

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

REFORMA Y HUMANISMO:
REFLEXIONES SOBRE LA MODERNIDAD
Y PENSAMIENTO CATÓLICOS

Vol. 88 especial - 2025

ISSN 0210-1629



Archivo Teológico Granadino

Revista de Historia de la teología moderna
Journal of the History of Modern Theology

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO es una revista científica anual de acceso abierto, con evaluación por pares, publicada por la Facultad de Teología de Granada de la Universidad Loyola Andalucía. La revista publica estudios en Teología y áreas afines (Filosofía, Historia, Historia del arte, Antropología, etc.), especialmente sobre el periodo postridentino hasta el año 1900; si bien también tienen cabida investigaciones que aborden autores y temáticas contemporáneas.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO is an annual open access peer-reviewed scientific journal published by the Faculty of Theology of Granada of the Universidad Loyola Andalucía. The journal publishes studies in Theology and related areas (Philosophy, History, Art History, Anthropology, etc.), especially on the post-Tridentine period up to the year 1900, but also includes research on contemporary authors and topics.

Director/Editor: Diego M. Molina Molina S.J. (dmmolina@uloyola.es)

Adjunta a la dirección · Assistant director: Ingrid Gijón Ibáñez (igijon@uloyola.es)

Consejo de dirección · directrs board: Ianire Angulo Ordorika E.S.S.E, Manuel Porcel Moreno, Juan Antonio Senent de Frutos, Gonzalo Villagrán Medina S.I., Zaida Espigares Zárate y Enrique Gómez García. Profesores de la Universidad Loyola Andalucía.

Consejo editorial · editorial board: José Serafín Béjar Bacas Universidad Loyola - Edith González Bernal Pontificia Universidad Javeriana - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz Universidad de Granada - Esther Galera Mendoza Universidad de Granada - Gabino Uríbarri Bilbao S.I. Universidad Pontificia Comillas.

Consejo científico · scientific board: Manuel Arroba Conde c.m.f Pontificia Università Lateranense. Roma – Giannina Burlando. Universidad Católica. Santiago (Chile) – Jean-Paul Coujou. Institut Catholique (ict). Tolosa (Francia) – Philip Endean s.i. Centre Sèvres – Facultés jésuites. París – Pierre-Antoine Fabre. École des Hautes Études en Sciences Sociales (éhéss). París – Inmaculada Fernández Arrillaga. Universidad de Alicante – Marta García Alonso. uned. Madrid – Rogelio García Mateo s.i. Pontificia Università Gregoriana. Roma – Christa Godínez. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México – Bernhard Knorn. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Robert A. Maryks. Institute for advanced jesuit studies. Boston College – Javier Melloni Ribas s.i. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona. Centre internacional d'espiritualitat. Manresa (Cataluña) – Antonio Miguel Navas Gutiérrez s.i. Facultad de Teología. Granada – Ángel Poncela González. Universidad de Salamanca – Francisco José Ruiz Pérez s.i. Universidad de Deusto. Bilbao – Josep Ignasi Saranyana Closa. Universidad de Navarra. Barcelona – Stephen R. Schloesser s.i. Loyola University (Iuc). Chicago – Jacob Schmutz. Université Sorbonne. París-iv – Juan A. Senent de Frutos. Universidad Loyola Andalucía. Sevilla – Niccolo Steiner. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Gonzalo Zarazaga S.I. Universidad Católica. Córdoba (Argentina).

Traducciones al / del inglés: Antonio Maldonado Correa s.i.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO está indexada en ATLA, SCOPUS, DOAJ, ERIHPLUS, REDIB, DIALNET, LATINDEX 2.0, SELLO DE CALIDAD FECYT 2024

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores

Recepción de originales a través de <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>

Intercambios de ATG con otras publicaciones: atg@uloyola.es

Los contenidos publicados en ATG son accesibles desde 1977 a 2025 en <https://revistas.uloyola.es/ATG/>

Y desde 1938 a 2025 en <https://dialnet.unirioja.es/>

ISSN 0210-1629 : ISSN digital 2695-4397

Suscripción anual (todos los países): 26,58€ (todos los impuestos incluidos)

Con las debidas licencias

Depósito legal: Gr. 184/1969

Imprime: Gráficas Cañete (Baena. Córdoba)

Dirección, administración y redacción: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 GRANADA atg@uloyola.com

A R C H I V O
T E O L Ó G I C O
G R A N A D I N O

REVISTA DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MODERNA

REFORMA Y HUMANISMO:
REFLEXIONES SOBRE LA
MODERNIDAD Y PENSAMIENTO
CATÓLICOS

ADOLFO HAMER FLORES
PABLO PÉREZ ESPIGARES
ÁNGEL VIÑAS VERA (COORDS.)

ATG 88 especial (2025)

Universidad Loyola Andalucía

ISSN 0210 1629

Facultad de Teología

ÍNDICE GENERAL

Editorial	5
Estudios	
Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ <i>Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1548) teólogo y humanista del siglo XVI</i>	9
Inmaculada DELGADO JARA y Victoriano PASTOR JULIÁN <i>Erasmus, Vitoria y la Facultad de Teología de París: Humanismo y Escolástica</i>	51
Leopoldo José PRIETO LÓPEZ <i>Sobre Segunda Escolástica, Modernidad y Compañía de Jesús</i>	93
Adolfo HAMER FLORES <i>Entre el descontento y el rechazo: las actuaciones del primer capellán mayor de las Nuevas Poblaciones de Andalucía contra la política religiosa de Pablo de Olavide</i>	115
Ángel RUIZ PÉREZ <i>La influencia de Platón en la Segunda Parte de la Monarquía Mística de fray Lorenzo de Zamora</i>	133
Jesús María NIETO IBÁÑEZ y Manuel Andrés SEOANE RODRÍGUEZ <i>La defensa de las humanas letras en la exégesis bíblica</i>	153
Pablo FONT OPORTO <i>Dimensión democrática del poder político en Francisco Suárez</i>	177
Johnny Antonio DÁVILA <i>La comunidad y el bien supremo en Kant</i>	211
Ángel VIÑAS VERA <i>Prolegómenos a la comunión. A vueltas con Kierkegaard</i>	243
Inéditos	
María del Pilar PENA BÚA <i>Enseñar y elaborar hoy una Teología católica. Breve reflexión desde la Teología Fundamental</i>	265



Retrato de: Pilar Pena Búa por Soledad Pite Sanjurjo.
Realizado para: *Revista Encrucillada*, nº 234 (setembro-outubro 2023) (Páx. 95), ilustrando o artigo de Benito MÉNDEZ: “María Pilar Pena Búa. In memorian”.

Editorial

Este número 88 especial de *Archivo Teológico Granadino* nace con la aspiración y el deseo profundo de reconocer la figura de María del Pilar Pena Búa (q.e.p.d.), compañera y amiga cuya inesperada partida hace ahora dos años nos dejó huérfanos no solo de su presencia humana, generosa y leal, sino también de una voz singularmente lúcida en el panorama de la Teología y la Filosofía. Su vida, marcada por una integridad moral sin fisuras y una dedicación intelectual rigurosa, representa un ejemplo difícil de igualar: el de quien pensó con hondura, enseñó con pasión y vivió con coherencia. Este volumen quiere ser, por tanto, más que un tributo; aspira a prolongar el diálogo que Pilar supo mantener con la tradición y con los desafíos de su tiempo, y a custodiar el impulso de búsqueda que animó su labor académica y vital.

Bajo el título *Reforma y Humanismo: reflexiones sobre la modernidad y pensamiento católicos*, hemos tratado de recoger algunas de las cuestiones fundamentales que ocuparon su trayectoria investigadora. Los diez trabajos incluidos en la sección de Estudios, surgidos de la pluma de amigos y compañeros, se distribuyen temáticamente en cuatro bloques. En primer lugar, uno que reúne contribuciones que analizan las raíces del humanismo cristiano desde una perspectiva histórica y teológica, centradas en figuras clave del Renacimiento. Miguel Anxo Pena González ofrece un perfil integral de Pedro Sánchez Ciruelo, destacando su triple vertiente teológico-moral, litúrgico-pastoral y filológico-bíblica, y subrayando su sintonía con el humanismo cristiano español del siglo XVI, alejado de lecturas exclusivamente escolásticas. Por su parte, Inmaculada Delgado Jara y Victoriano Pastor Julián analizan las trayectorias convergentes y enfrentadas de Erasmo de Róterdam y Francisco de Vitoria, a partir de su paso por la Facultad de Teología de París, mostrando el cruce entre biblicismo humanista y ortodoxia escolástica en un momento clave del pensamiento teológico europeo. Leopoldo José Prieto López, por su parte, reflexiona sobre la Segunda Escolástica, cuestionando su supuesto carácter simplemente “tardío” y argumentando en cambio su intrínseca modernidad, fruto de influencias escotistas y ockhamistas, así como de la

decisiva intervención de la Compañía de Jesús en las ciencias prácticas. Estos tres artículos permiten trazar un panorama plural del humanismo católico en su interacción con la escolástica, reivindicando su capacidad de renovación teológica, educativa y política frente a los desafíos de su época.

Un segundo bloque nos aproxima a cuestiones vinculadas con el reformismo religioso, los conflictos y las dinámicas de respuesta en contextos católicos diversos. El trabajo de Adolfo Hamer ofrece un estudio de caso revelador: el progresivo abandono del programa de religiosidad ilustrada impulsado por Pablo de Olavide en las Nuevas Poblaciones carolinas, y el retorno a formas de piedad tradicional impulsado por el capellán mayor de La Carlota, lo que permite entender el conflicto entre reformas ilustradas y persistencias populares en la religiosidad del siglo XVIII. Ángel Ruiz Pérez, a su vez, centra su atención en la Segunda Parte de la *Monarquía Mística* de fray Lorenzo de Zamora, subrayando la presencia del pensamiento platónico como clave interpretativa del proyecto espiritual del autor, y mostrando un humanismo cristiano que dialoga con la tradición filosófica antigua desde un horizonte reformista. Por otro lado, Jesús María Nieto Ibáñez y Manuel Andrés Seoane Rodríguez reivindican el papel pionero de Elio Antonio de Nebrija en la renovación exegética de la Sagrada Escritura mediante herramientas filológicas, alineándose con la tradición erasmiana, aunque sin dejar de enfrentar la resistencia del aparato teológico oficial. Unos estudios que muestran cómo distintas corrientes reformistas internas al catolicismo, desde el siglo XVI hasta el XVIII, reconfiguraron las prácticas religiosas y la interpretación bíblica en tensión con autoridades establecidas, dando cuenta de un proceso complejo de negociación entre tradición y modernidad.

La recepción y reinterpretación del pensamiento escolástico en su dimensión política, desde la teología moral hasta la filosofía del derecho, compendia las dos investigaciones incluidas en el tercer bloque. Pablo Font Oporto examina la teoría del poder en Francisco Suárez S.J., con especial atención a su dimensión democrática, mostrando cómo su pensamiento anticipa concepciones modernas de soberanía popular, autonomía comunitaria y articulación entre lo ético y lo político. Johnny Antonio Dávila, por su parte, aborda la noción de comunidad en Kant desde una perspectiva teológico-secular, destacando cómo el bien supremo opera como principio unificador entre la comunidad ética y la política, en línea con una modernidad que no excluye una raíz religiosa profunda. Aunque separados por cronología y contexto, ambos trabajos revelan una preocupación común por las estructuras normativas que sustentan la convivencia humana, estableciendo puentes entre escolástica tardía y pensamiento ilustrado. Permiten, por tanto, entender cómo categorías tradicionales como el bien común, la autoridad o la comunidad fueron reinterpretadas

EDITORIAL

en clave moderna por autores formados en la matriz católica o influenciados por ella.

Finalmente, el cuarto y último bloque reúne una última reflexión que, desde coordenadas contemporáneas, aborda el legado del pensamiento católico y su diálogo con corrientes filosóficas modernas. En este, Ángel Viñas Vera se adentra en la obra de Søren Kierkegaard para analizar la noción de comunión como problema tanto teológico como filosófico, mostrando cómo la categoría del individuo resulta clave para pensar nuevas formas de vinculación en sociedades fragmentadas. Una contribución que proyecta hacia el presente las tensiones y posibilidades del pensamiento cristiano, incorporando claves fenomenológicas y existenciales que permiten una relectura crítica de conceptos como comunidad en un mundo posmoderno.

Este número se enriquece, además, a nuestro juicio, con la edición póstuma de un texto inédito de Pilar Pena, “Enseñar y elaborar hoy una Teología católica. Breve reflexión desde la Teología Fundamental”, el cual constituye un testimonio intelectual y vital de notable relevancia. Aunque se trata de un escrito preparatorio, no exento de fragmentariedad, ofrece una lúcida y comprometida reflexión sobre los desafíos que enfrenta hoy la Teología católica en un contexto profundamente secularizado. Pena Búa plantea con agudeza la necesidad de repensar tanto los modos de enseñanza como la elaboración misma del discurso teológico en una cultura que ha desplazado lo religioso hacia los márgenes de la experiencia y la racionalidad contemporáneas. Lejos de adoptar un tono meramente defensivo, el texto propone una comprensión renovada del papel de la Teología Fundamental como mediadora crítica entre la fe cristiana y el horizonte cultural actual, contribuyendo así al diálogo entre la tradición y los nuevos lenguajes de sentido. Esta contribución, aunque inconclusa, constituye un legado significativo que mantiene viva una de las preguntas más urgentes para la teología de nuestro tiempo.

Adolfo HAMER
Pablo PÉREZ ESPIGARES
Ángel VIÑAS VERA
Coordinadores

Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1548) teólogo y humanista del siglo XVI¹

MIGUEL ANXO PENA GONZÁLEZ*

Fecha de recepción: octubre 2024.

Fecha de aceptación: enero 2025.

Sumario:

El presente estudio se acerca a la figura del polígrafo Pedro Sánchez Ciruelo, poniendo de relieve su aportación teológica en la primera mitad del siglo XVI que, frente a lo afirmado tradicionalmente, tiene un claro tono humanista. El ensayo hace un recorrido por las distintas etapas de su vida, así como por los escritos fundamentales que la acompañan. En un segundo momento se acerca a la idea de humanismo, desde una comprensión cristiana, particularmente en la península ibérica. Por último, se adentra en su aportación como teólogo, desde las lecciones impartidas en la Universidad Complutense cisneriana, en la cátedra de santo Tomás, pasando por predicación en la iglesia Magistral de aquella ciudad, para adentrarse después en las diversas aportaciones en lo que serían sus tres preocupaciones principales: las teológico-morales, las litúrgico-pastorales y las filológico-bíblicas. En estos tres campos Ciruelo aparece como un hombre de una profunda sensibilidad hu-

Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1548) Theologian and Humanist of the 16th Century

Abstract:

The present study approaches the figure of the polygraphist Pedro Sánchez Ciruelo, highlighting his theological contribution in the first half of the 16th Century, which, contrary to what is traditionally stated, has a clear humanist tone. The essay explores the different moments of his life, and the fundamental writings that accompany it. In a second moment he approaches the idea of Humanism, from a Christian understanding, particularly in the Iberian Peninsula. Finally, delves into his contribution as a theologian, from the lessons given at the Cisnerian Complutense University, in the chair of Saint Thomas, passing through preaching in the Magistral Church of that city, to then delve into the various contributions in what would be its three main concerns: the Theological-Moral, the Liturgical-Pastoral and the Philological-Biblical. In these three fields, Ciruelo appears as a man of profound humanistic sensitivity, not distant from other great theologians of the time.

¹ El presente trabajo ha sido realizado en el marco de los Proyectos de I+D+i, del Ministerio de Ciencia e Innovación, titulados: El humanismo en sus textos y contextos: identidad, tradición y recepción, con el código PID2020-114133GB-I00 y HUMIBER. Humanismos ibéricos. Circulación de textos, géneros y discursos de poder en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII), con el Código PID2020-116532GB-I00.

* Profesor Catedrático Universidad Pontificia de Salamanca. mapenago@upsa.es. <https://orcid.org/0000-0002-6760-9596>.

manística, no distante de otros grandes teólogos de la época.

Palabras clave:

Filología bíblica, Humanismo cristiano, Pedro Sánchez Ciruelo, Predicación, Teología siglo XVI, Tomismo.

Keywords:

16th Century Theology, Biblical Philology, Christian Humanism, Pedro Sánchez Ciruelo, Preaching, Thomismus.

