante como este. El estudio se estructura a partir de una cita de Escoto del Comentario a las Sentencias (*Ordinatio*) IV d.4 p.4 q.3 sobre “el bautismo de los niños infieles” que el dominico utiliza en la *Doctrina sobre los indios* como un argumento de autoridad, dentro del segundo argumento para ocupar el territorio de los Indios, en un intento de poner racionalidad en lo que se conoce como la “duda indiana”. El artículo está bien montado desde la perspectiva escotista, dependiendo de un cierto contexto hermenéutico, pero en el que se nota que el autor se desenvuelve perfectamente. A partir de aquí intenta proyectar esta cita, no esencial, aunque lógicamente toda cita tiene su importancia, en el pensamiento de Victoria, que él denomina barroco, pero que también aquí está todo por determinar. La tesis que sostiene la resume al final y es,

traducida, la siguiente: “La teoría política de Escoto no sustenta ningún absolutismo juspositivo. En este sentido, hay espacio para entender legítimamente, como los textos de Francisco de Vitoria ayudan a hacer, que justamente la racionalidad ético-jurídica exigida por el espacio de poder de la autoridad política fue, en el caso que nos concierne, (obviamente) *mal utilizada* – esa es la opinión que sustenta el propio autor de este ensayo” (p. 159). Digamos que el autor sostiene que la utilización de Escoto sobre la conversión forzada de los judíos se sitúa en un momento concreto del cual no puede hacerse una afirmación universal o de derecho natural. Pero, sinceramente, del mismo modo que no dudo que el contexto escotista está perfectamente acotado, dudo que el contexto de la utilización en el texto de Vitoria haya sido bien interpretado, tanto en lo que implica utilizar a Escoto como en lo que supone el grueso de la argumentación de Francisco de Vitoria sobre este tema, dentro de la articulación que se está operando en la Escuela de Salamanca en esta época.

Victoria, volvemos a la cita en cuestión, lo que hace es ante la “duda indiana” someter a un juicio crítico la política colonial realizada por la monarquía española, buscando el equilibrio –que en Salamanca provoca un verdadero problema de conciencia– entre las voces de protesta que llegaban por la conquista del Perú por Francisco Pizarro, de un lado, y, por otro lado, la publicación de la Bula *Sublimis Deus* del Papa Paulo III, que definió la racionalidad y la libertad de los indios recientemente descubiertos. Se trata, entonces, de un compromiso de la tutela de la monarquía hispánica que respete la libertad de todos y su igualdad. Es en virtud de esta tesis de garantizar el derecho de los súbditos (los indios incluidos) que Victoria justifica la intervención de España en América, siempre en aras de su utilidad y progreso. Es aquí, pues, donde es necesario incluir la cita de Escoto. Se trata, entre otras cosas, de una cita de conciliación, muy traída al caso para apuntar un autor que era conocido por su voluntarismo y por su defensa de la libertad individual respecto de la ley positiva. El carácter crítico de Victoria sobre Escoto se ve en toda su obra y en el tema del bautismo en la crítica que hace en su comentario al *De legibus* qq. 90-108, Lección 135, a.4: *Si los preceptos legales pueden cumplirse después de la pasión del Señor*. Pero a pesar de ello, la utilización de Escoto por Vitoria refleja, no solo una costumbre de la época (el uso de los argumentos de autoridades), sino el interés común de una Escuela (la salmantina) en un momento determinado y ante un tema determinado: podemos ver que aquí colaboran autores como Domingo de Soto, Melchor Cano y Diego de Covarrubias con Alfonso de Castro, Diego Chaves, Domingo de las Cuevas y Pedro Sotomayor, autores que en otras ópticas legales opondrán su intelectualismo o voluntarismo. Es decir, tenemos un contexto de realización de un perfil determinado de argumentación de la teología hacia la teoría política (aquí ver el ya citado trabajo de Bertelloni que sitúa mejor este contexto). En este caso no se pone en causa el tema de la razón última del derecho natural y la extensión de los mismos (primera o segunda tabla), sino el de incorporar argumentos en favor de la libertad, y este es el verdadero contexto –y la aportación– del maestro Salmantino. Y esto se comprueba con los autores de la segunda generación cuando reflexionan sobre la legitimidad de la acción colonial española.

El siguiente trabajo es, de nuevo, un estudio realizado desde la filología por el equipo de la Universidad Complutense de Madrid, por parte de María José Muñoz Jiménez, Irene Villarroel Fernández y Marta Cruz Trujillo, titulado *El concepto tole-*

rantia en los florilegios medievales (pp. 163-182). Se estudian la presencia o ausencia del término en los Florilegios, según los autores, son textos a los que “no se ha prestado suficiente atención por parte de los estudiosos” (pero no sabemos qué estudiosos, al menos en la FIDEM y la SIEPM casi tenemos empacho de estos temas). El estudio del *Liber scintillarum* (finales del s. VII), el *Manipulus Florum* (s. XIV) y el *Flores philosophorum et poetarum* (s. XV), caben afirmar que junto a los dos significados (el clásico y el cristiano) de tolerancia que señala el ya citado Bejczy “Cabe, pues, pensar en este planteamiento como una etapa de mediación entre la consideración de *tolerantia* como virtud individual, sinónimo de *patientia*, y el sentido más amplio en el que se convierte en una virtud política y social” (p. 180). Gregorio Piaia (Università di Padova) en *Sull'idea di tolleranza in Marsilio da Padova dalla contestualizzazione storica alla «wirkungsgeschichte»* (pp. 183-195) analiza, utilizando su maestría en el terreno de la historiografía, la lectura de la idea tolerancia entendida como una derivación de su *communis opinio* que del *Defensor pacis* se hace en diversas ediciones. Le sigue el trabajo de Rubén Peretó Rivas titulado *Los fundamentos de la tolerancia en Alejandro de Hales* (pp. 197-223), una vuelta a la baja Edad Media, a un autor de gran importancia en la fundamentación doctrinal del siglo XIII. El contexto temporal que es muy propio en la época, es el modelo convivencia con los judíos, y el literario es un breve tratado titulado *De iudaeis et paganis*. El estudio analiza el tratado y sus argumentaciones mostrando que la novedad no es de contenido respecto a los tratados y perspectivas de la época, asumiendo “el reconocimiento de una dignidad ínsita al pueblo judío” (p. 298), pero constituye un tratamiento en el que los argumentos ganan en carga lógica y donde aún se puede observar una gran distancia de las derivaciones en uno u otro sentido que posteriormente ganará el término tolerancia.

Termina la reseña haciendo una breve referencia a los cuatro últimos estudios. Los títulos,, como en todo el libro son tan largos que casi parecen resúmenes. Heterogéneos entre sí y con saltos temporales se nos ofrecen reflexiones en torno al Pseudo-Dionisio, las peregrinaciones al Islam, Nicolás de Cusa y Algazel. Álvaro Perpere Viñuales (Universidad Católica Argentina) analiza tres epístolas del *Corpus Areoagiticum* con el fin de acotar el significado de tolerancia respecto a la especulación de la verdad, pero en un contexto de significación práctico-política. Este es el tema de *Releyendo en clave política a Pseudo Dionisio Areopagita. Verdad, mediación y el problema de la tolerancia* (pp. 209-223). El segundo de los ensayos titulado *La percezione dell'Islam nei resoconti di viaggio dei pellegrini occidentali (sec. XIV-XV). Tra tolleranza e rifiuto* (pp. 225-244) centra su atención en un aspecto de las relaciones entre la Cristiandad y el Islam en la Edad Media. La autora, Luciana Petracca (Università del Salento), analiza algunos testimonios de los frailes mendicantes en Tierra Santa. El estudio trata de una parte de estos testimonios, es una parte de este ir hacia Oriente que se extenderá mucho más allá de la tierra de los Tártaros y que en el siglo XV tendrá en la monarquía castellana un significativo impulso que aquí no es mencionado. En tercer lugar, Paula Pico Estrada (Universidad Nacional de San Martín) recae de nuevo en Nicolás de Cusa, un autor muy trabajado en cantidad y calidad en Argentina y lo hace en el estudio *Amor a sí y amor a los demás. El impulso de autoconservación como principio de tolerancia en el pensamiento de Nicolás de Cusa* (pp. 245-262). Por último, el profesor Rafael Ramón Guerrero, de la Universidad Complutense de Madrid, pone un

punto de fuga fuera del eje cristiano-occidental, en la idea de tolerancia desde el pensamiento del Islam, en su artículo *La tolerancia en los límites de la razón. Algazel ante el pensamiento en el Islam* (pp. 263-283). Se trata de un estudio que muestra la libertad de espíritu de Algazel desde la premisa de la discusión racional y su posición frente a las posiciones más inflexibles contra una hermenéutica racional de la actuación divina bien por defecto o por exceso, sean estos teólogos, *mu'tazilíes*, filósofos (especialmente los materialistas, los físicos o naturalistas y los teístas), o los *bâtaníes*, es decir los que niegan la razón como vía hacia el verdadero conocimiento. De ahí, que, concluye el prof. Rafael Ramón que “Para Algazel, la razón es el límite que demarca una línea que, según los casos, se puede o no traspasar” y que “la suya es una posición que busca afirmar una doctrina como apoyo político... Fue una tolerancia puesta al servicio de una ideología y de la defensa de un determinado poder político” (pp. 282-283).

Finaliza la obra con un *Índice de manuscritos* (p. 25), nueve en total, otro *Índice de autores y personajes antiguos y medievales* (pp. 287-290) y un tercer *Índice de autores modernos y contemporáneos* (pp. 287-290). Estamos, pues, ante una buena obra de la que ya hemos ido comentando su valía: multidisciplinareidad, diversidad de perspectivas temporales y situacionales, diálogo historiográfico, partida actual del debate del término medieval y enriquecimiento de la historia de las ideas. Los defectos en el conjunto de la obra, sin embargo, son pocos y nada significativos, acaso podemos señalar como duda el criterio del orden alfabético que podía haberse sustituido por otro para evitar los saltos temporales, algunas veces tan señalados, y la pérdida de perspectiva de algunos trabajos en diálogo (por ejemplo Bertelloni-Pich o D'Amico-Pico Estrada), pero es de justicia reconocer la dificultad de esta opción. Por otra parte, los títulos son excesivamente largos. Lo que es bueno para una conferencia se hace pesado para un libro. Este defecto es común y el que suscribe lo realiza constantemente, pero no deja de ser un defecto propio de nuestro ámbito de conocimiento. Ambas nimiedades no pueden negar el valor de la obra en conjunto. No queda, pues, sino felicitar al editor, el profesor Rubén Peretó Rivas por su magnífico trabajo y la FIDEM por otra nueva contribución al estudio del pensamiento medieval.

Consejo de Redacción

TEOLOGÍA

Miguel ÁLVAREZ BARREDO, *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos*, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas (Serie Mayor, 57), Murcia, 2012, 17 x 24 cm, 250 pp. ISBN: 978-84-85888-13-9

Sale a la luz un nuevo estudio de la Colección Serie Mayor, esta vez sobre temas bíblicos, realizado por el profesor de Sagrada Escritura del Instituto Teológico de Murcia, OFM y de la Universidad Pontificia Antonianum de Roma, Miguel Ángel Barredo, conocido por los que leen revistas publicadas por la Orden franciscana como *Antonia-*

num, Carthaginensia y Verdad y Vida, quienes darán fe de su competencia en los temas bíblicos.

Con Malaquías, el nombrado profeta menor, se cierra el catálogo de libros canónicos de la Biblia. Este pequeño libro de la Sagrada Escritura, en principio, no pareciera que tuviera problemas literarios especiales si bien su contenido y estilo literario apuntan a una época anterior al 515 no conocemos una fecha determinada. Pero más allá de estos problemas que son interesantes, lo que realmente ataca esta obra es la cuestión teológico-bíblica de los tres capítulos del texto bíblico que el autor define en el inicio del libro como “una serie de filones teológicos” (p. 11). Cuestiones que aunque aparentemente menores respecto de las grandes temáticas exílicas y postexílicas, sin embargo traslucen el problema básico sobre la retribución y recompensa del justo en un tono escatológico. Como el propio autor explica en la introducción, el estudio subraya la delimitación sistemática de la terminología utilizada en Malaquías y “la identificación de las inquietudes teológicas que se han ido sedimentando cronológicamente en este escrito” (p. 12).