1. Introducción

Ciruelo es uno de los autores hispanos en los que resuena todo el saber religioso y profano de su tiempo o, como dirá Vicente Muñoz un “reformador moderado”,² un hombre con saber enciclopédico y de mente independiente y ecléctica.³ A la base de su sensibilidad científico-matemática encontramos una honda preocupación por la Teología y la Filosofía, que concuerda perfectamente con el proyecto cisneriano, donde las Lenguas y la Retórica, conjuntamente con las Artes, han de ser las claves que configuren la estructura mental. Por ello, frente a los que han estudiado de manera exclusiva su preocupación por las matemáticas y astronomía, es preciso afirmar que estamos ante un teólogo, tal y como él mismo pone de manifiesto en los prólogos y cartas-proemio de sus diversas obras.⁴ Así lo entendía Rezabal, cuando afirmaba que fue “teólogo, filósofo y matemático excelente”.⁵ En esta misma línea, Navarro Brotons afirma que “trataba de proporcionar la base que él consideraba indispensable para los estudios filosóficos y teológicos”.⁶

Se trata de un autor de saber poligráfico, profundamente libre e independiente, cuyas preocupaciones teológicas y filosóficas darán sentido a otras muy diversas a lo largo de su vida. Esta forma de hacer concuerda perfectamente con la sensibilidad de los humanistas hispanos de este periodo que,

² Vicente Muñoz Delgado, “La lógica como «scientia sermocinalis» en la obra de Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1554)”, *Estudios* 22 (1966): 49.

³ Ricardo García Villoslada, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)* (Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1928), 671. Villoslada argumenta dicha idea en el trabajo de Pierre Dunhem, *Études sur Léonard de Vinci ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, vol. III (Paris: A. Hermann, 1913).

⁴ Precisamente, Navarro Brotons pone de relieve cómo Ciruelo subordina “la astronomía a la teología, pero, en cambio, consideró la astronomía superior a todas las otras ciencias, por la dignidad de su objeto y por su certeza”. Víctor Navarro Brotons, “Sánchez Ciruelo, Pedro. Maestro Ciruelo” en *Diccionario Biográfico Español*, vol. 45 (Madrid: Real Academia de la Historia, 2013): 672.

⁵ José de Rezabal y Ugarte, *Biblioteca de los escritores que han sido individuos de los seis colegios mayores de san Ildefonso de la Universidad de Alcalá, de santa Cruz de Valladolid, de san Bartolomé, de Cuenca, de san Salvador de Oviedo y del Arzobispo de la de Salamanca* (Madrid: Imprenta de Sancha, 1805): 67.

⁶ Navarro Brotons, “Sánchez Ciruelo, Pedro...”, 671

aun perteneciendo a alguna de las diversas escuelas, se sienten libres para utilizar aquello que consideren más adecuado. En este contexto, publicará sobre teología y Sagrada Escritura, filosofía, matemáticas, astrología e, incluso, medicina.⁷ Ciruelo ha sido considerado como un “hombre medieval”,⁸ cuando realmente ha de ser entendido como un ecléctico; un hombre a caballo entre lo medieval y lo renacentista, pero donde se expresan ya unas preocupaciones que no son las tradicionales en el medioevo. Y, en este sentido, con tantos otros intelectuales, pone de manifiesto que la sutil frontera entre lo medieval y la modernidad temprana no es más que un discurso teórico o, en el mejor de los casos, un intento por ayudar a una mejor didáctica de ese período complejo y convulso. Sin olvidar que, cualquier autor al que nos acerquemos no mantiene un pensamiento lineal y en ascenso permanentemente, sino que siempre es posible encontrar incoherencias y sensibilidades propias que orientan y determinan el discurso.

2. Aproximación a su biobibliografía

Ciruelo se licencia en Artes en la Universidad de Salamanca, después de casi diez años de estudio en sus generales,⁹ a donde habría llegado hacia 1482, después de haber realizado los estudios de gramática en Daroca, su pueblo natal¹⁰. Probablemente obtiene también el grado de doctor, pasando en 1492 a estudiar Teología en la Universidad de París donde, al tiempo que se forma, enseña matemáticas lo que prueba su cualificación intelectual y la buena formación recibida a orillas del Tormes. Como todo este tipo de intelectuales, al tiempo que se entregan a la enseñanza de la disciplina, asume también la preocupación por la salvaguarda de los textos originales de los autores griegos, buscando y

⁷ Mateo Álamo, “Ciruelo (Pierre Sánchez)”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II (Paris: Beauchesne, 1953), 909-910.

⁸ Pedro M. Cátedra, “Nebrija y la predicación”, en *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, ed. por Carmen Codoñer y Juan Antonio González Iglesias (Salamanca: Ediciones Universidad, 1994), 132.

⁹ Los datos biográficos acerca de su infancia y formación en Salamanca y París los aporta el mismo Maestro Ciruelo en el prólogo de su *Apotelesmata astrologiae christianae*. Lanuza Navarro los desentraña y completa por medio de su investigación. Tayra M. C. Lanuza Navarro, “Pedro Sánchez Ciruelo. A Commentary on Sacrobosco’s *Tractatus de sphaera* with a Defense of Astrology”, en *De sphaera of Johannes de Sacrobosco in the Early Modern Period*, ed. por Matteo Valleriani (Cham (Suiza): 2020), 53-61.

¹⁰ Daroca, en el siglo XVI, era una ciudad fortificada en el reino de Aragón, a unas dieciocho leguas de Zaragoza. Contará con una población que fluctúa entre los 3000-4000 habitantes. Vive una época de esplendor comercial y cultural. Su ubicación estratégica favoreció el comercio, especialmente de tejidos y cereales. Al mismo tiempo, la presencia de cristianos, judíos y moriscos dejó una huella indeleble en su arquitectura y tradiciones.

promoviendo su recuperación,¹¹ en el intento por mantener un oportuno equilibrio entre especulación matemática y teología. En 1495 publica un tratado de *aritmética práctica*,¹² que contará con sucesivas reimpresiones, y las ediciones revisadas y anotadas de la *aritmética especulativa* y de la *geometría especulativa* de Thomas Bradwardine.¹³ En la misma época, aunque con un valor mayor está su edición de la *Sphera* de Sacrobosco, compuesto por las catorce cuestiones de Pierre d'Ailly, así como un diálogo, entre los personajes de "Darocensis" (Sánchez Ciruelo) y "Burgensis" (Gonzalo Gil). Esta última parte presenta un género claramente identificado con la pedagogía propia de los humanistas, que consideraban el diálogo como un método didáctico especialmente eficaz.¹⁴ Lanuza Navarro hace notar que en la publicación de esta obra está siguiendo el ejemplo de Lefèvre d'Étaples que tres años antes había hecho lo mismo.¹⁵

Ciruelo, en este sentido, sigue una manera tradicional de especular, presentando las aportaciones de los autores que de un tema habían opinado hasta el momento, para añadir después sus propios comentarios. No hay duda, por lo mismo, que está utilizando el método escolástico, aunque este no será excluyente en su discurso. Como afirma Lanuza Navarro su intención era llegar a ser un respetado teólogo, algo no ha de resultar extraño en una familia de judíos conversos que, de esta manera, obtenía una seguridad sancionada por vía sacra.¹⁶ Todavía años más tarde, en su etapa de maestro en Alcalá, pro-

¹¹ Santiago Garma, "Pedro Sánchez Ciruelo (1468?-1548) y su época", *Anuario jurídico y económico escorialense* 24 (1992): 553.

¹² *Tractatus arithmeticae practice qui dicitur algorismus noveter compilatus a Petro Sanchez Ciruelo* (Parisius: G. Marchant, 1495). Las reediciones serán en 1502, 1505, 1509, 1513 y 1515. Las fechas hacen intuir que –todas sus obras matemáticas– cumplían la función de manuales de texto, pensando en el uso de los estudiantes, lo que también se confirma por la explicación de Navarro Brotóns, que afirma que "Ciruelo estudia los enteros y las 'fracciones físicas' por su interés para los estudiantes de filosofía y las fracciones sexagesimales, por sus aplicaciones astronómicas". Navarro Brotóns, "Sánchez Ciruelo...", 671.

¹³ *Arithmetica speculative Thome Brauardini bene revisa et correcta a Petro Sanchez Ciruelo Aragonensi mathematicas legente* (Parisiis: G. Marchant, 1495); *Geometria speculativa Thome Brauardini recoligens omnes conclusiones geometricas studentibus artium & philosophie aristotelis valde necessarias, simul cum quodam tractatu de quadratura circuli nouiter ed editio/ bene reuisa a Petro Sanchez Ciruelo* (Impressa Parisius expensis honesti viri Iohannis Petit: in campo gaillardii [Jean Marchant], 1495). De la primera hará una nueva edición en 1502, 1505, 1510 y, de la segunda, en 1511, 1512 y 1530, cuando ya no estaba en París.

¹⁴ *Dialogus disputatorius in additiones opus de sphaera mundi Iohannis de Sacrobosco, en Johannes de Sacrobosco, Uberrimum sphaere mundi commentum interseteris etiam questionibus domini Petri de Aliaco ...* (Paris, 1498). En París tendrá dos reimpresiones en 1508 y 1515; siendo luego impresa en Alcalá en 1526.

¹⁵ Lanuza Navarro, "Pedro Sánchez Ciruelo...", 59.

¹⁶ Lanuza Navarro, "Pedro Sánchez Ciruelo...", 54. No hay que considerar este hecho como algo negativo, pues viendo su trayectoria vital no parece que fuera algo forzado, sino fruto de su vocación, que se muestra profundamente sólida, como sucede en el caso de muchos otros conversos, lo que confirma Asensio: "los conversos son ya, al acabar el siglo XVI, cristianos sinceros". Eugenio

moverá alguna nueva edición de obras matemáticas,¹⁷ conjuntamente con sus ensayos de teología y filosofía. Tanto por su saber polifacético, como por sus preocupaciones, más allá de la opinión tradicional, Pedro Ciruelo ha de ser visto como un humanista hispano de primera hora.

En 1502 regresa a Castilla, estableciéndose por tres años en Sigüenza, donde se ordena de presbítero al tiempo que regenta una cátedra de filosofía, en el Colegio de San Antonio de Portaceli.¹⁸ De allí pasa a Zaragoza, enseñando en el Estudio de Artes de la ciudad. En los años sucesivos debió volver a París, para reeditar algunas de las obras que allí había publicado. No hay duda que, para estos momentos, contaba ya con un nombre, lo que hace que su figura resulte particularmente atractiva para las universidades más sobresalientes. Así, en 1508, la Universidad de Salamanca envía al Maestro Ortega a Zaragoza, para que se encuentre con Ciruelo y le ofrezca una cátedra de Nominales en la Facultad de Artes, algo que tenía cierta lógica pues en el estudio parisiense no hay duda que era la vía que gozaba de más aceptación de aquel momento. Con todo, como pone de manifiesto Villoslada, el nominalismo moderado promovido por John Mair y su escuela no era tan distante del tomismo parisiense, que será en el que luego se mueva nuestro autor.¹⁹ Para este momento se había comprometido ya con Cisneros, por lo que se traslada a Alcalá siendo, en 1510, nombrado regente de Teología de Santo Tomás y Colegial de San Ildefonso,²⁰ por mandato del Cardenal. Unos diez años más tarde, el 2 de noviembre de 1519 es nombrado canónigo magistral ocupando una de las prebendas,²¹ lo que compagina con sus tareas docentes y su entrega al estudio.

Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes con algunas adiciones y notas del autor* (Salamanca: Semyr, 2000), 68.

¹⁷ *Cursus quator mathematicarum artium liberalium quos recollectit, atque correxerit Magister Petrus Ciruelus, Darocensis Theologus simul et Philosophus* (Compluti: Arnaldus Guillen de Brocarius, 1516). Reimpreso en 1526, 1528, 1548 y 1577. Esta obra, por otra parte, tendría también cierto interés para el apostolado, puesto que el *quadrivium* medieval comprendía también la música, algo profundamente importante para la adecuada transmisión de la fe. Con todo, no deja de referir un tono humanista, que va más allá de la ciencia filosófica, puesto que sigue los *Elementa musicalia* de Lefèvre d'Étaples. Navarro Brotons, "Sánchez Ciruelo...", 672. Por otra parte, Villoslada hace notar que Ciruelo ya era competente en dicha ciencia, previamente a relacionarse con el humanista francés. García Villoslada, *La Universidad de París...*, 229.

¹⁸ Jorge Manuel Ayala Martínez, "El maestro darocense Pedro Sánchez Ciruelo", *Aragón en la Edad Media* 10-11 (1993): 87-88.

¹⁹ García Villoslada, *La Universidad de París...*, 266.

²⁰ Su nombramiento como colegial tiene lugar el 17 de junio de ese año.

²¹ Julián Fernández Díaz, *Noticia histórica de la Santa Iglesia Magistral de Alcalá de Henares* (Alcalá de Henares: Imprenta Corral, 1929): 32. Por su parte, Gómez García, espigando en las visitas, nos da el dato de que fue abad de la colegiata, nombrado directamente por Cisneros, entre 1509-1535. Gonzalo Gómez García, "Los caminos del Humanismo en la Universidad de Alcalá (1517-1545)", (Tesis doctoral, Universidad de Alcalá, 2017): 59.

En 1520-1521 se encontrará entre aquellos que apoyan el alzamiento de las *Comunidades* que, en el caso de la Universidad, podría tener una vinculación directa de que el César Carlos les hubiera confiscado, en 1518, cincuenta millones de maravedís que el fundador había legado al Colegio y a la Magistral de Alcalá.²² Esto, lejos de colocarlo en una situación complicada frente al emperador, es elegido juez-arbitro para poner paz en el conflicto.²³

Por otra parte, algún autor considera que su abandono de Alcalá estaría en relación directa con sus posiciones frente al erasmismo, línea de pensamiento que en aquella institución tenía gran fuerza. Es cierto que el Maestro Ciruelo abandona Alcalá después de las juntas de teólogos de Valladolid (1527), convocadas para discutir la ortodoxia de Erasmo, en las que Ciruelo se muestra “no abiertamente antierasmista”.²⁴ Es cierto que Ciruelo no sigue las opiniones de Erasmo, pero no se muestra rotundamente en contra de las mismas. Por otra parte, no es el único que tiene esta perspectiva, sino que las fuerzas estaban bastante equilibradas, entre aquellos que le apoyaban y los que consideraban que su pensamiento debía ser controlado.²⁵ Curiosamente, por extraño que pueda parecer, sus discípulos utilizarán sus comentarios y argumentos para atacar a los antierasmistas.²⁶ A este respecto, señala Asensio: “un

²² Acerca de esta cuestión, véase Antonio Marchamalo Sánchez, *La Magistral de Alcalá en la Universidad Cisneriana 1499-1831* (Alcalá de Henares: Universidad, 2017), 216. Para una mirada más amplia de la cuestión, véase Claudio César Rizzuto, *La revuelta de las comunidades de Castilla en el Reino de Dios: profecía, heterogeneidad religiosa y reforma eclesial, 1520-1521* (Salamanca: Ediciones Universidad, 2021).

²³ En su posicionamiento puede estar presente una concreta comprensión del pasado y de la organización social, donde los derechos de una élite privilegiada, se consideraba que debían seguir teniéndose en cuenta y respetándose tal como se había hecho hasta aquel momento en el que –podríamos decir– que un soberano venido de fuera cambia las reglas del juego, a diferencia de lo que habían hecho los Reyes Católicos o el mismo Cisneros, como regente de Castilla. Marchamalo Sánchez, *La Magistral de Alcalá...*, 222.

²⁴ Gómez García, “Los caminos del Humanismo en la Universidad de Alcalá”, 170.

²⁵ Este parece ser otro de los tópicos que ha permitido tradicionalmente cargar de una serie de calificativos negativos a Ciruelo, tal y como hará el dominico Beltrán de Heredia, quien considera al Darocense como un “teólogo rancio”. Vicente Beltrán de Heredia, “LX. La Conferencia de Valladolid en 1527 en torno a la doctrina de Erasmo”, en *Cartulario de la Universidad de Salamanca. La Universidad en el siglo de oro. VI. Últimos documentos. Índices del cartulario*, ed. por Vicente Beltrán de Heredia (Salamanca: Universidad, 1972): 12. Ya Villoslada había criticado esta cuestión afirmando que: “... sería injusto quien quisiese extender a todos o a la mayoría de aquellos compatriotas nuestros el calificativo, demasiado frecuente, de escolásticos decadentes y retrógrados, porque entre ellos florecieron Luis Vives, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Ciruelo...”. García Villoslada, *La Universidad de París*, 420.

²⁶ Ya que la mayoría de los maestros alcalaínos se sienten vinculados y dependientes de su pensamiento, sin embargo, como dirá Roberto Albares “tampoco puede incluirse entre el grupo de los más radicales”. No hay duda que lo condena, pero es capaz de contextualizar sus planteamientos al tiempo que insiste en las dificultades que podría crear en el contexto hispánico. Véase Roberto Albares Albares, “El humanismo científico de Pedro Ciruelo”, en *La Universidad Complutense cis-*

teólogo tan menospreciado por los erasmistas como Pedro Ciruelo ayudó en la empresa”.²⁷ Ciruelo será siempre un hombre ortodoxo e impulsor de libros novedosos y, por extraño que resulte, ambas cosas pueden resultar compatibles.

Como refiere Gómez de Castro, Ciruelo es un “estudioso infatigable, dedicado siempre a los libros [...] Porque daba por perdido el tiempo que no se dedicaba al estudio”.²⁸ Un teólogo en un momento de transición entre lo medieval y lo renacentista, que da pruebas manifiestas y constantes de un férreo humanismo cristiano.²⁹ Así, introduce el *modus parisiensis* en Alcalá, con el cual los alumnos pasaban a tener un papel más activo en su formación, mediante la realización de disputas y actos públicos.