Para tal fin, el libro se divide en cuatro capítulos en los que se van clarificando, mediante un análisis exegético, los niveles de lectura histórico-doctrinal asentados en el texto final de la redacción del libro de Malaquías.

El primer capítulo (pp. 13-40), centrado en el *Ámbito histórico de Malaquías*, pasea por el contexto del libro dominado por un ambiente de escepticismo religioso y en un marco de exposición profética, marco que dialoga con otros horizontes textuales que aportan datos y referencias, especialmente encontrados en Ag y Zac 1-8. Todo ello en un ambiente de tolerancia impulsada por la política Persa, alejada de la confrontación como estrategia iniciada por Ciro y seguida por Darío I. En fin, sitúa el autor desde el principio el marco temporal de la obra en la primera mitad del siglo V a. C., con el fin de poder delimitar mejor el campo semántico y la lectura doctrinal que lleven al lector al núcleo histórico original del profeta (p. 40) y de este modo afrontar la concreción de la aproximación en el estudio más concreto de los textos a partir del capítulo II.

Con *II. Núcleo primitivo del libro de Malaquías, y sus relecturas sucesivas* (pp. 41-180) el autor realiza un estudio a partir de la historia redaccional del texto, la sucesión de lecturas y ajustes en la redacción en un relato de mensaje que culmina con la venida del Señor, adornado de “una serie de cuñas y elaboraciones teológicas, que convierten el escrito en un reflejo de las inquietudes del cuerpo profético de final del AT”. (p. 41). Ello lleva al autor a realizar una presentación de los aspectos laminares en la confección del libro y el análisis de Mal 1,2-5; 1,6-2,9 y 3,6-12 como constituyendo el escrito base.

Asentadas las bases textuales, un tercer capítulo repasa la *Modalidad literaria del libro de Malaquías* (pp. 181-193) en los estudios del siglo pasado, presentando las posiciones y haciendo balance de los resultados de tales investigaciones, sin inclinarse por ningún de los resultados de forma unilateral sobre el carácter discursivo (polémico y argumentativo) del libro de Malaquías. Tono en el que el Malaquías revista su autoridad profética y su mensaje como Palabra de Dios inserto en una tradición. Es en este ambiente que el capítulo cuarto: *Las disputas: respuestas escalonadas de Dios a su Pueblo en tesisuras de perplejidad y duda* (pp. 195-250) estudia las “disputas” presentes en el texto. La presentación mantiene un pulso en el que predomina el tono

teológico-bíblico, al de la estructura del texto, si bien la exposición conserva el orden cronológico y la estructura de A. Meinhold. Así, Miguel Ángel Barredo expone la elección de Israel, como una mirada permanente de Dios hacia su pueblo en la primera disputa (Mal 1,2-5); el desprecio y deshonor de Dios con las víctimas de la liturgia, en la segunda (Mal 1,6-2,9); el tema del divorcio y los matrimonios mixtos como eje de la tercera (Mal 2,10-16); el cuestionamiento del Dios justo, en la cuarta de las disputas (Mal 2,17-3,5); y el contraste de la actitud de fidelidad de Dios y el del engaño del pueblo, en la quinta disputa (Mal 3,6-12); para finalizar, con la sexta y última disputa, sobre la ulterior difidencia de los justos ante Dios (Mal 3,13-21), coronando la exposición profética con la victoria definitiva de Dios y mostrando que: “El vuelco de la suerte de los justos frente a la maldad de los impíos, en definitiva de quienes no se fían de Dios, constituye la piedra angular de las disputas de este escrito profético en el horizonte del día del Señor, auténtico artífice de la historia del pueblo elegido” (p. 248). Se avanza, así, la *conclusión* (pp. 249-250) de la tensión escatológica del acontecimiento del pueblo en el momento histórico, tensión resuelta en el contexto profético y en la presentación de que “Dios protegerá una vez más a su heredad y podrá sentirse Judá tranquila y al amparo del Señor, y en esta tarea Elías será el mediador, convirtiendo los corazones de los hijos hacia los padres y viceversa” (p. 150). Termina el libro con una *Bibliografía* (pp. 251-260).

Nos encontramos ante una obra de sumo interés, pues el tema suscitado es bíblicamente muy interesante y el autor presenta con acierto y de forma actualizada el estado de la cuestión textual y literaria de forma equilibrada, en una apuesta sumadora hacia el que parece ser su pretensión y objetivo último, la presentación de los ejes teológicos que pivotan en torno al texto y que se hacen presentes en él. El tono profético es presentado de forma discursiva (los oráculos de Malaquías se hacen redacción y se presentan en una estructura más argumentativa como disputas). La lectura de este libro es amena e interesante para el teólogo, muy enriquecedora para el estudiante y quien guste de profundizar en los ejes fundamentales de los temas bíblicos en un tono literario que combina el rigor del especialista con la claridad expositiva. A su vez hace presente la intensidad del tono teológico del libro de Malaquías, reflejando el interés de su contenido profético y su esperanza mesiánica, un interés que refleja el por qué en el Nuevo Testamento este libro pequeño en extensión sea citado hasta doce veces y recuperado por el Concilio de Trento, por ejemplo, en la fundamentación de la visión profética del sacrificio mesiánico.