En 1533 se traslada a Segovia, donde es nombrado magistral de la Catedral, dedicando su tiempo a la predicación y entregándose, en cuerpo y alma al estudio de la Escritura. Es precisamente en este contexto en el que escribe su *Cuádruple versión del Génesis*. Será esta una etapa corta, pues en 1538 se asentará definitivamente en Salamanca donde obtiene una canonjía, pasando allí la última década de su vida, que no estará ya directamente vinculada con la docencia. Como había hecho en Segovia, dedicará todo el tiempo disponible a escribir algunas obras de teología, entre las que tendrá cierta importancia, en razón de las ediciones, su *Reprobación de supersticiones y hechicerías*.³⁰

3. El humanismo cristiano

No pretendemos analizar o definir en qué consiste el humanismo, pues sería entrar en un debate en el que no resulta fácil configurar o determinar unas características concretas y específicas. No hay duda, como pusiera de manifiesto Antonio Fontán, de que estamos ante un neologismo alemán de principios del siglo XIX,³¹ pero que refería a una mentalidad colectiva de los

neriana: impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII, ed. por Luis Jiménez Moreno (Madrid: Editorial Complutense, 1996): 186. Véase, Gómez García, “Los caminos del Humanismo en la Universidad de Alcalá”, 114.

²⁷ Eugenio Asensio, *El erasmismo*, 51.

²⁸ Álvaro Gómez de Castro, *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*, ed. y trad. de José Oroz Reta (Madrid: FUE, 1984), 219.

²⁹ Entendemos por tal ese humanismo que no desdeña lo religioso, sino que forma parte de su entidad propia, de tal suerte que no se trataría solo de una vuelta a los clásicos. Esto muestra en la figura de Antonio de Nebrija. En la misma línea se orienta Asensio, *El erasmismo*, 32-35.

³⁰ Publicada por primera vez, en Salamanca, en 1537. Con sucesivas reimpressiones en 1539, 1540, 1541 en Salamanca. En 1548, 1551, 1556, en Medina del Campo: En Alcalá, en 1547 y, en Barcelona, en 1628. Esta sería la última de las contando con otras recientes a lo largo del siglo XX y XXI.

³¹ Antonio Fontán, “Humanismo y humanistas”, en Antonio Fontán, *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives* (Madrid: Marcial Pons, 2008), 18.

hombres de letras. Estos, a lo largo de un proceso histórico que tendría su momento álgido en el Renacimiento, habían descubierto la importancia de la recuperación del estudio y el cultivo de los clásicos antiguos; lo que se entendía como una manifestación de humanismo. Los humanistas considerarán que, con el conocimiento —en particular— de las lenguas de los clásicos, se conseguía incorporar todo el saber que estaba vertido en el universo cultural que representaba la misma lengua. Un ejemplo de esta sensibilidad se encuentra en el mismo Nebrija, que así entiende la relación con la lengua originaria del Lacio, en la comprensión que de ella había hecho también Lorenzo Valla.³² De esta manera, el mundo clásico aparece como paradigma de una nueva sociedad, que intenta aprender de los errores de épocas pasadas, por lo que no se trataba simplemente de la defensa emergente de la síntesis de las armas y las letras, sino que proyectaba una mirada mucho más amplia, que hacía referencia igualmente a un interés contemporáneo.³³

El saber medieval que estaba sustentado en las disputas y la argumentación de la *quaestio* respectiva, venía ahora confrontado por una lectura de corte globalizante, donde se quería superar una visión profundamente atomizada. Para ello, consideraban que era necesario volver a un lenguaje preciso y concreto. De tal suerte que, frente al lenguaje técnico y abstracto, se presentase una lengua definida y comprensible, que tuviera siempre como referente permanente la experiencia, la literatura y la historia. El uso de dicha lengua, de esta manera, pasaba de ser un mero instrumento a convertirse en una herramienta. No era una novedad, pues ya desde Petrarca se tenía como referente la recuperación de los clásicos, aunque esto fuera orientando en un sentido concreto. Ahora, aquellos que se dedicaban a la tarea del conocimiento y ordenamiento de la misma, los gramáticos, podían ocupar un papel mucho más influyente en la sociedad.

Pero ese amplio mundo que es el Humanismo no era homogéneo, sino que contaba con matices peculiares y propios, incluso en la península itálica. En síntesis, podríamos hablar de una tradición que se orienta más en el cultivo de los clásicos propiamente dichos, en un afán selectivo y erudito de la lengua latina y de la selección de autores. Estos optarán por utilizar a los más sobresalientes del tiempo clásico, proponiéndolos como paradigma. Con estos primeros, coincide un segundo grupo, con una mirada más amplia y didáctico-moral, que tomará también en consideración a los autores cristianos, aunque estos no fueran de la época clásica. El detalle resulta profundamente significativo, ya que el acento no estaba orientado exclusivamente sobre la

³² Fontán, “Humanismo y humanistas”, 18.

³³ Guido M. Capelli, *El humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla* (Madrid: Alianza, 2007), 25.

lengua y el cultivo elegante de la misma, sino que se proponía la promoción de un ideal de vida, donde las letras contribuían a la construcción de un hombre más virtuoso.

En el contexto italiano, la figura por excelencia será Angelo Poliziano que no solo defenderá a los autores de la antigüedad posclásica y tardía, sino que tomará también en consideración, como ya hemos dicho, a autores cristianos.³⁴ Para Poliziano el oficio del *grammaticus* era fundamental, entendiendo que todo progreso que se diera en las ciencias requería de una vinculación con la gramática que, al mismo tiempo, decía referencia a un contexto bastante más amplio que el abordado por los *studia humanitatis*.³⁵ Precisamente por ello el mismo Poliziano se definirá como gramático antes que como filósofo, entendiendo que era ésta la disciplina que permitía entrar por los intrincados vericuetos de las diversas ciencias.³⁶

Si la lengua latina tenía como referente ese espacio definido, se podía construir también una oportuna y adecuada sociedad, en la que tuviera lugar una confluencia entre *religión* y *res pública*, que sería la base de una auténtica *redditio ad fontes*. Esto suponía también el reconocimiento de una nueva plenitud del hombre, pues saber y conocimiento habían de ir acompañados de una vida recta y honesta que identificaba a ese hombre virtuoso.³⁷ Surgía, de alguna manera, un nuevo caballero. Y, a partir de ese hombre nuevo, se podía conseguir una sociedad y un mundo que superara la barbarie. Esto ayudaba a delinear un horizonte por medio de su lengua y con su lengua, de tal suerte que aquello que hasta aquel momento había funcionado de manera espontánea, se introducía en un proceso de normativización.³⁸ La gramática se basaba en la

³⁴ Como es el caso del anticiceroniano Sidonio Apolinar, obispo de Arvernia, al que le tocó luchar contra los godos.

³⁵ Aldo Scaglione, "The Humanist as Scholar and Politician's Conception of the Grammaticus", *Studies in the Renaissance* 8 (1961): 61-62.

³⁶ "Grammaticorum enim sunt hae partes, ut omne scriptorum genus, poetas, históricos, oratores, philosophos, médicos, iureconsultos excutiant atque enarrent. Nostra aetas, parum perita rerum veterum, nimis brevi gyro grammaticum sepsit; at apud antiquos olim tantum auctoritatis hic ordo habuit, ut censors essent et iudices scriptorum omnium soli grammatici, quos ob id etiam criticos vocabant, sic ut non versus modo (ita enim Quintilianus ait) censoria quadam virgula notare, sed libros etiam qui falso viderentur inscripti, tanquam subditios, submovere familia permiserint sibi; quin auctores etiam quos vellent aut in ordinem redigerent, aut omnino eximerent numero". Angelo Poliziano, *Lamia*, ed. por Christopher S. Celenza (Leiden-Boston: Brill, 2010), 244, n. 71.

³⁷ José Antonio Maravall, "El pensamiento pre-renacimiento del siglo XV", en *Nebrija y la introducción del Renacimiento en Salamanca*, ed. por Víctor García de la Concha (Salamanca: Ediciones Universidad, 1983), 21.

³⁸ Se pone particularmente de relieve cómo esa sensibilidad humanística no quedaba reducida exclusivamente a los ámbitos académico-universitarios que, muy al contrario, como había sucedido con el Marqués de Santillana y su contexto cortesano, se encontraría primero en estos ambientes, pasando después a los entornos académicos.

ratio, contando con reglas y preceptos que no eran fruto del capricho. Las lenguas de la antigüedad y la lengua vulgar se acercaban también –por medio de la reducción a un sistema– donde el paradigma estaba en los modelos clásicos, pero igualmente en la concreción de las lenguas romances.

De esta manera, no solo las lenguas clásicas referían a una concepción clásico-humanista, sino que también el romance servía a esa causa, aunque desde otra comprensión que caminaba de manera paralela. De igual manera, el humanismo no venía solo referido a las Artes Liberales, sino también a su aplicación en las diversas secciones en que podríamos considerar la *Prima Artium*, la Teología. En esta nueva forma de concebir el trabajo se explica que autores como Nebrija o Erasmo considerasen que su magisterio podría resultar más útil, al tiempo de llegar a más gente, escribiendo y publicando obras, en vez de estar dedicados a dictar o impartir lecciones. Por el contrario, otros como Ciruelo lo harán en una dedicación amplia y entregada a tareas y funciones, intelectuales, didácticas y pastorales, en el convencimiento de que todas estaban orientadas hacia un mismo fin: lograr una unidad y coherencia mayor en el creyente; que fuese purificado de todo aquello que no era propiamente cristiano. De esta manera, el uso del latín y el romance son una muestra de claro acercamiento al humanismo cristiano.

Así, si los parámetros clásicos, marcados por la recuperación del griego y la depuración de la lengua latina, estaban perfectamente definidos y se completaban también en “la voluntad de dignificar y reivindicar las distintas lenguas vernáculas”.³⁹ Ese humanismo se había extendido ya por Europa como consecuencia de diversos motivos políticos o profesionales... Pensemos en el papel ocupado por los Concilios, comenzando ya en el de Constanza (1418) pues, al concluir Poggio Bracciolini se traslada a Inglaterra con los asistentes de un prelado, residiendo seis años en aquellas tierras... El humanismo ya no conocía de fronteras y llegaba a todas partes, lo que tenía lugar de las maneras menos predecibles.

Ese mundo clásico –para una serie de autores– implicaba la vuelta a lo cristiano. Un humanismo que encontraba sus influencias más específicas en san Pablo y san Agustín y que tenía como figura paradigmática a Lorenzo Valla. Este último consideraba que la labor del humanista era la de un comentarista y editor, que había de volver permanentemente a los clásicos. Pero este humanismo tendría diversos niveles y expresiones. Así, mientras John Colet comentará con profusión las cartas paulinas, introduciendo en las lecciones el contexto de las mismas –lo que resultaba una auténtica novedad– Nebrija

³⁹ Ángel Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos* (Madrid: Gredos, 1994), 52.

gustará de comentar autores clásicos, que no siempre serán los más significativos, pero que proyectaban un adecuado arquetipo entre vida y pensamiento. Otros, como es el caso de Erasmo, desarrollarán un atento modelo del caballero cristiano, que hacía de la *Philosophia Christi* su vida concreta. En el caso de Ciruelo, lo encontramos en una serie de opúsculos que tiene una clara intencionalidad apostólica, en sus prólogos a la Escritura, en su intento por formular una astrología que no supusiera un problema con la fe cristiana, pero también en el intento de presentar una oferta cristiana en la que todos tuvieran cabida y que, por lo mismo, no fuera pensada para una élite.⁴⁰

Este perfil de un humanismo de sabor cristiano en la península ibérica está representado, de manera sobresaliente, por la figura de Antonio de Nebrija.⁴¹ No hay duda que ya anteriormente había habido pequeños ensayos, pero ninguno con la proyección del maestro de Lebrija. Desde la época de Alonso de Cartagena, nos encontramos a castellanos que estudian, e incluso que residan en Italia, y que tendrán un papel relevante en la política civil y religiosa del momento. Contaban, para ello, con ese espíritu de búsqueda y preocupación por los saberes clásicos. Dicho descubrimiento atendía al mundo clásico de manera global, pero también a la búsqueda de manuscritos, la edición y comentario de los mismos y, no menos importante, a la publicación de textos. El momento álgido tendrá lugar con el regreso a la península de Antonio de Nebrija, en 1471; trabajando primero en la cancillería del arzobispo de Sevilla, Alonso de Fonseca y, tres años más tarde, cuando fallece el prelado, incorporándose a la docencia en la Universidad de Salamanca.

Un detalle importante –que no ha sido tenido en cuenta suficientemente– es el hecho de que la gramática es propuesta como un instrumento oportuno y adecuado al servicio de la Teología. Como afirma Jiménez Calvente, Nebrija “hombre de firmes convicciones religiosas, quiso poner su saber gramatical al servicio de la teología.”⁴² Frente a la mentalidad de aquellos que defendían –y todo lo que este saber implicaba– solo podía ser abordado por teólogos. Nebrija pondrá de manifiesto que la gramática también coopera al desarrollo

⁴⁰ Quizás es aquí donde podríamos más abiertamente justificar su posición crítica frente a Erasmo, en la posibilidad de que todos tuvieran espacio y, por lo mismo, que sus proyectos intelectuales refieran a temas que hoy nos podrían parecer muy poco interesantes, pero que en su época generaban un amplio debate. Esto mismo nos puede ocurrir si nos acercamos críticamente a las selecciones que se conservan de autores como Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta o Domingo de Soto, formados también en Francia.

⁴¹ Miguel Anxo Pena González, “Humanismo bíblico-teológico en Antonio de Nebrija”, en *Del Humanismo a las humanidades en el Renacimiento: alegorías y representaciones, textos y contextos*, ed. por Ana Rodríguez Laiz e Inmaculada Delgado Jara (Berlín: Peter Lang, 2024), 67-86.

⁴² Teresa Jiménez Calvente, “Introducción general”, en *Nebrija (c.1444-1522). El orgullo de ser gramático* (Madrid: BNE, 2022), 32.

y enriquecimiento de una teología concreta; aquella que tiene un horizonte eminentemente práctico, una teología que podemos “considerar aplicada”,⁴³ donde la Sagrada Escritura –liberada de los errores introducidos por los copistas– acompañada del ideal de vida cristiano supusiera una superación de los modelos escolásticos. No se trataba, por lo mismo, solo de un interés intelectual y de legitimación, sino de volver más humana –virtuosa– la vida de los hombres.⁴⁴ Como pusiera de manifiesto Jacques Lafaye, esto tendrá su evolución cuando la moral católica tenga en cuenta a Séneca, la interpretación alegórica de Ovidio y la consideración de Sócrates como precursor de Jesús.⁴⁵

El principio humanista lo había planteado Alfonso de Palencia ya en su *Vocabulario*:

Humanitas quoque est honestorum studiorum et artium appetitus qui nulli animantium preterquam homini concessus sit / Humanitas es tambien appetito de buenos estudios y artes honestos, que a ningund otro se atorga salvo al ombre.⁴⁶

Aunque estas no serán exactamente las notas que encontraremos en el perfil propio del Maestro Ciruelo, no hay duda que se encuentra ubicado en esta senda, que se puede ir recomponiendo a partir de pequeños retazos. Es, precisamente eso, lo que ahora nos proponemos hacer, intentando mostrar la coherencia y relación que hay entre sus estudios y publicaciones, las que llegaron a imprimirse y aquellas que han quedado manuscritas. Precisamente este es uno de los problemas que nos encontramos con los autores de esta época, el acento se suele hacer siempre a partir de los impresos, dejando al margen –por ignorancia o incapacidad– todo el trabajo manuscrito que es una fuente igualmente importante de información. En el caso del autor que nos ocupa la obra manuscrita se circunscribe al contexto filológico-bíblico y teológico-pastoral, lo que ha hecho que tenga menos interés para los especialistas del humanismo científico y matemático.

⁴³ Felipe González Vega, “Conocimiento y dignidad de estilo: la noción de humanismo inherente a la *Oratio parenética* de Juan de Brocar (1521)”, en *Miscelánea latina*, ed. por M^a Teresa Muñoz García de Iturrospe y Leticia Carrasco Reija (Madrid: Universidad Complutense, 2015), 560.

⁴⁴ Se entiende ese ser más humano en el sentido de una vida más virtuosa, considerando que una vida sin esos principios, a todas luces resulta más inhumana. Por lo mismo, frente a los clásicos, teniendo como figuras relevantes a Cicerón y Quintiliano se impone la mirada atenta a figuras como Tertuliano, Agustín o Sulpicio Severo.

⁴⁵ Jacques Lafaye, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista* (siglos XIV-XVII) (México: FCE, 2005), 93.

⁴⁶ Alfonso de Palencia, *Universal vocabulario en latin y en romance ó Universale compendium vocabulorum cum vulgari expositione*, vol. I (Sevilla: Paulus de Colonia cum suis sociis, 1490), CLXXXXVIIIIV.

4. Ciruelo como teólogo

Una vez definido su perfil biobibliográfico y aquello que entendemos, a grandes rasgos, como humanismo cristiano nos corresponde adentrarnos en su pensamiento y aportación teológica, afirmando ya que fue rica y amplia, aunque hoy en día resulte menos atractiva para los investigadores que la aritmética, la astronomía y la astrología.⁴⁷ Volvemos a insistir que su finalidad, en todas ellas, estaba surcada por esa comprensión cristiana que intentaba armonizar la fe y la razón de una manera coherente y, por lo mismo, alejándose de posturas extrañas como las sostenidas por el humanismo de corte italianizante. Es cierto que Ciruelo no va a ser un gran innovador teológico pues, como afirmaba Villoslada, “carecía del humanismo generoso, comprensivo y realista de Francisco de Vitoria”.⁴⁸ Con todo, se constata cómo la bibliografía anterior al siglo XIX lo considera en estos términos, mostrando que el cambio de apreciación tendría que ver con los intereses promovidos desde el Romanticismo y la Restauración católica. Esto, posiblemente tenga que ver también con su recorrido vital, pero no obsta para que no podamos encontrar –de manera explícita– una serie de características que ya hablan de la novedad del momento. Ciruelo también está preocupado en formar y educar en la verdadera ciencia teológica, que será la doctrina tomista, después de haber pasado por el nominalismo.

Este hecho ha de ser completado por la afirmación del profesor Flórez cuando sostenía que “su prestigio como teólogo y matemático, va unido a su gran fama de orador”.⁴⁹ El hecho nos pone sobre la pista de algo que ya teníamos bastante claro. A la hora de plantear la aportación teológica del Maestro Ciruelo hemos de presentar los tres aspectos de los que se compone su reflexión: la filológica-bíblica, la teológico-moral y la litúrgico-pastoral. Cada uno de los tres aspectos está compuesto por una serie de estudios, obras y acciones que se van desarrollando a lo largo del tiempo, sin que unas se puedan considerar más importantes que otras, pues todas concurren a un mismo fin. Algunas de las mismas serán publicadas con anterioridad a su larga etapa en Alcalá y estarán en estrecha relación con su ejercicio docente, aunque poco

⁴⁷ En este sentido, se constata cómo la bibliografía anterior al siglo XIX lo considera en estos términos, mostrando que el cambio de apreciación tendría que ver con los intereses promovidos desde el Romanticismo y la Restauración católica.

⁴⁸ García Villoslada, *La Universidad de París*, 403. Se intuye que la afirmación está sustentada en el hecho de haber Ciruelo denunciado a Ignacio de Loyola. En relación a este tema, véase, Cándido de Dalmases, “Processus Complutenses de Sancti Ignatii sociorumque vita et doctrina”, en *Fontes documentales de S. Ignacio de Loyola* (Roma: IHSI, 1977), 319-349, doc. 71.

⁴⁹ Cirilo Flórez Miguel, “Introducción”, en Cirilo Flórez Miguel, Pablo García Castillo y Roberto Albares Albares, *Pedro S. Ciruelo. Una enciclopedia humanista del saber* (Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1990), 9.

a poco pasarán a tener una dedicación total, máxime desde el momento que abandone nuestro autor el ejercicio de la docencia.

4.1. Aportación teológico-moral

Su comentario a santo Tomás será uno de los primeros escritos de este género, elaborados en la península ibérica.⁵⁰ No es muy difícil imaginar que ese manuscrito, cuyo título es *Quaestiones in Summam divi Thomae Aquinatis*, corresponda con lo explicado en el ejercicio de la cátedra de Santo Tomás en Alcalá. Aquella que desempeñará en dos momentos, entre 1508-1511 y 1515-1523,⁵¹ durante más de diez años. Aunque hasta nosotros solo ha llegado el Ms. 61 de la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense, sabemos por el catálogo de Villa-Amil (1887) que también se conservaba el Ms. 60, donde se encontraban al menos, las qq. anteriores de la II^a-II^{ac} (qq. 1-42), dando así cuenta de que el Ms. 61 comenzaría en la q. 43, algo que parece lógico al comprobar que en lo que ha llegado a nosotros del Ms. 61 –se conservan de la qq. 44 a la 117– aunque ambas están incompletas, poniendo de manifiesto que faltan páginas, a la primera el principio y, a la última el final. Además, el primer volumen constaba de un prólogo y una “epístola prohemialis”, tal y como se refiere en el catálogo de 1878, que daría cuenta del proyecto de dicha obra. Algo característico de todas las obras del Maestro Ciruelo conservadas. Por otra parte, ambos volúmenes debían tener una factura prácticamente igual pues el Ms. 60 contaba con 463 páginas escritas y el Ms. 61 cuenta actualmente con 453. No hay duda que ambos códices formaban una unidad, tal y como se pone de manifiesto ya en los números correlativos en que fueron registrados, perteneciendo en su origen a la Biblioteca del Colegio Mayor de San Ildefonso. El Ms. 60 se debió perder durante las primeras horas de la Guerra Civil, pues el Catálogo de Lasso de la Vega (1937) ya da cuenta de su ausencia.

Siguiendo el esquema del Doctor Angélico, Ciruelo comenta las virtudes teologales y cardinales. Y, por curioso que pueda resultar, es exactamente lo mismo que hará Francisco de Vitoria en Salamanca, con la diferencia de que Ciruelo lo hará más de una década antes. En relación al maestro salmantino Beltrán de Heredia afirmaba que “en nuestro catedrático la cualidad de moralista resalta en forma tan manifiesta sobre el teólogo dogmático”,⁵² detalle que

⁵⁰ Cf. Melquiades Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, vol. II (Madrid: BAC, 1977), 32-33.

⁵¹ No hay noticias de él entre los cursos 1511-1512 hasta 1514-1515. Ciruelo toma posesión en enero de 1516 y nuevamente en enero de 1520. Cf. Gómez García, “Los caminos del Humanismo en la Universidad de Alcalá”, 67-70.

⁵² Vicente Beltrán de Heredia, “Introducción”, en Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás. Tomo I. De Fide et Spe (qq. 1-22)*, ed. por Vicente Beltrán de Heredia

no ofrece duda y que caracteriza de manera propia y singular su aportación teológica. Lo sorprendente es que en el caso del dominico esto se considere como una gran novedad, pero en el caso del darocense sea un signo de estilo ya pasado... No hay duda que los temas morales y jurídicos eran los de mayor actualidad en ese momento histórico, pero eso no sucedía solo en el *Alma Máter* salmantina, sino también en el estudio complutense, sin olvidar que –en este momento– ambas instituciones compiten por la hegemonía de las mismas en el ámbito nacional.⁵³ No se puede olvidar que “el tomismo, lejos de ser exclusivo de los dominicos, era el medio y lenguaje común en el que se entendían y dialogaban autores muy diversos; que poco a poco, se configurará como la forma y filosofía de la Iglesia, y así quedará sancionado en el Concilio de Trento”.⁵⁴ Por este motivo cabría preguntarse qué importancia tendría hoy –exclusivamente desde el campo teológico– si Ciruelo hubiera pertenecido a una de las grandes Órdenes religiosas que, en ese momento, controlaban el campo intelectual y académico hispánico⁵⁵. No hay duda de que hubiera contado con un fuerte apoyo institucional, así como una defensa férrea de su pensamiento, tal y como se puede ver en relación a otros autores de dichas instituciones. Estamos pensando en autores contemporáneos como es el caso de Diego de Deza. Por otra parte, con las intuiciones propias de cada autor, así como las preocupaciones más hondas de ambos que son manifiestamente diversas, la producción de Ciruelo se orienta más hacia lo moral, filológico y ministerial, mientras que Vitoria lo hará hacia lo jurídico-moral.⁵⁶ No parece que la primera opción sea de menor innovación que la segunda, aunque esta línea y preocupación –especialmente en lo relativo a la filológico y matemático– tenga menos apoyo en las decisiones conciliares. Casi nos atreveríamos a afirmar que, dejando al margen los contenidos y fijándonos en lo formal, Ciruelo tiene un perfil más amplio, siendo por ello considerado como un hombre de saber enciclopédico.

(Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932), vii.

⁵³ En relación a esta cuestión, Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico* (Madrid: BAC, 2009), 8-24.

⁵⁴ Pena González, *La Escuela de Salamanca*, 19.

⁵⁵ No hay duda de que hubiera contado con un fuerte apoyo institucional, así como una defensa férrea de su pensamiento, tal y como se puede ver en relación a otros autores de dichas instituciones. Estamos pensando en autores contemporáneos como es el caso de Diego de Deza.

⁵⁶ Beltrán de Heredia nos da, además, la siguiente información: “Vitoria, como todos los expositores de santo Tomás que vinieron a partir de los primeros decenios del siglo XVI, encontró un gran auxiliar en Cayetano, el comentarista más autorizado de la Suma Teológica. Pero la erudición del profesor salmantino superaba con mucho a la del italiano en conocimientos clásicos, patristicos y aun de autores escolásticos. Cayetano se ciñe demasiado a Aristóteles y Santo Tomás, mientras que nuestro teólogo con visión más amplia va revisando, no solo la obra de estos dos genios, sino también las corrientes y producciones que en torno a ellos fueron apareciendo desde el siglo XIII al XVI”. Vicente Beltrán de Heredia, “Introducción”, xi-xii.

Si para Cisneros la gran preocupación era la renovación del clero; algo que, en gran medida requería de un cambio interior, Ciruelo encajará perfectamente en ese proyecto, pues coincidía con su sensibilidad y con el hecho de ser considerado por sus coetáneos como un padre espiritual para todos,⁵⁷ lo que tiene relación con la tolerancia intelectual que caracterizaba al estudio complutense.⁵⁸ No es extraño, por lo mismo, que la gramática destaque en él como una herramienta que ha de ser asimilada adecuadamente, haciendo que el estudio de las tres vías, las lenguas clásicas y el estudio y depuración del texto de la Sagrada Escritura, se unan a la retórica, que resultará siempre un elemento irrenunciable. Y, además, que todo ello pudiera tener una aplicación práctica capaz de llegar a todo el pueblo y no quedarse, exclusivamente, en el mundo intelectual o académico.

Este marco humanístico pone de manifiesto que, en su pensamiento, no es oportuno hacer una separación entre lo bíblico, lo teológico y lo pastoral, puesto que los campos discurren conjuntamente, algo que recuerda a las grandes figuras de la Patrística. Esto no obsta para que su discurso esté marcado por una racionalidad de corte eminentemente aristotélico, tal y como se refleja en sus trabajos, pero también en el desempeño del ejercicio docente. Al mismo tiempo, Ciruelo conecta con la sensibilidad espiritual más vívida de su tiempo, la que representa el benedictino, García Jiménez de Cisneros que, en 1500, había publicado su *Directorium horarum communicarum. Exercitatorium spirituale*, promoviendo y buscando una experiencia y ardor interior.

El 17 de enero de 1517 pronuncia, en Alcalá, la oración fúnebre por la muerte del cardenal Cisneros, lo que da cuenta del prestigio de que gozaba en aquella Academia, así como de la vinculación personal que tenía con el prelado.⁵⁹ De manera paralela sucederá también a la muerte de Antonio de Nebrija y, previamente, con Fernando el Católico,⁶⁰ siempre representando al Colegio de san Ildefonso. Pero, aún más allá de esas vinculaciones personales y afectivas, en el mismo hecho de pronunciar la oratoria sagrada, se deja entrever su especial preocupación por la predicación. Su honda sensibilidad retórica, que nadie considerará como una característica del medioevo tardío. Este tema, no se puede olvidar, iba vinculado al ministerio presbiteral, por lo que estará presente a lo largo de toda su vida.

⁵⁷ Gómez García, “Los caminos del Humanismo en la Universidad de Alcalá”, 126.

⁵⁸ A este respecto, Asensio consideraba que el nominalismo complutense encerraba las semillas de una libre investigación científica. Asensio, *El erasmismo*, 102.

⁵⁹ Pedro Sánchez Ciruelo, *De laudibus Cardinalis Ximenez de Cisneros... Oratio habita in Academia Complutensi obitu memorati Cardinalis anno 1517* (Alcalá: s.n., 1517).

⁶⁰ Gómez de Castro, *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*, 220.

En sus obras filosóficas ya se descubre un talante que denota cierto sabor humanista. Pensemos así, por ejemplo, en el género literario usado en su *Prima pars logice*,⁶¹ escrita en Alcalá en 1519, donde entiende por primera parte de la lógica el arte predicamental, con la triple división del discurso en mental, vocal y escrito. Usa para ello el género del diálogo, lo que resulta novedoso a la hora de explicar la lógica, al tiempo que entronca con la tradición clásica que recurría a este género, como medio frecuente de explicación. Como señala Muñoz Delgado, “en la lógica todo se ordena a la argumentación y a la disputa, como en la gramática todo se ordena a la correcta construcción de la frase”.⁶² Lo interesante es que Ciruelo se había pronunciado, en diversos momentos, a favor de los nominales y, por lo mismo, en contra de los reales.⁶³ Pero, al mismo tiempo, pondrá el acento en el paralelismo existente entre la lógica y la gramática.⁶⁴ El darocense muestra preocupación por las doctrinas del lenguaje, entendiendo que su objeto son las segundas intenciones. Así, en relación a la doctrina, la gramática estudia la forma correcta de hablar y escribir, al tiempo que la lógica lo hace con la forma correcta de argüir y la retórica, por su parte, la manera adecuada y oportuna de persuadir con habilidad.⁶⁵

Sus cualidades como docente no debían ser sobresalientes, pues el mismo Gómez de Castro refiere que “su clase adolecía siempre de escasez de alumnos”.⁶⁶ De los libros de visitas se deduce, además, que no explicaba con mucha soltura, lo que contrasta con esa predicación, que estaba cargada de unción, lo que le lleva incluso a ir contra los flamencos que se habían ubicado en la corte.⁶⁷ Ciruelo, en este sentido, será considerado por todos como un gran orador.

⁶¹ Pedro Sánchez Ciruelo, *Prima pars Logices ad veriores sensus textus Aristotelis* (Compluti: G. Brocarii, 1519).

⁶² Muñoz Delgado, “La lógica como «scientia sermocinalis»”, 28.

⁶³ Ciruelo había asimilado en París la lógica nominalista que ayudará a introducir en el Colegio-Universidad, para recalar finalmente en un tomismo abierto. Cf. José García Oro, *La Universidad de Alcalá de Henares en la etapa fundacional (1458-1578)* (Santiago de Compostela: Aldecoa, 1991), 344.

⁶⁴ Cf. Pedro Sánchez Ciruelo, “In Doctrinam praedicatorum logicalem perutilis editio”, en Pedro Sánchez Ciruelo, *Prima pars Logices ad veriores sensus textus Aristotelis* (Compluti: G. Brocarii, 1519), 45v-130r.

⁶⁵ Pedro Sánchez Ciruelo, *Prima pars logices*, 8v.

⁶⁶ Gómez de Castro, *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*, 219. El discurso sigue en los siguientes términos: “Como le preguntaran una vez por motivo, respondió: «La doctrina de Santo Tomás es, sin duda, incomparable, o a lo sumo muy parecida a las figuras cúbicas, que de cualquier lado que se pongan, se posan con firmeza; o, al igual el alimento muy fuerte, que de no ser digerido por el lento calor del estómago, no aporta ningún alimento al cuerpo. Esto repugna a la índole de los españoles, a los que toda tardanza molesta»”. El detalle lo corrobora Gómez García, dato que obtiene de consultar los informes de los visitantes de la Universidad: “no solía explicar con la soltura adecuada”, “no estaba dotado de virtudes para la docencia”. Gómez García, “Los caminos del Humanismo en la Universidad de Alcalá”, 114 y 116.

⁶⁷ Gómez García, “Los caminos del Humanismo en la Universidad de Alcalá”, 114.

En él encontramos preocupaciones teológicas relacionadas con la sensibilidad humanista peninsular, donde la transmisión del mensaje cristiano ocupa un papel importante. Para ello buscará contar con herramientas adecuadas, que estuvieran liberadas de errores u omisiones. Algo que, al mismo tiempo, le lleva a usar simultáneamente, tanto de la lengua latina como del romance castellano. A este respecto, afirmaba Martín Abad:

Se sirvió del latín para sus obras científicas, pero usó abundantemente el castellano cuando la obra así lo requería, por necesidad y exigencia de los destinatarios, como en *Arte de bien confesar*, *Confessionario*, *Contemplaciones muy devotas sobre los misterios de la pasión*, *Reprobación de las supersticiones y hechizeras* o *Hexameron teologal sobre el regimiento medicinal contra la pestilencia*.⁶⁸

Podríamos decir que Ciruelo está ansioso por la acción apostólica, lo que correspondería también con el hecho de provenir de una familia de conversos, tal y como han puesto de manifiesto Homza y Lanuza Navarro.⁶⁹

En la misma línea habrá que entender también su *Reprobación de las supersticiones y hechizeras*,⁷⁰ buscando la progresiva purificación de la fe. Este tema no resulta para nada marginal en la época, sino que lo vemos presente en otras grandes figuras de la teología del momento, como es el caso de Francisco de Vitoria con su *Relección sobre la magia*.⁷¹ No se puede olvidar que este acto académico salmantino, que –a partir de la docencia del Maestro Vitoria– casi se convierte en un género literario, con fuertes reminiscencias de las *Quaestiones disputatae* y de los *Quodlibeta* de la escolástica medieval. Este hecho no ha llevado a pensar que el dominico no fuera un teólogo prominente y novedoso. Muy al contrario, le sirvió como un contexto apropiado

⁶⁸ Julián Martín Abad, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, vol. I (Madrid: Arco Libros, 1991), 360-362, n. 74.