Consejo de Redacción

Manuel CLEMENTE, 1810 – 1910 – 2010. *Datas e Desafios*, Assírio & Alvim, Lisboa 2009, 14,5 x 20,5 cm, 174 pp. ISBN: 978-972-37-1407-4

Manuel José Macário do Nascimento Clemente, desde el año 2007 obispo de Oporto, es un significado intelectual dentro del panorama académico del país vecino, especialmente en el terreno de la Historia. Profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa en Oporto, realizó sus estudios de Historia en la Facultad de Letras de Lisboa y Teología en la Universidad Católica

Portuguesa donde fue director del Centro de Estudios de Historia Religiosa. El libro que presentamos es el reflejo de la trayectoria ensayística del autor que tiene una vasta obra historiográfica. Se trata, pues, de una serie de 12 ensayos publicados en diversas publicaciones, bien periódicas, bien capítulos de libros, en torno a una tesis de ilación histórica que queda perfilado en el primero de los ensayos. Un breve recorrido temporal que el autor realizó en el 5 Encuentro Nacional de Referentes de la Pastoral de la Cultura en Fátima el 31 de enero de 2009.

1810 – 1910 – 2010 (pp. 9-12) son tres fechas que suponen, de hecho, la extensión temporal de la contemporaneidad. El autor termina la presentación de las tres fechas con una frase que, creo, es muy acertada: “Repetiu-se de algum mdo a reacção romântica da primeira metade de Oitocentos em relação aos «excessos» da Revolução Francesa...” (p. 12). Hace no mucho tiempo ya publiqué (“Voluntad inteligente”, redimensionar la conmoción del siglo XXI, en *Carthaginensia* 27 (2011) 135-143) que el siglo XXI es una extensión del movimiento romántico que inició la crítica al exceso de racionalismo ilustrado y que el posmodernismo y su fragmentación del logos había dado lugar a un momento posromántico. Esta trilogía de fechas: 1810 como símbolo del nacimiento de la ilustración política con la 3ª invasión Francesa; 1910, símbolo del cambio del Régimen en Portugal y 2010 como símbolo de las realidades del siglo XXI; son fechas de desarrollo del Portugal (y el mundo occidental) contemporáneo en un diálogo secularizador respecto al cristianismo, pero oportunidad de confrontación inteligente de encarnación de la fe. Un espacio temporal de inteligencia en la que la “consideración religiosa y cultural es necesaria”.

En este encuadramiento aparece un aspecto importante del libro en mi modo de ver: el tiempo histórico es oportunidad de pensamiento humano, de evangelización cristiana, de diálogo en el *logos* y en la fe. La historia del hombre es el espacio y el tiempo que nos ha dado Dios, es ahí donde el hombre desarrolla su humanidad, el espacio real donde el misterio de la encarnación trasciende sacramentalmente la limitación en la elevación divina. De esta forma “Cristandade e secularidade” (pp. 13-27) inaugura la condición propia del cristiano en cuanto hombre que vive en sociedad, como cristiano que vive en comunidad. Esto lleva a preguntarse sobre la relación entre los modelos de encuentro y/o desencuentro entre la Iglesia y el Mundo. El autor va repasando diversos momentos de esta relación. Desde la establecida en su primera expansión eclesial en medio del Imperio Romano cuya fecha 313 implica un cambio de la relación entre los asuntos de Dios y del César presentados en el texto evangélico y que cuestionan la autonomía eclesial con respecto al poder político; pasando por la creación medieval de la idea de cristiandad, especialmente por la hermenéutica temporal-histórica de la sociedad eclesial y política vertida en la obra cumbre *De civitate Dei* de San Agustín y las lecturas que de ella se derivarán, no siempre las propias del santo de Hipona, pero que irán constituyendo lo que conocemos como agustinismo político; y por la reacción desmesurada de una separación que va a ir de lo político (algo que es legítimo) a lo antropológico (algo que es al menos discutible), en el sentido de que la escisión entre la dimensión natural y sobrenatural en el hombre y la esfera de la cultura que lo constituye (sociedad, ética y política) provoca graves olvidos en el propio fundamento de la libertad humana. El autor señala con acierto como la apuesta de la fundamentación antropológica posibilita en el Concilio Vaticano II un intento de superación de

las posturas laicistas y confesionales propias de la dialéctica de la modernidad y cierta contemporaneidad.

De esta forma, el tercer ensayo, titulado “*Espírito e Espírito na história ocidental os despistes da esperança*” (pp. 29-45) supone una profundización en el sentido de la historia, en el desvelamiento del *logos* en el tiempo histórico y la encarnación del empeño salvífico de Dios. Es muy significativo el aparato crítico que acompaña el estudio, la referencia de Henri de Lubac en su estudio sobre la posteridad del pensamiento de Joaquín de Fiore que resume perfectamente la actualidad de todo proyecto humano inspirado en el misterio de la encarnación, una circunstancia que siempre crea la tensión entre el realismo y el profetismo. Es decir, la cuestión de la historia de la Iglesia es, a su vez, una pregunta de teología de la historia, la tensión entre las realidades concretas y el Espíritu que lo sustenta (sea el Espíritu Santo del Dios Trinitario, sea la manifestación del Espíritu hegeliano).

En sintonía a esta manifestación del Espíritu en la historia y sus modos de teleología religiosa, el siguiente ensayo “*Milenarismos*” (pp. 47-65), incide en el espíritu de la profecía en la historia, de esa iglesia militante que deseaba expresarse como Iglesia triunfante en la espera escatológica presente en san Pablo que se hace apocalíptica en los textos posteriores y que presentan para todos los cristianos las primicias de la Parusía. La atemporalidad del evento crístico, sin embargo, es remitido por los autores a una realidad temporal, una especie de utopía referencial, eso parece recordar el autor en su camino por los ejemplos de la historia desde Joaquín de Fiore, hasta Manuel Ribeiro pasando por el Padre António Vieira y su *História do futuro* una obra inolvidable, y de diversas lecturas. Quizás recordar la importancia de esta reflexión ya es un logro en este ensayo, pues ayuda a comprender también la referencia que el hombre precisa de las primicias divinas en su acontecer positivo: temporal-histórico y espacial-sociopolítico, un remedo de “renacimiento” en tiempos difíciles que queda evidenciado en la obra doscientos años mas tarde de Manuel Ribeiro. Una referencia que hoy queda revivido en el espíritu de los profetas de la Nueva Era.