⁶⁹ Lu Ann Homza, *Religious Authority in the Spanish Renaissance* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2000), 77; Lanuza Navarro, “Pedro Sánchez Ciruelo...”, 56. El detalle resulta de interés pues, como en el caso de otros conversos, se ponen de manifiesto unas notas que refieren a la preocupación por la transmisión de la fe, con un talante propio y coincidente en la referencia a la Escritura y el modelo paulino. Un ejemplo claro de esto puede verse en el Maestro Ávila. Acerca de este tema, véase el monográfico: “What is Converso Paulinism?”, ed. por Claude B. Stuczynski y Yosi Yisraeli, *Hispania Judaica Bulletin* 15 (2024): 1-247.

⁷⁰ Pedro Sánchez Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechizeras, libro muy útil, y necesario a todos los buenos cristianos* (Alcalá: Pedro de Castro, 1530).

⁷¹ La relección fue pronunciada el 13 de julio de 1540. Acerca de la misma, véase Francisco de Vitoria, “De arte mágica”, ed. por Ángel Martínez Casado, en Francisco de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas*, dir. por Antonio Osuna Fernández Largo, t. II, (Salamanca: San Esteban, 2017), 853-991. Esta edición reciente ha optado por ponerle un título más comercial, cuando siempre había sido relecciones teológicas simplemente y, ahora, le anteponen el jurídicas, cuando Vitoria fue Maestro teólogo y no jurista.

para poner de relieve cuestiones de actualidad, que necesariamente debían ser abordadas desde una comprensión teológica. Máxime, como él había puesto de manifiesto, que no había nada que fuera ajeno a la teología,⁷² comprensión que es extrapolable a cualquiera de las grandes figuras teológicas de la época, al margen del lugar en el que enseñasen.

También en el ámbito de la comprensión teológica, ante un grave problema del momento, debemos referirnos a su ensayo sobre la peste. El *Hexameron theologal* muestra ya la mirada a una teología humanista, pues aborda el tema de la peste –en relación a la que acababan de sufrir– analizando las causas teológicas, filosóficas y médicas de la misma. Es importante no perder de vista que lo escribe en romance castellano, pues va dirigido “a los magníficos y virtuosos cóncives suyos. Los ciudadanos de la insigne y, por Dios escogida, ciudad de Daroca, patria suya”⁷³. En el imaginario popular se solía leer la peste como un castigo divino, por lo que se ve en la obligación de orientar a la oligarquía del lugar. Los dirigentes eran conscientes de la importancia de lo poco que se podía hacer si la epidemia se extendía, pero también era frecuente que, una ciudad afectada por la peste u otra enfermedad contagiosa, no se apresurase a confirmar el hecho. La intención era evitar el desabastecimiento y la estampida social. Ciruelo quiere ayudar a poner orden en medio del caos que podía generar la epidemia que se había extendido por la península. No le falta cierto tono providencialista, considerando que ante la peste el hombre había de ponerse en manos de Dios, por lo que no se trataba solo de curar la enfermedad corporal, sino también el alma. Ambas cuestiones debían ir estrechamente unidas. Para él era una cuestión de disputa entre filosofía y teología.

Precisamente el título de la obra ya nos pone en la senda que quiere recorrer el autor. Él mismo, en la división del tratado, nos explica cómo el título recuerda a la obra de san Ambrosio, en la que el Doctor de la Iglesia intenta contraponer un relato de la obra de Dios en los seis días de la creación frente a las cosmogonías paganas. Era frecuente que la literatura hexameral –recurrente durante la edad antigua y medieval– volviese a ese tipo de presentación cósmica.

⁷² “Officium ac munus theologi tam late patet ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto. Ac fortasse hoc etiam in causa est, sicut et de oratore dicit Cicero?, cur in omni disciplinarum genere omnibusque artibus tam non (sic) pauci inveniantur et clari et excellentes viri. Tanta sit, ne plus exigam, bonorum theologorum inopia et solitudo. Est sane theologia omnium studiorum disciplinarumque orbis prima, quam graeci *Qeologi*, a vocant. Quare non mirum videri debet, si ita non multi in tam difficili re satis absoluti inveniantur”. (Francisco de Vitoria, “De poteste civil”, ed. por Jesús Cordero Pando, en Francisco de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas*, dir. por Antonio Osuna Fernández Largo, t. I, (Salamanca: San Esteban, 2017), 82.

⁷³ Así queda enunciado en el prólogo. Pedro Sánchez Ciruelo, *Hexameron theologal sobre el regimiento medicinal contra la pestilencia* (Compluti: Arnao Guillén de Borcar, 1519), ai.

mica y épica de la creación, que culminaba con la aparición del hombre sobre la tierra. Ciruelo, siguiendo esta senda, no se queda en la descripción de la obra de la creación, sino que su comprensión se refiere al orden cósmico, estable y libre de cambios bruscos: el curso inmutable de los astros, la alternativa regular de las estaciones, el rítmico fluir del mar, en el que la mano de Dios actúa. Precisamente por ello, concluyendo la división del tratado afirmará: “Que se llame el libro *Hexameron*, porque en él se introduce la teología como examinadora de las ciencias seculares entendidas por este nombre de filosofía”.⁷⁴

Siguiendo el esquema del *Hexameron* compondrá una obra en tres partes que, cada una a su vez, se divide en dos capítulos, dando así lugar a los seis totales, en los que primero aborda los problemas médicos o, en palabras suyas “propone el parecer de los mundanos filósofos en aquella materia”⁷⁵ y luego los teológico-morales, en los que “la theologia reuelada puede mejor juzgar que no ella de las tales cosas”.⁷⁶ La idea la completa a renglón seguido en los siguientes términos: “Y asi haziendo discurso por todas las otras mundanas ciencias y artes a de mostrar como an de ser sujetas a la theologia, maestra mayor de todas y que mejor sabe en todo lo que ellas tratan que ellas mismas”.⁷⁷ En su idea tres son las cuestiones que han de ser estudiadas en torno a la peste: “La primera de la cualidad y condición della en bien o en mal. La segunda de las causas así corporales como espirituales de donde la pestilencia procede. La tercera produce de remedios necesarios en tan grande trabajo”.⁷⁸

Ciruelo da un paso más allá, poniendo de relieve que lo más importante a lo que el hombre puede aspirar es a la salvación eterna o, como él mismo dice, “la gloria celestial”,⁷⁹ que se alcanza mediante el cultivo de las virtudes teologales. Así, frente a las falsas virtudes promovidas por los “mundanos filósofos”, propone la sabiduría divina. Pero, para que las virtudes teologales den fruto, es preciso que los fieles escuchen la Palabra de Dios, que viene interpretada por la Iglesia, explicada por los doctores de la misma y, de manera particular, mediante la predicación. Como hemos señalado antes, parte del principio de que la teología es la ciencia suprema, mientras que la filosofía es *ancillae theologiae*, lo que justifica recurriendo a la Escritura, particularmente en el libro de la Sabiduría. Esto explica, a un mismo tiempo, que no sea suficiente con argumentar con la *Ética a Nicómaco*, sino que esta es un paso necesario y previo, antes de la fe.

⁷⁴ Sánchez Ciruelo, *Hexameron teologal*, avi.

⁷⁵ Sánchez Ciruelo, *Hexameron teologal*, ai.

⁷⁶ Sánchez Ciruelo, *Hexameron teologal*, cviii-v.

⁷⁷ Sánchez Ciruelo, *Hexameron teologal*, cviii-v.

⁷⁸ Sánchez Ciruelo, *Hexameron teologal*, aii-v.

⁷⁹ Sánchez Ciruelo, *Hexameron teologal*, aii.

Su intención, como teólogo, tiene un carácter eminentemente práctico, ya que no pretende hacer otro tratado teológico como los ya existentes, sino que se dirige al “regimiento caritativo y piadoso que han de tener los fieles siervos de Dios en la pestilencia”.⁸⁰ Esta actitud cargada de devoción es lo que luego expondrá, con mayor detalle, en las tres causas que le llevan a escribir el tratado, que va construyendo recurriendo a san Agustín, en obras que fueron recurrentes para los humanistas, como es el caso de su *Doctrina cristiana*.

Posteriormente, sus *Paradoxae, quaestiones decem* (1538)⁸¹ que, para algunos, sería más una obra de filosofía y metafísica, aunque desde una comprensión teológica, se trata de acercarse a una serie de cuestiones que le preocupan, haciéndolo con la mirada amplia que ha de tener siempre el teólogo. Esas paradojas son fruto de su experiencia en el campo docente y teológico. A cada una de ellas responde en una división tripartita, en la que aborda: *notabilia*, que sería la exposición o nociones acerca del problema; las *conclusiones* que serían las sucesivas proposiciones con las que orienta cada cuestión. Y, por último, las *dubia* con las que responde, al tiempo que presenta las principales dificultades. El método no es novedoso, sino que lo encontramos ya en coetáneos suyos, como Diego de Deza.⁸² El contenido da cuenta de un saber extenso y variado, propio del Renacimiento: I. *De modo significandi dictionum in Gramatica*; II. *De dicibilibus transcendentalibus et imitatis in Logica*; III. *De virtute activa agentis naturalis*; IV. *De rarefactione et condensatione corporum*; V. *De arte Lulli in Metaphysica*; VI. *De loco Paradis terrestris a Deo conditi in cosmographia*; VII. *De tertia lege Spiritus Sancti circa finem Mundi in Theologia*; VIII. *De multiplicatione sensus litteralis in Sacra Scriptura*; IX et X. *De Cabala et Messia Iudaeorum in enarranda Divina Biblia*.

Le preocupa que algunos temas sean desconocidos para los teólogos, como sucede en relación al conocimiento de las Sagradas Escrituras. Conoce los límites de las traducciones y manuscritos latinos de la Biblia, así como del desconocimiento de los sentidos de la misma, por lo que se acerca a esos diez temas a debate, moviéndose en posiciones de gran equilibrio, entroncando con la tradición de la Iglesia —especialmente de los Padres y de la escolástica— pero también con la nueva sensibilidad humanista. Su intencionalidad, tal y como expresa en el prólogo es sencilla y concreta: poner claridad y orden en cuestiones que resultan paradójicas. Al final del prólogo lo explica con mayor claridad, exponiendo que su intención es aclarar, para el beneficio común, una serie de cuestiones que resultan paradójicas en el campo de la teología. Y, por

⁸⁰ Sánchez Ciruelo, *Hexameron teologal*, aii-v.

⁸¹ Pedro Sánchez Ciruelo, *Paradoxae quaestiones numero decem* (Salamanca: Pedro d’Castro, 1547).

⁸² Andrés Martín, *La teología española...*, vol. II, 91-92.

ello, se detiene también en el término que utiliza. Juega, a este respecto con algo falso, que pudiera tener apariencia de verdad, o aquello que resulta contrario a la lógica o a la opinión común. Por este motivo se vale de la etimología del término griego en la evolución y comprensión que los filósofos han hecho del mismo.

4.2. Aportación litúrgico-pastoral

Aunque algunos de sus ensayos han pasado casi inadvertidos, vistos en el contexto propio, tienen una gran importancia. El más significativo es su *Expositio libri missalis peregrina* (1528) que, ya en su forma externa, rezuma un claro sabor renacentista. Así, en el vuelto de la portada nos encontramos con una xilografía en la que se ve a san Ildefonso recibiendo la casulla de la Virgen, con una frase alusiva a partir de Sir 15,2. La ilustración lleva el escudo de los Fonseca, lo que muestra la vinculación de dicha obra con el arzobispo, identificando a la misma con un proyecto humanista bajo el patronazgo del cardenal impulsor de las ediciones de Erasmo en Alcalá.⁸³ No parece que sea un dato sin importancia sino, muy al contrario, nos está hablando de una intencionalidad manifiesta. En la página siguiente (fols. 2r-v) se encuentra la *Carta proemial* que, ya en su forma externa, vuelve a reflejar el estilo humanista, lo que no tendría ningún sentido si Ciruelo fuera un autor medieval.

En el reverso de la portada Ciruelo expone que la obra pretende seguir la senda emprendida por Enrique de Hamusco en su *Apiarium*,⁸⁴ por lo que nos pone sobre la pista de ofrecer obras que ayudasen a la predicación o, más en concreto, a la liturgia —en un sentido amplio—⁸⁵ lo que se concreta también en la confesión y la predicación e, incluso, en una incipiente espiritualidad sacerdotal, que coincide con el momento de crisis en las formas de vida sacer-

⁸³ Para la ficha catalográfica de la obra, véase Martín Abad, *La imprenta en Alcalá*, 360-362, n. 195.

⁸⁴ *Expositio libri missalis peregrina nuper edita ex officina sapientissimi viri tam humanarum quam sacrarum litterarum professoris, diuiniqve verbi predicatoris zelantissimi Petri Cirueli Darocensis. Addita sunt et tria eiusdem autoris opuscula. De arte predicandi, De arte memorandi et De correctione kalendarij* (in Complutensi Achademia: in aedibus Michaelis de Eguia, 1528), 2v.

⁸⁵ Enrique Llamas entendía que se trataba de una obra de carácter teológico, mientras que Melquíades Andrés las ubicaba entre las de espiritualidad. Parece más acertada la apreciación de Andrés Martín, no solo considerando el contenido concreto de la obra en cuestión, sino también la función concreta para la que fue pensada, puesto que se trata de una obra que tiene la intención de alimentar la espiritualidad sacerdotal de su tiempo, al tiempo que dota a los presbíteros de herramientas adecuadas para su ministerio. Al que, por otra parte, resulta novedoso. Cf. Melquíades Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, vol. I (Madrid: BAC, 1977), 181; Enrique Llamas Martínez, “El *Apothegmatum opus* de Erasmo en una lectura salmantina, 1533-1550”, en *El erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, ed. por Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986), 232.

dotal y religiosa, que derivará en la reforma de las formas de vida cristiana, en muchos casos impuestas, y que irán dando resultados a lo largo del siglo XVI.

En el proyecto original del Maestro Ciruelo la obra estaba pensada en tres partes, aunque cuando la lleva a la imprenta omite la tercera, que no llegaría a redactar para que sus comentarios no se hicieran excesivamente largos.⁸⁶ La finalidad de la obra no era otra que ayudar al clero, en vistas a una mayor y más eficaz vivencia de su ministerio; entendiendo que eso se lograba mejor con un conocimiento más profundo de aquello que se celebraba, porqué y cómo se celebraba.⁸⁷ Era, por tanto, una preocupación teológica, ascética y pastoral, ante un clero bastante inconsciente de los misterios ante los que era convocado, en lo que podríamos denominar ya como una obra de madurez.

Ciruelo afirma que la liturgia ha de reflejar y relatar, hacer viva la *historia salutis*, por ello propondrá los requisitos necesarios para una digna celebración y vivencia de la misma.⁸⁸ Entiende que la liturgia conmemora los múltiples y diversos acontecimientos del pueblo de Dios dentro de la historia del hombre. Por lo mismo, las diversas partes de la misa han de ayudar a hacerlo verificable, evidenciando ante los hombres el sentido lineal y teológico de la historia de la salvación.⁸⁹ Es bastante probable que, de alguna manera, la tercera parte la desarrollase, más tarde, en una obra que ha llegado hasta nosotros sin lugar de impresión y fecha: *Hore minores clericorum, ad sensum ecclesiasticum familiari et plano comentario declarate*.⁹⁰ El mismo Ciruelo, en algunos momentos, denomina su *Expositio* como “officiorum ecclesiasticorum commentarii”,⁹¹ en el que da claves de cómo se ha de abordar el estudio y predicación de la Escritura. Para él es claro que se ha de partir del sentido literal, completando con todo lo que recoge la obra de Hamusco y, además,

⁸⁶ Sánchez Ciruelo, *Expositio libri missalis*, 270.

⁸⁷ En este sentido, disintimos de la explicación de Llin Chafer, quien consideraba que se trataba de “una obra sobre la explicación de los textos litúrgicos de la misa de los domingos y días festivos, que facilitaba de este modo a los fieles el leer y meditar, antes de la misa, la epístola y el evangelio del día”. Arturo Llin Chafer, “La Biblia en un testigo del siglo de oro español”, *Revista Española de Teología* 48 (1988): 196.

⁸⁸ “... tendere ad commemorandam ecclesiasticam historiam”. Sánchez Ciruelo, *Expositio libri missalis*, 4, §. 6.

⁸⁹ “Erunt autem haec nostra principia, quibus totius edificio structura substantatur, verissima et ab omnibus doctis fidelibus concessa. Et eis bene intellectis apparebit statim intentio nostri operis principalis. Et inde concipiatur spes secure perveniendi ad finem optatum. Hoc est ad verum et litteralem sensum libri missalis et aliorum officiorum Ecclesiae Dei”. Sánchez Ciruelo, *Expositio libri missalis*, 4, §. 6.

⁹⁰ Hay una continuidad temática con la *Expositio missalis*. La presente contiene: *Canticum graduuum*; *Officium Virginis Mariae*; *Officium defunctorum*; *Septem psalmi penitentiales*. Se conserva un ejemplar del mismo en la BNE, en la “Sala Cervantes” con la signatura R/2825. Dicho ejemplar proviene de la casa profesa de la Compañía de Jesús. Según la ficha catalográfica de la BNE: “Impreso probablemente en Salamanca, por Rodrigo Castañeda, que trabaja en dicha ciudad entre 1533 y 1538”.

⁹¹ Sánchez Ciruelo, *Expositio libri missalis*, 1v.

deduciendo del sentido histórico también el moral, en continuidad con las virtudes teologales.

Dios enseña —a través de los hechos históricos— cómo actúa, para que el hombre pueda vivir en coherencia con ello. Se trataba, por tanto, de una mirada hacia la teología positiva, desde el momento que planteaba beber en las fuentes de la Escritura y de la Tradición. Al mismo tiempo interpreta los hechos de Cristo y de sus discípulos, recordados en las acciones litúrgicas, como acontecimiento místico. Entendía, en este mismo orden de cosas, que la glosa ordinaria de la Escritura, así como las homilias de los doctores sobre los Evangelios y Hechos de los apóstoles exponían constantemente el sentido místico de los milagros de Cristo y de los santos, aplicándolos a las cosas que habían de ocurrir en la Iglesia de Dios. En esa intención considera que el Evangelio, leído e interpretado en su sentido literal e histórico, es la orientación correcta para la inteligencia de todas y cada una de las lecturas, oraciones, salmos o antifonas. El detalle decía relación directa al uso litúrgico concreto del momento. Por este motivo, Suquía afirmará que Ciruelo “tiene la intuición de que la liturgia ha de reflejar y relatar, ser una reviviscencia de la salvación con proyección escatológica”.⁹²

Una vez trazados los principios generales, en el desarrollo de la obra plantea los requisitos necesarios para una digna celebración, en los que se detiene, formula y justifica. Analizando detalle por detalle, de tal manera que el ministro pueda ser consciente de aquello que celebra y cómo lo celebra, haciendo luego lo mismo respecto a la liturgia de las horas y a los tiempos litúrgicos. A este fin, analiza el significado teológico y litúrgico de las horas canónicas, de los tiempos litúrgicos y de sus símbolos para ayudar y desarrollar una espiritualidad, como ya hemos dicho, para los clérigos.⁹³ Y, por lo mismo, “ve en los diversos oficios y partes del misal un *opus theologicum*, una fuente de teología, ya que los prelados enseñan al pueblo de Dios a través de estas perícopas litúrgicas”.⁹⁴

Completa la obra abordando algunos conceptos relativos a la predicación, exponiendo claramente cuál es el fin de la misma que, para él, implica la

⁹² Ángel Suquía Goicoechea, *Un maestro y alumno de Alcalá Pedro Sánchez Ciruelo e Íñigo de Loyola (1526-1528)* (Madrid: RAH, 1988), 29.

⁹³ Nicolás Antonio, comentando el contenido de la misma afirmaba: “En el primer libro explica todas las verdades contenidas en las siete horas canónicas y en la primera parte de la misa, llamada de los catecúmenos. El segundo, que constituye la parte más importante de esta obra, explica según un doble sentido el oficio de la misa que se celebra de modo distinto durante todo el año; el tercero, que debió versar sobre el canon secreto de la misa, para no aumentar en demasía el código, fue dejado por el autor para otra época y, según creo, jamás ha sido publicado”. Nicolás Antonio, *Biblioteca Hispana Nueva II* (Madrid: FUE, 1999), 214.

⁹⁴ Suquía Goicoechea, *Un maestro y alumno de Alcalá*, 30.

exposición de la Sagrada Escritura al pueblo fiel, realizada públicamente por sacerdotes en la Iglesia de Dios.⁹⁵ En esa misma línea hemos de interpretar el que la obra sea dedicada al clero de la archidiócesis primada.

A la *Expositio libri missalis* se le añaden tres opúsculos que resultan complementarios de la misma, al tiempo que delimitan mejor la intención del proyecto global de su autor: *De ars praedicandi*, *De arte memorativa et De correctioni kalendarii*. Como pone de relieve Merino-Jiménez, las obras no debieron ser compuestas simultáneamente, coincidiendo la *Expositio* con la publicación de la obra de Hamusco y los opúsculos más próximos a la fecha de la impresión en el taller de Miguel de Eguía.⁹⁶ Los títulos nos muestran ya por dónde discurre su preocupación de manera más significativa. Con todo, la propia organización y desarrollo de los tres trataditos y la *Expositio* refiere a que han de ser concebidos como obras independientes y, por lo mismo, que serán después llevadas a la imprenta conjuntamente por su estrecha relación.

El *De arte praedicandi* supone un intento por superar la predicación medieval, poniéndose en la senda de lo que había sido ya planteado en el V Concilio de Letrán, donde se había insistido en que los sermones habían de ser un medio adecuado para frenar los vicios.⁹⁷ La conciencia era que, en la misma educación medieval, estaban los cimientos sobre los que elaborar un nuevo discurso predicable. La praxis habitual era que la predicación se valía de toda la literatura que pudiera servir a sus intereses. Y, en esta comprensión, la dialéctica ocupaba un papel significativo, siendo algo habitual, incluso en los predicadores más sobresalientes. La entrada en la Modernidad supuso la progresiva liberación de las formas estereotipadas y del recurso a la argumentación escolástica. Precisamente, Ciruelo se encuentra a caballo entre las tendencias vigentes. No hay duda que para él, la transmisión de la fe y la práctica de los sacramentos pasará a ocupar un papel trascendental, volviendo en diversos momentos de su vida sobre esta temática. En este nuevo impulso adquiere un papel relevante la vuelta a las fuentes de la revelación con la recuperación de la preocupación por la Sagrada Escritura. No será solo el hecho del gran

⁹⁵ Véase Arturo Llin Cháfer, “San Juan de Ávila y su preparación al sacerdocio”, *Revista agustiniana* 48 (2007): 288.

⁹⁶ Luis Merino-Jiménez, “La predicación y la memoria según Pedro Ciruelo (c. 1470-1548)”, en *El teólogo en la España de la temprana modernidad. Formas de vida seculares y espirituales. Impacto político, social y estético*, ed. por Christoph Strosetzki, Isabel Hernando Morata y Christian Wehr (Berlín: J. B. Metzler, 2023), 121-122. La argumentación tiene lógica, aunque surge una fuerte duda en relación al hecho de que –contando con una década– Ciruelo no hubiera concluido el proyecto editorial, tal y como lo formula en su proemio.

⁹⁷ Pena González, Miguel Anxo. “Predicación y Reforma en el contexto católico europeo previo a Trento”, *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 28 (2021): 193-223.

DOI: <https://doi.org/10.48035/rhsj-gh.28.9>

proyecto complutense de la Políglota, sino también la traducción al romance, como fuente de transmisión más asequible para la mayoría de los fieles. A su favor jugaba, como ya hemos puesto de relieve, el hecho de ser considerado por todos como un buen orador sagrado, lo que tiene que ver, como señala Gómez de Castro, por “su gran diligencia y erudición nada desdeñable”.⁹⁸ A este respecto, Gregorio Mayans expone que explicó el arte de la predicación a la manera de aquellos tiempos,⁹⁹ entendiéndose que ya no sería el método clásico medieval.

Por este motivo, la fama de gran predicador y la reforma de la Iglesia impulsada por Cisneros –en la que él será un colaborador directo– convierten a la predicación en un tema particularmente sensible para los humanistas, especialmente en Alcalá, igual que lo había sido para el mismo Erasmo. Estos reflexionan sobre qué temas eran los más apropiados y cómo había de ser dicha predicación. La opción será el centrarse en una predicación referida a Cristo y a la redención. De esta manera, Ciruelo aunque sigue reflejando problemas lógicos y retóricos acerca de la invención, definición, división, ordenación del material y de la manera de abordar el tema, tiende hacia una nueva comprensión. Por lo mismo, la relación con la gramática y la retórica es especialmente estrecha y con la intención de servir a dicho fin. Muestra una profunda sensibilidad porque el mensaje de fe llegue a los oyentes de manera eficaz y prudente –también a los sencillos–. Es consciente, además, que para lograr éxito en esta tarea es necesario prepararse adecuadamente. En este sentido, Cátedra le reconoce el mérito de usar su experiencia como presbítero y predicador para dotar el discurso de ejemplos, que le permitirán lograr una mayor concreción.¹⁰⁰

En lo que se refiere a la razón y contenido de la obra no hay duda de que Ciruelo no está moviéndose en los parámetros de un teólogo escolástico, sino que su preocupación y mirada es mucho más amplia y dialogal. Tiene muy presente lo filológico y también lo filosófico; aquello que había escrito –años antes– en relación a la “scientia sermocinalis”. El hecho, al mismo tiempo tiene su sentido, ya que una de las partes de su lógica (Alcalá 1519) era *In doctrinam praedicamentorum logicalem* (fols. 45v-130r). Ciertamente no será muy novedoso, pero su intención apostólica queda patente en el proemio cuando afirma que tres elementos serían los que hay que tener en relación al cuidado de las almas: la administración de los sacramentos, en la liturgia y en

⁹⁸ Gómez de Castro, *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*, 219.

⁹⁹ *Specimen bibliothecae hispano-maiansianae sive idea noui catalogi critici operum scriptorum hispanorum quae habet in sua bibliotheca Gregorius Maiansius* (Hannoverae: Impensis Jo. Guil Schmidii, 1753), 53.

¹⁰⁰ Cátedra, “Nebrija y la predicación”, 132-134.

la predicación (*dispensatione sacrorum eloquiorum*).¹⁰¹ Después de enmarcar el fundamento se detiene en la predicación, pues los otros ya los ha estudiado previamente.

Deja constancia de que toma elementos e ideas de otros; aquello que le resulta de utilidad para el ministerio de la predicación, añadiendo también cosas de su cosecha. No lo presenta como una obra cerrada, sino como un opúsculo en que se ofrecen unas herramientas que están abiertas a ser completadas y mejoradas. El opúsculo lo divide en diez capítulos, que organiza en torno a cuatro partes. Comienza, en primer lugar, por la temática de los sermones, para luego presentar cómo ha de ser la división de los mismos. En un tercer momento estudia cuál es el material más adecuado a utilizar en su elaboración. Explica, además, que estas tres partes se refieren propiamente a los sermones relativos a los santos, a algunas cuestiones particulares y a los de difuntos. Por último, en la cuarta parte, se aproxima a los sermones de adviento y de cuaresma, pues no tiene duda que tienen un carácter diverso del resto, lo que concuerda perfectamente con una sensibilidad atenta a lograr la elevación de la vivencia religiosa de los fieles.

Entrando en la primera parte se detiene en el concepto de predicación, haciendo notar que solo se referirá a las cuestiones teológicas, pues tiene conocimiento de que el concepto es mucho más amplio. En este sentido, entiende que se refiere a la exposición de las Sagradas Escrituras, la predicación como interpretación pública de la Palabra de Dios, o la instrucción que el ministro hace al pueblo fiel sobre las verdades de la fe.¹⁰² Incide en que se trata de algo que ha de ser hecho con caridad y ciencia, de tal suerte que llegue no solo a los fieles, sino también a aquellos que no creen, pero que podrían llegar a bautizarse.

Entra luego en la división de los elementos y las partes, mostrándose bastante dependiente de formas anteriores,¹⁰³ aunque es capaz de apuntar –sin ambages– que no es lícito que el predicador tome el tema del sermón fuera de la Escritura, a no ser en situaciones muy particulares. Este detalle muestra

¹⁰¹ Pedro Sánchez Ciruelo, “Brevis Editio de Arte Predicandi”, ed. por Pedro M. Cátedra, en *Artes de poesía y de prosa (Entre el cortesano y el predicador siglos XV y XVI)*, ed. por Juan Miguel Valero Moreno (Salamanca: Semyr, 1998): 55.

¹⁰² “qua Dei minister ecclesiasticus fideles instruit de credendis, de agendis, de cavendis, de prosequendis, de timendis, et de sperandis bonis aut malis”. Sánchez Ciruelo, “Brevis Editio de Arte Predicandi”, 57.

¹⁰³ El detalle queda particularmente de manifiesto al citar a san Vicente Ferrer, modelo de un gran predicador del bajo Medioevo. Y, posteriormente a otros que, en ese momento tendrán una gran trascendencia como el *Flos sanctorum*. Así lo expresa más adelante: “Preter hos sunt multi alii modi proponendi vel introducendi themata diversa, ut videre licet in sermonibus Jacobi de Voragine januensis et sancti Vincentii valentini, qui fuerunt omnium aliorum predicatorum artificiosissimi pariter et sapientissimi”. Sánchez Ciruelo, “Brevis Editio de Arte Predicandi”, 68.

perfectamente dónde se ubica. Y, sin ser un *novator*, se mueve en una clara tendencia humanista.

En la segunda parte se detiene, como ya indicábamos, en la división del sermón teniendo como referente la manera de proceder de los Santos Padres¹⁰⁴, pero presentando después una serie de reglas que quieren ayudar a los predicadores. Estas, a su vez, las divide en generales y especiales. Obviamente no nos vamos a detener en cada una de ellas, al igual que tampoco lo hacemos sobre las tipologías de los sermones. En conjunto, denota una atención por hacer patente el discurso al auditorio, de ahí que refiera cómo el tema ha de ser comprensible, evitando discursos complejos¹⁰⁵ o excesivamente largos, al tiempo que se busca aquello que ayude a la memorización del que pronuncia el sermón y de los oyentes.¹⁰⁶ Entra después en las reglas especiales, que se refieren a disquisiciones sobre las múltiples formas de dividir el discurso, que no dejan de tener una clara dependencia del método escolástico.

Una aplicación de su magisterio la encontramos en la figura de santo Tomás de Villanueva, quien “recibe una notoria influencia de su maestro Pedro Sánchez Ciruelo”.¹⁰⁷ En este contexto, Llin Chafer lo define como “un enamorado de la renovación eclesial que se está produciendo en las primeras generaciones complutenses”.¹⁰⁸

Pero, al mismo tiempo, no se puede perder de vista que la tarea de un buen predicador no terminaba en el púlpito, sino que seguían en una serie de ministerios, entre los que sobresalen la confesión, las diversas consultas y la dirección de las almas. De tal suerte que la tarea apostólica se ampliaba permanentemente. No es por ello extraño que el mismo Ciruelo tenga un opúsculo relativo al sacramento de la penitencia, su *Confesonario*, que publicará en época temprana, contando después con sucesivas ediciones¹⁰⁹ e, igualmente, una obra con un carácter más devocional y de ejercicios espirituales, como son sus *Contemplaciones devotas*, conjuntamente con un *Tratado de mística teología* (1547).¹¹⁰ Sin olvidar tres originales manuscritos de *Sermones*, que

¹⁰⁴ Propiamente no lo cita, pero se refiere a los “modis divisionis antiquorum”. Sánchez Ciruelo, “Brevis Editio de Arte Predicandi”, 68.

¹⁰⁵ Sánchez Ciruelo, “Brevis Editio de Arte Predicandi”, 69.

¹⁰⁶ Sánchez Ciruelo, “Brevis Editio de Arte Predicandi”, 70.

¹⁰⁷ Llin Chafer, “La Biblia en un testigo del siglo de oro español”, 195.

¹⁰⁸ Llin Chafer, “La Biblia en un testigo del siglo de oro español”, 195.

¹⁰⁹ Pedro Sánchez Ciruelo, *Arte de bien confesar y de bien oyr confesiones: en el sacramento de la penitencia para la salvación de las almas* (Zaragoza [1509]). Curiosamente, la obra iba dedicada “a los curas y confesores de las siete yglesias de la muy escogida ciudad de Daroca patria suya”.

¹¹⁰ Pedro Sánchez Ciruelo, *Contemplaciones muy devotas sobre los misterios sacratísimos de la pasión de Nuestro redemptor Iesu Christo. Juntamente con un tratado de la mystica teología para los devotos que se han retraído a la vida solitaria contemplativa* (Alcalá de Henares: en casa de Juan de Brocar, 1547).

no llegaron a imprimirse, pero –una vez más– ponen en evidencia su sensibilidad y preocupación por esta temática.¹¹¹ Estas obras entrarían en la línea renovadora propuesta por Erasmo, de quien Asensio afirma que “fue para los españoles un renovador de la devoción”¹¹² y de la devoción se preocupa también, como se intuye, Ciruelo.