El siguiente ensayo titulado: “*Fundamentalismo, Integrismo, Modernismo – à volta das palavras*” (pp. 67-74), es corto pero sustancioso, y apunta al interior del cristianismo. Los acontecimientos pasados en la primera década del siglo XXI tiende a demonizar, utilizando clichés y topos, a una determinada forma religiosa, sin darnos cuenta que estos son etiquetas a los que ningún grupo social o sensibilidad religiosa pueden ser objetos, es el caso de fundamentalismo e integrismo. El autor recuerda, desde el espíritu de Asís y la puesta al día de la enseñanza conciliar de Juan Pablo II, que estos tópicos tienen que ser constantemente revisados en la vivencia histórica del Evangelio por parte de los cristianos. Un antídoto seguro viene del sano equilibrio de la fe y razón como se recuerdan en las breves líneas de “*Fé, razão e conhecimento de Deus no Vaticano I e no Vaticano II*” (pp. 75-79). La superación de la dialéctica implica una apuesta por superar las naturales incorrecciones en la concretización de la creencia como recordaba *Gaudium et spes* (n. 19). Y es que “*é o próprio Deus que, revelando-se e atraindo o homem a si, faz duma propensão ou vislumbre um conhecimento certo e claro*” (p. 79).

El capítulo titulado “*Portugal – história ou profecia*” (pp. 81-85), que ocupa un lugar central en el conjunto de ensayos no solo ocupa la centralidad física sino argu-

mentativa. Efectivamente, el profesor de historia y el teólogo, es decir el profesor de Historia de la Iglesia en Portugal muestra aquí parte de su magisterio en un tema nada fácil, porque todo ensayo de comprensión de positivización espaciotemporal de la experiencia cristiana unida a una identidad de unidad nacional, social y política resulta realmente difícil y precisa de un análisis técnico y teológico. Son cinco páginas muy interesantes centrados en las consecuencias del 1910 y que resume en estas líneas: “Portugal reencontrado, Portugal transformado” (p. 85) y Fátima como símbolo de ese destino, de tradición, unificación y futuro. Un camino que conoce episodios dignos de recordatorio como “A missão em Lisboa na época contemporânea (breve apontamento)” (pp. 87-104) y especialmente lo que supone un reto en la actualidad, el centro de la nueva evangelización: “Evangelizar (n)a Cultura” (pp. 105-136), escrito en 1999, el autor ya avanzaba lo que el papa Benedicto XVI ha retomado respecto de la Nueva Evangelización en la exhortación apostólica *Verbum Domini* (30.9.2010) del Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia. Un impulso que se refrenda en primera instancia con el Motu proprio *Ubicumque et semper* (21 de septiembre de 2010) con el cual se instituye el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, dando primer cauce a la inquietud de los obispos y a la que le sigue la convocatoria de la Asamblea Sinodal sobre “La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana”, de los cuales se han aprobado los *Lineamenta* (2 de febrero de 2012). La Asamblea sinodal aborda una cuestión que ha sido señalada como prioritaria y que exige una nueva formulación realmente eficaz, pues la cuestión de la transmisión de la fe es un proceso que en los tiempos recientes ha experimentado no pocas dificultades, debidas a los grandes cambios de orden social, cultural y religioso. “Ya estamos en condiciones de comprender el funcionamiento dinámico correspondiente al concepto de «nueva evangelización»: a tal concepto se recurre para indicar el esfuerzo de renovación que la Iglesia está llamada a hacer para estar a la altura de los desafíos que el contexto socio-cultural actual pone a la fe cristiana, a su anuncio y a su testimonio, en correspondencia con los fuertes cambios en acto. A estos desafíos la Iglesia responde no resignándose, no cerrándose en sí misma, sino promoviendo una obra de revitalización de su propio cuerpo, habiendo puesto en el centro la figura de Jesucristo, el encuentro con Él, que da el Espíritu Santo y las energías para un anuncio y una proclamación del Evangelio a través de nuevos caminos, capaces de hablar a las culturas contemporáneas” (*Lineamenta*, n.5). En este espíritu puede ser puesto toda la presente obra y en especial este ensayo sobre la cultura y los desafíos en la “atmósfera pós-moderna” (p. 117ss.), que conlleva una fragmentación del yo y la fragilidad de la cultura humana que se refleja en la “nova religiosidade”, que nos lleva, anticipaba entonces el autor en un “Evangelizar de novo” (p. 126ss.).

Termina el ensayo con dos referencias a los papas de esta tercera fecha del título 2010. Porque Juan Pablo II está presente en el cambio de Milenio, supo presentar el amor de Cristo al siglo XXI (en el amor de María), y Benedicto XVI sabe explicar a Cristo en el Siglo XXI, en la fidelidad del amor de Cristo. De ahí que “João Paulo II – um Papa na última fronteira” (pp. 137-143) explica lo que en la primera página sintetiza muy bien el autor: “só à luz de Cristo o homem se entende e o mundo se humaniza”. De ahí también que nuestro autor se detenga en “Dereitos do homem – comentários de Bento XVI”, (pp. 145-158) como ocasión en los 60 años de la Declaración Universal

de los Derechos del Hombre de mostrar la inteligencia de la fe y la profundidad de sus principios como base irrenunciable para la construcción antropológica de una convivencia humana”. Un pequeño (pero) a este ensayo, y es que no se reflejan –y por aquel entonces (el trabajo se publicó en 2008), ya habían tenido lugar– las celebres disputas entre el entonces cardenal J. Ratzinger y el filósofo J. Habermas sobre “los fundamentos morales del Estado liberal” tenidas en enero de 2004, donde J. Ratzinger discute sobre las bases premorales del estado político, profundizando en algunas reflexiones ya planteadas anteriormente (1999) sobre la crisis del derecho, y en la que defendía que los dos riesgos actuales del derecho son el fin de la metafísica y la disolución del derecho por presión de la utopía.