En esta línea, haciendo referencia a la impresión de obras religiosas y teológicas en Alcalá –como pondría de relieve Asensio– Miguel de Eguía “se entrega con pasión a todas las formas de espiritualidad cristiana que le solicitaban en una España, en plena fermentación mística y reformadora. Edita a Erasmo y a Savonarola, a Bautista Mantuano y a Pedro Ciruelo...”,¹¹³ pero no tendría sentido la publicación de dichos autores si no tuvieran una propuesta claramente innovadora y atractiva para los posibles lectores. No podemos olvidar que se trataba de un selecto y activo tipógrafo, pero también de un notable humanista e impulsor de Erasmo.

Al mismo tiempo, su *De arte memorandi* en los tres capítulos en los que está dividido el opúsculo afronta la discusión sobre los lugares lógicos y retóricos. Como puso de relieve Cirilo Flórez “la historia de la organización de la memoria toca puntos vitales de la historia de la religión y de la ética, de la filosofía y la psicología, del arte y la literatura, del método científico...”¹¹⁴ Y, al mismo tiempo, la importancia que tiene recordar adecuadamente también el sermón, para poder transmitir oportunamente, no solo la Palabra de Dios, sino también el mensaje implícito que se encuentra en ella. Como pone de relieve Merino-Jiménez el propósito del autor no es retórico,¹¹⁵ sino filosófico o, quizás más exactamente, teológico-pastoral, pues Ciruelo está pensando en la memorización necesaria para el ejercicio teológico y para la predicación, tal y como concluye Merino-Jiménez: “lo que Ciruelo propone es un modelo que por su sencillez sea realmente útil para los *plani predicatores et theologi* a quienes se dirige”.¹¹⁶ Ciruelo, sin desdeñar el modelo retórico de la antigüedad clásica, busca y propone una forma más asequible y sencilla, dirigida a aquellos que serán sus potenciales lectores.¹¹⁷

¹¹¹ Félix de Latassa y Ortín, *Biblioteca Nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año 1500 hasta 1599*, vol. I (Pamplona: En la oficina de Joaquín de Domingo, 1798), 190.

¹¹² Asensio, *El erasmismo*, 21.

¹¹³ Asensio, *El erasmismo*, 87.

¹¹⁴ Cirilo Flórez Miguel, “Pedro Ciruelo y el arte renacentista de la memoria”, en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez. Tomo I. Repertorios, textos y comentarios* (Madrid: FUE, 1986), 288.

¹¹⁵ Merino-Jiménez, “La predicación y la memoria”, 125.

¹¹⁶ Merino-Jiménez, “La predicación y la memoria”, 135.

¹¹⁷ Así concluye también Merino-Jiménez: “La preferencia por un sistema que se basa en el uso del conocimiento previo de sus elementos encaja perfectamente con su propósito de elaborar un modelo sencillo y funcional que esté orientado a la práctica predicatoria”. Merino-Jiménez, “La predicación y la memoria”, 135.

En la misma línea se encontraría también el tercero de los opúsculos *De correctione kalendarii*, que entronca perfectamente con su sensibilidad científica y con el humanismo del momento, pero que está refiriendo también a la necesidad de corregir el calendario, para que las fiestas religiosas concuerden adecuadamente con el año litúrgico. El origen se encuentra en un escrito que había enviado al Papa, bajo el título *De vera Luna paschali et de correctione Kalendarii scripserat. Ciruelus de hoc argumento ad Leonem X Concilium Lateranense, celebratur 1515, atque hic*. De dicho texto nos da cuenta Gregorio Mayans en su *Specimen*, donde nos indica que luego redujo lo que había escrito a un epitome, que sería lo que aparece en la edición de Alcalá de 1528.¹¹⁸

Precisamente el arreglo definitivo del calendario a la corrección gregoriana, que será unos cincuenta años más tarde, llegará a la misma conclusión que ya había planteado el Maestro Ciruelo. Una preocupación en clara sintonía con la sensibilidad de los grandes humanistas cristianos. Así, mientras critica a Giovanni Pico della Mirandola, por su proximidad a la cábala judía, aquí estaría mucho más próximo al humanismo italiano en ese afán por alcanzar la adecuada transmisión del mensaje.

4.3. Aportación filológico-bíblica

El contacto con el texto latino de la Escritura lo hace conocedor de los límites de las traducciones y manuscritos, lo que le lleva también a embarcarse en la causa bíblico-filológica. Como en tantas otras figuras de su época, la procedencia desde el mundo converso le ubicaba en una situación de mayor sensibilidad respecto a la Sagrada Escritura que, en su caso, se ve interpelada por los reclamos de muchos rabinos, que acusaban a la Iglesia de haber corrompido la Sagrada Escritura. Por lo mismo, al tiempo que se acerca al conocimiento del texto del original, pretende también mantener una actitud defensiva de la tarea del teólogo, aunque no tanto de la escolástica fría y decadente. Esto permitía, además, que las controversias teológicas estuvieran basadas no a partir del recurso a los argumentos escolásticos, sino recurriendo directamente a los textos revelados, donde la purificación del texto, acompañada de una adecuada comprensión histórica y un conocimiento gramatical ofrecía las herramientas oportunas. A este respecto, Melquíades Andrés explicaba cómo “cuando los teólogos se pusieron a la par de los humanistas en el campo lingüístico, pudieron hacer con normalidad exégesis literal sin abandonar los sentidos moral y alegórico”.¹¹⁹

¹¹⁸ Mayans i Siscar, *Specimen*, 53.

¹¹⁹ Andrés Martín, *La teología española...*, t. II, 73.

En Alcalá, aunque no había propiamente una cátedra de Biblia, los bachilleres tenían que estudiar la Vulgata, por lo que, juntamente con su condición de canónigo –advirtiendo la necesidad de la predicación– buscará colaborar para una mejor percepción y corrección del texto revelado. Su preocupación no sería solo filológica, sino que como ya hemos afirmado, un texto más depurado permitía también una mejor transmisión del mensaje y, al mismo tiempo, ayudaba a una comprensión más vivencial. Esta sensibilidad humanística, que encontramos también en otras figuras de su momento como es el caso de Antonio de Nebrija logrará también la conversión de algunos judíos, tal y como expresa Ciruelo.¹²⁰

De esta manera, cuando contaba ya con cuarenta años emprende la tarea de estudiar hebreo de la mano de cristianos venidos del judaísmo. Precisamente él mismo narra cómo en 1500, se habían convertido al cristianismo en la península ibérica, una serie de judíos que eran doctos en la Biblia hebrea. Por si fuera poco, considera que éstos serán los que enseñen a los cristianos “los secretos del Antiguo Testamento”, lo que afirma con verdadera unción. Así, asistido por Alfonso de Zamora, cuando tenía ya cincuenta y un años, da un paso más y emprende la ardua tarea de traducir *palabra por palabra* el Antiguo Testamento. Él mismo lo afirma en el prólogo del Génesis: “Por la gracia de Dios traduzje la Santa Biblia hebrea al latín, palabra por palabra, observando incluso la construcción en el idioma hebreo.”¹²¹ Cree, asimismo, que la nueva versión interlineal *ad verbum* permitirá medir con precisión la exactitud de otras traducciones, considerando que tanto la traducción latina de san Jerónimo como las paráfrasis aramea y griega de los LXX, aun siendo bastante fieles, se alejan de la *veritas hebraica*.¹²² Ciruelo creía que sería de suma ayuda una traducción tal, sin adición u omisión alguna y sin ningún cambio en el orden de las palabras. Por lo mismo, se trataba de captar con precisión aquello que se encontraba en el original hebreo y, también, que pudiera servir a la tarea de los teólogos. Este segundo aspecto contrasta con la preocupación y el modo de proceder de estos últimos que, aferrados a la escolástica, tenían muy poco contacto con la Escritura y, mucho menos, con un texto literal.

Su proyecto había comenzado, el año 1526, con una primera traducción del *Génesis*,¹²³ continuando luego con *Lamentaciones*, *Daniel* e *Isaías* en

¹²⁰ Pedro Sánchez Ciruelo, “Prologus”, en Pedro Sánchez Ciruelo, *Cuádruple versión del Génesis*, t. I, ed. por Miguel Pérez y Rodríguez (Madrid: Asilo de Huérfanos, 1914), 19.

¹²¹ “Et quia per gratiam Dei Sacram Bibliam hebraicam verbum verbo reddens latinam effeci, etiam observata phrasi hebraicae linguae”. Sánchez Ciruelo, “Prologus”, 19.

¹²² Víctor Pastor Julián, “Las traducciones latinas interlineales manuscritas de Alfonso de Zamora (ca. 1475-ca. 15459) y Pedro Ciruelo del Antiguo Testamento”, *Iberica Judaica* 13 (2021): 59.

¹²³ Ms. 118-Z-29, de la Biblioteca de la Universidad Complutense, del que se hizo una edición a comienzos del siglo XX; M^a Teresa Ortega Monasterio, “Manuscritos bíblicos hebreos en bibliotecas

1530¹²⁴ y, unos años más tarde, en 1536, con la revisión completa del *Pentateuco*,¹²⁵ afrontando dos años más tarde, una nueva traducción del Éxodo.¹²⁶ No hay duda de que es un proyecto en la línea del promovido por Cisneros en la *Biblia Complutense* y, casi podríamos decir, complementario. Pero Ciruelo no quiere conformarse con el conocimiento de la sintaxis hebrea, sino que también busca comprender su gramática,¹²⁷ al tiempo que poder ofrecer una serie de pautas metodológicas seguras que permitieran un conocimiento más veraz de la Escritura. Esto, al mismo tiempo, ayuda a explicar que las ideas sean coincidentes en todos los prólogos, pues la importancia y valor de las mismas hace que sean recurrentes, para que llegaran a los destinatarios de los diversos trabajos y manuscritos. A este respecto, Miguel Pérez consideraba que, “en la precedente enumeración de cuestiones paradójicas se descubre las aficiones y conocimientos exegéticos del Maestro Ciruelo, que debieron ser muy considerados y apreciados de sus contemporáneos”.¹²⁸ Este, en su edición del Ms. B-411 de la Catedral de Segovia, publicado en 1914, nos informa que en 1535 seguía con dicha tarea, por lo que solicita al cabildo de Segovia que le reconozca las horas dedicadas a la misma:

En dicho día viernes ocho de Octubre de 1535 años, al dicho Cabildo el señor Maestro Pedro Ciruelo pidió le mandasen contar las horas de la dicha iglesia como presente, porque él entendía y trabajaba en la traducción de la Biblia por paráfrasis *verbum ex verbo*... Concluyeron que, por el dicho señor Maestro Pedro Ciruelo escribe la dicha obra tan útil a la universal Iglesia, que mandaban y mandasen a los contadores de la Iglesia que cuenten a dicho señor Maestro Pedro Ciruelo las horas por todo el tiempo que atendiese o se ocupase de la dicha obra.¹²⁹

El detalle es particularmente interesante, pues los canónigos consideraban que era un trabajo propio de su oficio y, lo que es más importante, que era útil a toda la Iglesia, por lo que, de facto, le liberan para dicha tarea. Ciruelo, en el prólogo explica atentamente la función de la cuádruple versión latina, distribuida en cuatro columnas. La primera recoge la traducción del original hebreo

españolas”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Hebreo* 53 (2004): 221.

¹²⁴ Ms. 118-Z-28, de la Biblioteca de la Universidad Complutense. La identificación de este recorrido intelectual es trabajo de Víctor Pastor. Pastor Julián, “Las traducciones latinas...”, 55-82.

¹²⁵ Ms. 589 de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca.

¹²⁶ Ms. 118-Z-30 de la Biblioteca de la Universidad Complutense.

¹²⁷ Cf. Ms 589, f. 2va.

¹²⁸ Pérez y Rodríguez, “Advertencia”, en Sánchez Ciruelo, *Cuádruple versión del Génesis*, 10.

¹²⁹ *Libro de Actas del Cabildo Catedral de Segovia*. Tomado de: Miguel Pérez y Rodríguez, “Advertencia”, en Sánchez Ciruelo, *Cuádruple versión del Génesis*, 11-12. Disentimos de que estuviera traduciendo el Génesis, sino que se trataría de una traducción de todo el Pentateuco en cuatro columnas, que le mantendría ocupado entre 1533 y 1537.

—que considera como la más perfecta—pues se ajusta atentamente a la letra. Esta versión estaría ya tomada de sus trabajos previos. La segunda columna contiene la versión aramea, que él considera también de gran autoridad, por ser la utilizada por los judíos hispanos. La tercera y cuarta columnas contienen, respectivamente, la versión de los Setenta y la traducción de san Jerónimo. No hay duda que un texto filológico de este calibre permitía un control y exactitud en los términos y conceptos utilizados que, como hemos dicho, se hacía accesible no solo a los gramáticos, sino también a los filósofos y teólogos. Estas traslaciones se completarán en los manuscritos Ms. 589 y Ms. 590, en cuanto a la traducción latina y, también, en relación a las anotaciones marginales. A este respecto, las palabras de Alfonso de Zamora, en el colofón de sus *Introductiones artis grammaticae hebraicae*, resultan especialmente elocuentes:

Pues todos [claustro de profesores] me conocen y me han urgido y animado a escribirla; el que más de todos el maestro y gran sabio, Pedro Ciruelo, quien me ha ayudado con todas sus fuerzas y entusiasmo a terminarla.¹³⁰

Se trata de captar en toda su profundidad el contenido y la intencionalidad del texto. Es importante hacer notar que no pretende realizar una traducción completa de todo el Antiguo Testamento, sino de aquellos libros en los que se encontraban los fundamentos de la fe católica, puesto que la función principal de las Escrituras era el crecimiento de la fe¹³¹ y, a un mismo tiempo, la impug nación de los judíos. Por lo mismo, a su proyecto faltaría la traducción de los profetas *Jeremías*, *Ezequiel*, además de *Salmos*, *Proverbios* y el *Qohelet* o, en su defecto, no han llegado hasta nosotros.

Así, gracias a la estrecha colaboración entre Alfonso de Zamora y Pedro Ciruelo contamos con la traducción interlineal latina, del texto hebreo de gran parte del Antiguo Testamento, pues en ningún momento pretenden hacer una nueva traducción del mismo. Alfonso de Zamora será el autor de todos los textos hebreos de los manuscritos conservados, así como de las anotaciones gramaticales y exegéticas. Por su parte, Pedro Ciruelo lo es del prefacio latino que precede al texto hebreo del Pentateuco y a la traducción latina literal.¹³² En otras ocasiones será también colaborador en las traducciones latinas, lo que vendría corroborado por las explicaciones en los proemios de los diversos

¹³⁰ Alfonso de Zamora, “Colofón (1526)”, Alfonso de Zamora, *Introductiones artis grammaticae hebraicae* (Alcalá: Miguel de Eguía, 1526), 216r. Tomado de: Pastor Julián, “Las traducciones latinas ...”, 59.

¹³¹ Carlos del Valle, “Un poema hebreo de Alfonso de Zamora en alabanza de la versión latina bíblica de Pedro Ciruelo”, *Sefarad* 59 (1999): 426.

¹³² Pedro Sánchez Ciruelo, “Prefacio”, en Ms. 589 de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, 1v-3v.

manuscritos, así como por las notas latinas marginales e, incluso, por algún autógrafo del mismo maestro. En la elaboración de la traslación Ciruelo está pensando en el trabajo de los teólogos, ofreciéndoles una herramienta de incontable valor.

Los manuscritos, aun no siendo citados directamente, serán requeridos frecuentemente por los académicos, dando cuenta de la importancia, valor y trabajo de los mismos. El propio Arias Montano hará un uso frecuente de ellos cuando lleve a la imprenta la Biblia de Amberes.¹³³

Como señala Carlos del Valle en relación a un poema de Alfonso de Zamora en el que hace una *laudatio* del maestro Ciruelo, “el poema sirve para ilustrar las ideas e inquietudes de los teólogos y exegetas contemporáneos sobre la Vulgata y el texto hebreo bíblico”.¹³⁴ Al concluir la puntuación del manuscrito (Alcalá, 24 de junio de 1536), Alfonso de Zamora –en el colofón afirma– que “no hay otro como él en España, en Francia y en el mundo entero”,¹³⁵ considerando que la versión interlineal permitirá controlar la exactitud de la traducción, mostrando las incorrecciones de otras. La afirmación supone poner de manifiesto que el original hebreo es aquel al que hay que referirse necesariamente para todo.¹³⁶ Y así lo pone Ciruelo de manifiesto.

5. Conclusión

Después del recorrido realizado proponemos unas conclusiones, de manera sintética, que pretenden volver sobre las ideas fundamentales:

1. El Maestro Ciruelo fue un teólogo con un saber enciclopédico y preocupaciones amplias, lo que le llevó a escribir sobre distintas disciplinas, siempre con el convencimiento de que las mismas habían de servir al proyecto de lograr la tan ansiada reforma de la Iglesia. Sus intereses coincidían perfectamente con los de Ximénez de Cisneros, lo que hizo que este lo invitara a establecerse en Alcalá, poniendo a su disposición los medios necesarios para que se dedicara a la investigación, la docencia y el apostolado.