Termina la obra con un ensayo que sirve a modo de epílogo y conclusión, pues recupera el sentido de la Historia de la Iglesia en el equilibrio de los acontecimientos vividos y los acontecimientos entendidos, en el difícil balance que siempre existe y más aún en teología, entre la historia de la Iglesia y una hermenéutica desde la teología de la historia: el acontecimiento que es la base de nuestra fe “Cristo – memória criativa” (pp. 159-169). El autor recuerda con personajes y hechos que el *mysterium fidei* se recrea en la creatividad cristiana, en la recreación del mandato de Dios, en la sacramentalidad. Con esta frase que el autor cita de *Ecclesia de Eucharistia* (n. 18) en la página 168 termino esta presentación, porque creo resume toda la conjunción del entendimiento del significado de los acontecimientos históricos en la vida del cristiano en la Iglesia: “Quem se alimenta de Cristo na Eucaristia não precisa de esperar o Além para receber a vida eterna: já possui na terra, como primícias da plenitude futura, que envolverá o homem na sua totalidade” (p. 168).

En fin, nos encontramos ante un conjunto de ensayos que se leen bien, estructurados en torno a unos acontecimientos precisos en la historia de la Iglesia portuguesa en el contexto del tiempo occidental que responden a esta vocación de diálogo entre lo nacional y lo europeo, entre lo histórico y lo teológico entre lo intelectual y la recreación evangelizadora y pastoral.

Manuel Lázaro Pulido

Francisco LÓPEZ BERMÚDEZ, *Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores de cambio global*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas – Universidad de Murcia (Cuadernos de Teología Fundamental, n. 8), 2011, 21 x 13,5, 94 pp. ISBN: 978-84-86042-93-6

La crisis actual que se visualiza especialmente en el terreno financiero y que tiene efectos devastadores en el modelo del sistema del bienestar y en la vida cotidiana, a través del aumento descontrolado del desempleo, parece haber eclipsado el tema de la ecología y de la utilización humanamente responsable del entorno en el que vive; de modo que esta ocultación, especialmente mediática, ha escindido en el inconsciente colectivo, especialmente de Occidente, las esferas económicas, sociales y ecológicas. El escrito de Francisco López Bermúdez (catedrático de Geografía Física de la Facultad de Letras de la Universidad de Murcia) tiene el acierto de la oportunidad (al que se le suma el editor de los Cuadernos de Teología Fundamental) y la vinculación que se va

desgranando entre el fenómeno de Cambio Global (cap. 2) en sus diversas evidencias físicas (cambio climático, biodiversidad, desertificación, caps. 3-5) y la vinculación que existe entre estos fenómenos entre sí (cap. 6) y con la geografía humana, es decir, la desertización humana que supone una biodiversidad asimétrica (cap. 7: La pobreza en el mundo: Unos más pobres que Lázaro y otros más ricos que Epulón). La exposición claramente y objetivamente referenciada de la geografía física choca frontalmente con la acrítica solución del cap. 8, y la confianza empírica de las palabras sin la más mínima hermenéutica humana donde las bondades de los Objetivos de Desarrollo del Milenio aparecen desvinculados de ideología. Seguro que el autor confía en su bondad suma, iluminada por el *Cántico de la Creación* con la que se abre el escrito, en las buenas intenciones, pero ¿es mediante es realmente esta loa la que desarrolla la letra pequeña de los susodichos Objetivos?

Consejo de Redacción

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES, *Moral humana y misterio pascual. La esperanza del Hijo*, (Colección Teológica 126), Eunsa, Barañáin (Navarra), 2011, 243 pp. ISBN: 978-84-313-2809-2

El libro que presentamos no es, como el propio autor confiesa, un tratado de moral, sino un estudio, un ensayo, de profundización y enraizamiento de la Moral Fundamental, asentado en el eje primordial sobre el que pivota toda reflexión teológica cristiana, y que nace de la experiencia con el Misterio Divino: la centralidad de Jesús como acontecimiento cardinal de la vida del hombre, de su pensar y de su actuar, fundamento sólido y central que no se cifra en racionalidad, ni moralidad, pero que en cuanto vida humana es razón y es moral. De ahí que, creo que con acierto, el autor intenta fundar la teología moral en ese centro existencia, vital, hermenéutico, teológico, que es el misterio pascual de Jesús de Nazaret como fuente de la que mana toda la vida cristiana, acercando a las bases mismas de la acción humana el principio de toda praxis: el don que es dado al hombre en Jesucristo. El autor funda así, en el convencimiento cristiano y teológico de que la vida humana queda plenificada en Jesús de Nazaret, que la moral cristiana es plenitud de la moral humana y que eso se refrenda en el acontecimiento capital y basilar del misterio pascual de Cristo. De esta forma, como el autor señala en la *Introducción* (pp. 15-28), quedan dados los fundamentos teológicos y antropológicos en la gracia divina como don que es y como responsabilidad de la imagen de Dios que somos como creados en Cristo: “Si la moral humana depende radicalmente del único plan divino para cada persona y la humanidad, la exposición de la Teología moral, según los textos conciliares, debe mostrar cómo el actuar de los creyentes es una respuesta, en la caridad fecunda para ellos y para el mundo, a la llamada originaria de Cristo” (p. 21). El hombre se ve impelido en la gratuidad y desde la gratuidad a colaborar con su actuar con el actuar divino en aras de su propia y plena realización humana. El esquema teológico –de una sólida y acertadísima expresión cristológica y orientado desde la gratuidad del amor divino– es leído en la obra, creo, que desde un esquema doctrinal que no le permite explotar en sus más amplios y refrescantes aspectos la frescura que el mensaje pascual le revela en la fundamentación de la caridad como don primigenio

y como ortopraxis. De modo que parece finalmente la seguridad salvífica anclada en la universalidad de los universales morales; algo lógico, por otra parte, en un momento de total relativismo, en *el ahora* de la seguridad salvífica que viene y nace en la esperanza del amor, pues precisamente el entendimiento del Misterio pascual no se impone al propio Misterio pascual, que es locura para el entendimiento, pero sentido para la vida fundada en el Amor.

Pero no nos lleve esta diferencia en los acentos y matices minúsculos, a minimizar un ápice la apuesta acertada del autor que, como hemos dicho, ha tenido el acierto de atacar el núcleo fundamental de la relación del hombre con Dios en la generosidad del amor infinito de Dios con el hombre que es Cristo y, especialmente, el acontecimiento de su misterio pascual. Dese aquí cobran sentido todas las explicaciones vertidas en un tratado de Teología moral fundamental que ha querido mostrar lo “fundamental” de la moral (es ahí que en ese gran acierto creemos que otro esquema teológico especulativo podría haber sido, quizás más arriesgado, pero también más “fundamental”).

El desarrollo de la exposición de la tesis se realiza en dos partes. Una primera aborda *La moral en la Trinidad. El ser-actuar del unigénito-primogénito* (pp. 29-116), abordando en tres capítulos el núcleo del acontecimiento pascual: *Cap. I: La revelación de la moral de Cristo* (pp. 31-45), *Cap. II. Moral y misterio pascual* (pp. 47-74) y *Cap. III. Moral post-pascual* (pp. 75-116) respectivamente. La Segunda parte, titulada *La moral en el hombre. El actuar de los hijos* (pp. 117-218), aborda en cuatro capítulos (*Cap. IV. Una moral teologal*, pp. 119-139; *Cap. V. La vida moral como esperanza en acto*, pp. 141-174; *Cap. VI. La luz del Hijo y el amor del Espíritu*, pp. 176-196; *Cap. VII. Esperanza y absolutos morales*, pp. 198-218), la actuación moral desde la proyección del misterio de amor de Cristo como lugar donde fundamentar la esperanza, de modo que “la moral se revela así como *condición de posibilidad de la esperanza*, pues solo se puede tener esperanza si se actúa bien aquí y ahora, dejando el futuro en las manos de Dios” (p. 218). Esperanza que como señala el autor en el *Epílogo* (pp. 219-226) nace de Cristo: “La moral humana se revela definitivamente en el misterio pascual con la esperanza del Hijo”.

Felicítamos al autor por fundamentar la moral en sus raíces sólidas (misterio pascual de Cristo) y mostrarnos las hojas vivas y verdes de la caridad en la vida temporal y contingente del hombre: la esperanza.

Consejo de Redacción

PRESENTACIÓN DE AUTORES

FRANCISCO BERTELLONI (Buenos Aires – Argentina, 1947). Profesor Catedrático de Filosofía Medieval en la Universidad de Buenos Aires. Dirección: Facultad de Filosofía y Letras – Puán 480- 1406 Buenos Aires – Argentina. email: fbertelloni@sinectis.com.ar

JOSÉ PABLO BLANCO CARRASCO (Valencia de Alcántara, Cáceres – España, 1968). Profesor Titular del Área de Historia Moderna, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura Dirección: Avda. de la Universidad s/n. E-10071 Cáceres. Télef.: 927 257 000 - ext. 57794. E-mail: blanco@unex.es

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Oliveira de Azeméis – Portugal, 1958). Professor Catedrático de Filosofia Medieval da Universidade de Coimbra. Dirección: Largo da Porta Férrea. P-3004-530 Coimbra. Tel.: +351 239 859 930; Fax: +351 239 836 733. E-mail: mscarvalho@fl.uc.pt

GENARA CASTILLO (Piura – Perú, 1961). Doctora en Filosofía. Profesora Ordinaria Principal en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Piura. Dirección: Facultad de Humanidades de la Universidad de Piura, Apartado Postal 363, Piura, Perú. E-mail: genara.castillo@udep.pe

LAURA CORSO DE ESTRADA (Buenos Aires – Argentina, 1956). Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) en Filosofía Medieval. Dirección: Facultad de Filosofía y Letras –Puán 480– 1406 Buenos Aires, Argentina. E-mail: lauracorso@conicet.gov.ar; lauraestrada@fibertel.com.ar

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

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO (Murcia – España, 1963). Profesor Agregado de Filosofía del hombre, y Decano de la Facultad eclesiástica de Filosofía. Universidad de Navarra. Dirección: Universidad de Navarra. E-31008 Pamplona. Tfno: +34 948 425 600; Fax: +34 948 425 633. E-mail: jagarcia@unav.es

FÉLIX GONZÁLEZ ROMERO (Madrid – España, 1973). Profesor de la Universidad de Mayores de la Universidad P. Comillas de Madrid-ICADE. Investigador en la misma Universidad. Profesor IES Alonso de Ercilla (Ocaña – Toledo). Dirección: Minerva, 61- 4º C- 28032 Madrid. Télef.: 678 400 654. E-mail: fegonro@gmail.com

- DAVID JIMÉNEZ CASTAÑO (Port de Pollença – España, 1980). Profesor del Dpto. de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca. Dirección: Despacho 522, Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S. Campus Miguel de Unamuno. Paseo Tomás y Valiente s/n. E-37007 Salamanca. Teléf.: 667 46 76 00. E-mail: djimenez@usal.es
- RAQUEL LÁZARO CANTERO (Madrid – España, 1971). Prof. Titular del Depto. de Filosofía. Dirección: Despacho nº 2331. Edificio de Bibliotecas Universidad de Navarra, E-31080 Pamplona (Navarra). Teléf.: 948 425 600, ext. 2904. E-mail: rlazaro@unav.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
- FRANCISCO LEÓN FLORIDO (Casariche, Sevilla – España, 1955). Profesor titular, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Dpto. Historia de la Filosofía. Ciudad Universitaria s/n, 28040 Madrid. Tfno: 913945985. E-mail: fleon@filos.ucm.es
- ANA ALEXANDRA MACEDO LIMA (Porto – Portugal, 1976). Mestre em Estudos Locais e Regionais (Departamento de História e de Estudos Políticos e Internacionais) e doutoranda em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Colaboradora e investigadora doutoranda do Gabinete de Filosofia Medieval (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto).
- MARÍA MARTÍN GÓMEZ (Vigo – España, 1984). Profesora Asociada en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca. Dirección: Facultad de Filosofía, Edificio FES, Despacho 522. Paseo Tomás y Valiente s/n. Campus Miguel de Unamuno, 37007, Salamanca. Email: mariamargo@usal.es
- MIGUEL A. MARTÍN SÁNCHEZ, (Salamanca – España, 1978). Doctor en Pedagogía por la Universidad de Salamanca. Profesor del Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad de Extremadura, área Teoría e Historia de la Educación. Dirección: Facultad de Formación del Profesorado. Profesor invitado en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe”. Dirección: Campus universitario. Avenida Universidad s/n. E-10071, Cáceres. Teléf.: 927257050. E-mail: miguelmartin@unex.es
- ISABEL MATA LÓPEZ (Bilbao – España, 1973). Profesora del Dpto de Lengua Española, (Área de Estudios Hebreos y Arameos) de la Universidad de Salamanca. Facultad de Filología. Plaza de Anaya, s/n. 37001 Salamanca. Teléf. 686 475 574. E-mail: morah@usal.es
- PEDRO MANTAS ESPAÑA (Córdoba – España, 1960). Profesor Contratado Doctor. Departamento de “Ciencias Sociales y Humanidades” de la Universidad de Córdoba. Dirección: Facultad de Filosofía y Letras, Plaza del Cardenal Salazar s/n, 14071 Córdoba. Teléf. 957218775. E-mail: fs1maesp@uco.es
- JOSÉ MARÍA MORA MONTES (Granada, 1941). Jubilado, ha ejercido de Psiquiatra en el Centro de Salud Mental de Cáceres y como Neurólogo en el hospital Nuestra Señora de la Montaña, de Cáceres. Actualmente es miembro de la Delegación Diocesana de la 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: jomoramom@yahoo.es
- FERNANDO MORENO CUADRO (Córdoba – España, 1954). Catedrático de Historia del Arte. Director del Departamento de Historia del Arte Arqueología y Música de la Universidad de Córdoba.

- Dirección: Facultad de Filosofía y Letras, Plaza del Cardenal Salazar s/n, 14071 Córdoba.
Teléf. 957212207. E-mail: it1mocuf@uco.es.
- 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
- GEORGINA RABASSÓ (Barcelona – España, 1983). Investigadora predoctoral FI (Generalitat de Catalunya) en el Dpto. de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Investigadora del Seminario “Filosofía i Gènere”, del Grupo de Investigación Consolidado Creación y Pensamiento de las Mujeres, del Instituto de Investigación en Culturas Medievales (IRCV) y de la SIEPM. Dirección: C/ Montalegre, 6. 08001 Barcelona. Teléf.: 626868362. E-mail: georginarabasso@gmail.com
- RAFAEL RAMIS BARCELÓ (Mallorca, 1983). Licenciado en Derecho, Filosofía, Teoría de la Literatura, Ciencias Políticas y Sociología y Doctor en Derecho por la Universitat Pompeu Fabra, con una tesis sobre el pensamiento jurídico de Alasdair MacIntyre. Ha sido investigador de las Universidades de Barcelona y Pompeu Fabra y coordinador académico del CMU Penyafort-Montserrat de la Universitat de Barcelona (2005-2010). Actualmente es profesor ayudante en la Facultad de Derecho de la Universitat de les Illes Balears. Sus campos de investigación son el lulismo, la historia del pensamiento jurídico, de las ideas y de las instituciones.
- JESÚS CARLOS RODRÍGUEZ ARROYO (– España, 19). Licenciado en CC. Empresariales y doctorando en Relaciones Internacionales. Pertenecer al Centro de Estudios de Sierra de Gata: Dirección: C/ Andrés Borrego nº 19, 3º D, 28004 Madrid. Teléf. 650547912. E-mail: chuchi_arroyo@hotmail.com
- LUIS RODRÍGUEZ CAMARERO (Vigo – España, 1946). Profesor del Dpto. de Filosofía e Antropología Social de la Universidad de Santiago de Compostela: Dirección: Despacho 204, Facultad de Filosofía, Praza de Mazarelos s/n. 15702 Santiago de Compostela. Teléf. 981563100, ext. 12523. E-mail: luis.rodriguez@usc.es
- PAULA OLIVEIRA E SILVA (Luanda – Angola, 1963). Investigadora. Instituto de de Filosofia da Universidade do Porto. Faculdade de Letras, Universidade do Porto. Via Panorâmica, s/n 4150-564 Porto. Teléf. (00351) 910 860 050. E-mail: pvsilva@letras.up.pt
- IGNACIO VERDÚ BERGANZA (Madrid – España, 1964). Profesor. Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Universidad de Mayores de la Universidad Pontificia de Madrid, Universidad Tomás Moro (U.T.M.), Centro Internacional Teresiano Sanjuanista (CITeS) y Escuela Superior de Estudios Franciscanos (ESEF). Dirección: Calle Mozart 34, 6ºB, 28008, Madrid. Teléf. 91 548 52 83. E-mail: vonverdu@yahoo.es
- Mª IDOYA ZORROZA (Pamplona – España, 1970). Doctora en Filosofía. Colaborador de investigación y Profesora Asociada. Departamento de Filosofía Universidad de Navarra. Dirección: Edificio de Bibliotecas Universidad de Navarra, E-31080 Pamplona (Navarra). Teléf.: 948425600 - ext. 802932. E-mail: izorroza@unav.es

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 antropoloxía social y loxica 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 Ramón 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.
- Δοίμων. *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 eclesísticas*. 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 Agustiniana*. 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*. Facultade 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 fecultura...), 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

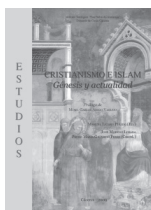


2. MANUEL LÁZARO PULIDO Y R. DE LA T. PIÑERO MARIÑO (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, 2008 332 pp.; 17 x 24 cm.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-923489-3-0

CAURIENSIA, Vol. VII, 2012 – 523-526, 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 €

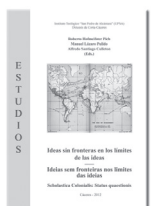
ISBN: 978-84-936987- 3-7



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



7. ROBERTO HOFMEISTER PICH – MANUEL LÁZARO PULIDO – ALFREDO SANTIAGO CULLETON (Eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias*. Scholastica Colonialis: Status quaestionis, 2012, 17 x 24 cm; 336 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-5-1

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 €

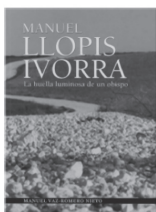
ISBN: 978-84-923489-6-1



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).