2. Su humanismo puede ser claramente identificado como cristiano, entendiendo por ello ese afán por la transmisión de la fe y la comunicación de una vida virtuosa. Precisamente por ello sus obras estarán escritas en latín y

¹³³ Cf. Pastor Julián, “Las traducciones latinas ...”, 61; Sergio Fernández López. “Arias Montano y Cipriano de la Huerga, dos humanistas en deuda con Alfonso de Zamora. A propósito de sus versiones latinas de la Biblia y el Targum”, *Humanistica Lovaniensia* 60 (2011): 148.

¹³⁴ Carlos del Valle, “Un poema hebreo...”, 419.

¹³⁵ Así concluye en el colofón.

¹³⁶ Carlos del Valle, “Un poema hebreo...”, 434.

romance, en razón de la finalidad propia y el auditorio concreto a que dirigida cada una de ellas. A este respecto es necesario recordar el esfuerzo que supon- dría, para una persona de cuarenta años, comenzar a estudiar la lengua hebrea y –una década después– afrontar el reto de la traducción literal, palabra por palabra, de una serie de libros del Antiguo Testamento.

3. La imagen del Maestro Ciruelo como científico y matemático, sin dejar de ser veraz, es una construcción fruto de los intereses de la investigación del último siglo, pero que ha ocultado la verdadera imagen de Ciruelo como teólo- go, algo que queda de manifiesto en la bibliografía escrita hasta la ilustración. A esto ha ayudado significativamente el hecho de que sus obras teológico-mo- rales, litúrgicas-pastorales y las filológico-bíblicas se encuentran fundamen- talmente en manuscritos dispersos y, en el mejor de los casos, en impresos de no fácil localización. Una vez más se constata que la historia de la teología está fuertemente determinada por los autores que la escribieron entre el final del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

4. Ciruelo va configurando, a lo largo de su dilatada vida, un itinerario in- telectual en el que progresivamente se va entregando más a la tarea teológica –entendida en un sentido amplio y globalizante–. Esa dedicación a la “causa teológica” lleva a que vaya teniendo menos publicaciones en otros campos, como se deja ver por las ediciones y trabajos sobre los que él interviene directa y personalmente. Esto, abiertamente, lo distancia de la comprensión medieval del teólogo, como alguien ceñido sobre preocupaciones puntuales, al tiempo que lo identifica como un humanista capaz de conjugar distintas ciencias al servicio de la fe y de la salvación de las almas. Precisamente por ello sus obras serán herramientas al servicio de los escolares, de los confesores, de los pre- dicadores, pero también de los teólogos y de los fieles que buscaban una vida más afín con el ideal evangélico.

5. Las preocupaciones intelectuales, religiosas y científicas de Ciruelo concuerdan con las de otros humanistas y teólogos de su tiempo. Pero en el Concilio de Trento prevaleció la orientación escolástica frente a la teología positiva, quedando la comprensión bíblico-filológica prácticamente desterra- da del contexto católico. Esto tuvo unas fuertes consecuencias sobre temas a los que Ciruelo había dedicado largas horas de estudio: la predicación, la vida ascética y mística, la enseñanza teológica a partir de la *Summa Theologiae* del Aquinate, pero también en relación al acercamiento directo a la Escritura, que siguió siendo algo muy puntual, aunque una serie de autores se aprovecharan del trabajo del Maestro Ciruelo, incluso sin decirlo. Como afirmábamos, no es menos humanista la vertiente teológica que está marcada por lo filológi- co-bíblico-espiritual que la teológico-jurídica, que dominicos y jesuitas van a impulsar fuertemente.

Fuentes y Bibliografía

Archivos

- Ms. 118-Z-28, de la Biblioteca de la Universidad Complutense.
Ms. 589, de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca.
Ms. 118-Z-30, de la Biblioteca de la Universidad Complutense.

Bibliografía

- Álamo, Mateo. “Ciruelo (Pierre Sánchez)”. En *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, 909-910. Paris: Beauchesne, 1953.
- Albares Albares, Roberto. “El humanismo científico de Pedro Ciruelo”. En *La Universidad Complutense cisneriana: impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, editado por Luis Jiménez Moreno, 177-205. Madrid: Editorial Complutense, 1996.
- Andrés Martín, Melquíades. *La teología española en el siglo XVI*, vols. I-II. Madrid: BAC, 1977.
- Antonio, Nicolás. *Biblioteca Hispana Nueva*, vol. II. Madrid: FUE, 1999.
- Asensio, Eugenio. *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes con algunas adiciones y notas del autor*. Salamanca: Semyr, 2000.
- Ayala Martínez, Jorge Manuel. “El maestro darocense Pedro Sánchez Ciruelo”. *Aragón en la Edad Media* 10-11 (1993): 85-100.
- Beltrán de Heredia, Vicente. “Introducción”. En Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás. Tomo I. De Fide et Spe (qq. 1-22)*, editado por Vicente Beltrán de Heredia, I-XLVIII. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932.
- Beltrán de Heredia, Vicente. “LX. La Conferencia de Valladolid en 1527 en torno a la doctrina de Erasmo”. En *Cartulario de la Universidad de Salamanca. La Universidad en el siglo de oro. VI. Últimos documentos. Índices del cartulario*, editado por Vicente Beltrán de Heredia, 9-120. Salamanca: Universidad, 1972.
- Capelli, Guido M. *El humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*. Madrid: Alianza, 2007.
- Catálogo de manuscritos medievales de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla» (Universidad Complutense de Madrid)*. Editado por Antonio López Fonseca y Marta Torres Santo Domingo. Madrid: Ediciones Complutenses, 2019.
- Cátedra, Pedro M. “Nebrija y la predicación”. En *Antonio de Nebrija: Edad*

- Media y Renacimiento*, Editado por Carmen Codoñer y Juan Antonio González Iglesias, 129-150. Salamanca: Ediciones Universidad, 1994.
- Dalmases, Cándido de. “Processus Complutenses de Sancti Ignatii sociorumque vita et doctrina”. En *Fontes documentales de S. Ignacio de Loyola*, editado por Cándido de Dalmases, 319-349. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1977.
- Dunhem, Pierre. *Études sur Léonard de Vinci ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*. Vol. III, Paris: A. Hermann, 1913.
- Fernández Díaz, Julián. *Noticia histórica de la Santa Iglesia Magistral de Alcalá de Henares*. Alcalá de Henares: Imprenta Corral, 1929.
- Fernández López, Sergio. “Arias Montano y Cipriano de la Huerga, dos humanistas en deuda con Alfonso de Zamora. A propósito de sus versiones latinas de la Biblia y el Targum”. *Humanistica Lovaniensia* 60 (2011): 137-159.
- Flórez Miguel, Cirilo. “Pedro Ciruelo y el arte renacentista de la memoria”. En *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez. Tomo I. Repertorios, textos y comentarios*, 283-294. Madrid, FUE, 1986.
- Flórez Miguel, Cirilo. *Pedro S. Ciruelo. Una enciclopedia humanista del saber*. Salamanca, Caja de Ahorros, 1990.
- Fontán, Antonio. “Humanismo y humanistas”. En Antonio Fontán, *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et Societatis Iesu initiis. III. Narrationes scriptae ab anno 1574 ad initium saeculi XVI*. Editado por D. Fernández Zapico y Cándido de Dalmases. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1960.
- García Oro, José. *La Universidad de Alcalá de Henares en la etapa fundacional (1458-1578)*. Santiago de Compostela: Aldecoa, 1991.
- García Villoslada, Ricardo. *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*. Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1928.
- Garma, Santiago. “Pedro Sánchez Ciruelo (1468?-1548) y su época”. *Anuario jurídico y económico escurialense* 24 (1992): 547-560.
- Gómez de Castro, Álvaro. *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros (1569)*. Edición y traducción De José Oroz Reta. Madrid: FUE, 1984.
- Gómez García, Gonzalo. “Los caminos del Humanismo en la Universidad de Alcalá (1517-1545)”. Tesis doctoral. Universidad de Alcalá, 2017.
- Gómez Moreno, Ángel. *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*. Madrid: Gredos, 1994.
- González Vega, Felipe. “Conocimiento y dignidad de estilo: la noción de humanismo inherente a la *Oratio parenética* de Juan de Brocar (1521)”. En

- Miscellanea latina*, editado por M^a Teresa Muñoz García de Iturrospe y Leticia Carrasco Reija, 555-563. Madrid: Universidad Complutense, 2015.
- Hamusco, Enrique. *Compendium totius Sacre Scripture divinum Apiarium* [...]. Toleti, Arnaldus Guillelmus Brocarius, 1519.
- Homza, Lu Ann. *Religious Authority in the Spanish Renaissance*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Jiménez Calvente, Teresa. “Introducción general”. En *Nebrija (c.1444-1522). El orgullo de ser gramático*, 17-37. Madrid: BNE, 2022.
- Lafaye, Jacques. *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*. México: FCE, 2005.
- Lanuzza Navarro, Tayra M. C. “Pedro Sánchez Ciruelo. A Commentary on Sacrobosco’s *Tractatus de sphaera* with a Defense of Astrology”. En *De sphaera of Johannes de Sacrobosco in the Early Modern Period*, Editado por Matteo Valleriani, 53-89. Cham (Suiza), 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-30833-9_3
- Lasso de la Vega, Javier. *Lista de los libros traídos de la ciudad universitaria en los tres viajes efectuados hasta la fecha de 1937*. Madrid: Biblioteca Universidad Central, 1937.
- Latassa y Ortin, Félix de. *Biblioteca Nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año 1500 hasta 1599*, vol. I. Pamplona: En la oficina de Joaquín de Domingo, 1798.
- Llamas Martínez, Enrique. “El *Apothegmatum opus* de Erasmo en una lectura salmantina, 1533-1550”. En *El erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, editado por Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo, 219-234. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986.
- Llin Chafer, Arturo. “La Biblia en un testigo del siglo de oro español”, *Revista Española de Teología* 48 (1988): 193-211.
- Llin Cháfer, Arturo. “San Juan de Ávila y su preparación al sacerdocio”. *Revista agustiniana* 48 (2007): 279-306.
- Maravall, José Antonio. “El pensamiento pre-renacimiento del siglo XV”. En *Nebrija y la introducción del Renacimiento en Salamanca*, editado por Víctor García de la Concha, 17-36. Salamanca: USAL, 1983.
- Marchamalo Sánchez, Antonio. *La Magistral de Alcalá en la Universidad Cisneriana 1499-1831*. Alcalá de Henares: Universidad, 2017.
- Martín Abad, Julián. *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, vol. I. Madrid: Arco Libros, 1991.
- Mayans i Siscar, Gregorio. *Specimen bibliothecae hispano-maiansianae sive idea noui catalogi critici operum scriptorum hispanorum quae habet in sua bibliotheca Gregorius Maiansius*. Hannoverae: Impensis Jo. Guil Schmidii, 1753.

- Merino-Jiménez, Luis. “La predicación y la memoria según Pedro Ciruelo (c. 1470-1548)”. En *El teólogo en la España de la temprana modernidad. Formas de vida seculares y espirituales. Impacto político, social y estético*, editado por Christoph Strosetzki, Isabel Hernando Morata y Christian Wehr, 119-137. Berlin: J. B. Metzler, 2023.
- Muñoz Delgado, Vicente. “La lógica como «scientia sermocinalis» en la obra de Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1554)”. *Estudios* 22 (1966): 23-52.
- Navarro Brotons, Víctor. “Sánchez Ciruelo, Pedro. Maestro Ciruelo”. En *Diccionario Biográfico Español*, vol. 45, 671-673. Madrid: Real Academia de la Historia, 2013.
- Ortega Monasterio, M^a Teresa. “Manuscritos bíblicos hebreos en bibliotecas españolas”. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Hebreo* 53 (2004): 215-230.
- Palencia, Alfonso de. *Universal vocabulario en latin y en romance ó Universal compendium vocabulorum cum vulgari expositione*. vol. 1. Sevilla: Paulus de Colonia cum suis sociis, 1490.
- Pastor Julián, Víctor. “Las traducciones latinas interlineales manuscritas de Alfonso de Zamora (ca. 1475-ca. 15459) y Pedro Ciruelo del Antiguo Testamento”. *Ibérica Judaica* 13 (2021): 55-82.
- Pena González, Miguel Anxo. “Humanismo bíblico-teológico en Antonio de Nebrija”. En *Del Humanismo a las humanidades en el Renacimiento: alegorías y representaciones, textos y contextos*. Editado por Ana Rodríguez Laiz e Inmaculada Delgado Jara. 67-86. Berlin: Peter Lang, 2024.
- Pena González, Miguel Anxo. “Predicación y Reforma en el contexto católico europeo previo a Trento.” *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 28 (2021): 193-223. DOI: <https://doi.org/10.48035/rhsj-gH.28.9>
- Pena González, Miguel Anxo. *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*. Madrid: BAC, 2009.
- Poliziano, Angelo. *Lamia*. Editado por Christopher S. Celenza. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Rezabal y Ugarte, José de. *Biblioteca de los escritores que han sido individuos de los seis colegios mayores de san Ildefonso de la Universidad de Alcalá, de santa Cruz de Valladolid, de san Bartolomé, de Cuenca, de san Salvador de Oviedo y del Arzobispo de la de Salamanca*. Madrid: Imprenta de Sancha, 1805.
- Rizzuto, Claudio César. *La revuelta de las comunidades de Castilla en el Reino de Dios: profecía, heterogeneidad religiosa y reforma eclesiástica, 1520-1521*. Salamanca: Ediciones Universidad, 2021.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. “Brevis Editio de Arte Predicandi”. Editado por Pedro M. Cátedra, en *Artes de poesía y de prosa (Entre el cortesano y el pre-*

- dicador siglos XV y XVI*), editado por Juan Miguel Valero Moreno, 53-103. Salamanca: Semyr, 1998.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Apotelesmata astrologiae Christianae nuper edita a magistro Petro Ciruelo Darocensi super duarum tantum iudiciorum partibus hoc est de mutationibus temporum et de genituris hominum reiectis omnino interrogationibus et vanis electionibus falsorum astrologorum. Petri Cirueli D. Centilogium resolutorium totius suae artis iudiciariae. Responsiones*. Impressum in alma Complutensi academia opera et impensis A. G. Brocarii 1521.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Arithmetica speculative Thome Brauardini bene revisa et correcta a Petro Sanchez Ciruelo Aragonensi mathematicas legente*. Parisiis: G. Marchant, 1495.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Arte de bien confesar y de bien oyr confesiones: en el sacramento de la penitencia para la saluación de las almas*. Zaragoza: s.n., 1509.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Contemplaciones muy devotas sobre los misterios sacratísimos de la pasión de Nuestro redemptor Iesu Christo. Juntamente con un tratado de la mystica teología para los devotos que se han retraído a la vida solitaria contemplativa*. Alcalá de Henares: en casa de Juan de Brocar, 1547.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Cuádruple versión del Génesis*, t. I. Editado por Miguel Pérez y Rodríguez. Madrid, Asilo de Huérfanos, 1914.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Cursus quator mathematicarum artium liberalium quos recollegit, atque correxit Magister Petrus Ciruelus, Darocensis Theologus simul et Philosophus*. Compluti: Arnaldus Guillen de Brocarius, 1516.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *De laudibus Cardinalis Ximénez de Cisneros... Oratio habita in Academia Complutensi obitu memorati Cardinalis anno 1517*. Alcalá: s.n., 1517.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Dialogus disputatorius in additiones opus de sphaera mundi Johannis de Sacrobosco, en Johannes de Sacrobosco, Uberrimum sphaerae mundi commentum interseteris etiam questionibus domini Petri de Aliaco ... Paris, 1498*.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Exameron teologal sobre el regimiento medicinal contra la peste*. Alcalá de Henares: Arnao Guillén de Borcar, 1519.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Expositio libri missalis peregrina nuper edita ex officina [...] Petri Cirueli Dacorensis in Complutensi Academia. Addita sunt et tria eiusdem auctoris opuscula: De arte predicandi, De arte memorandi et De correctione calendarii*. In praeclara universitate Complutensis: in aedibus Michaelis de Eguia, 1528.

- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Geometria speculativa Thome Brauardini recoligens omnes conclusiones geometricas studentibus artium & philosophie aristotelis valde necessarias, simul cum quodam tractatu de quadratura circuli nouiter ed editio/ bene reuisa a Petro Sanchez Ciruelo*. Imprensa Parisius expensis honesti viri Iohannis Petit: in campo gaillardi [Jean Marchant], 1495.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Hore minores clericorum ad sensum ecclesiasticum familiari et plano commentario declarate; Canticum graduum; Officium virginis Marie; Officium defunctorum; Septem psalmi penitentialis*. Salamanca?, post. 1537.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. “In Doctrinam praedicatorum logicalem perutilis editio”. En Pedro Sánchez Ciruelo. *Prima pars Logices ad veriores sensus textus Aristotelis*. ff. 45v-130r. Compluti: G. Brocarii, 1519.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Opusculum de sphaera mundi Ioannis de Sacro Busto / cum additionib[us] [et] familiarissimo comentario Petri Ciruelli Darocensis; nunc recenter correctis a suo autore; intersertis etiam egregijs questionib[us] domni Petri de Aliaco*. Fuit excussum ... in Alma Complutensi Vniuersitate: apud Michaellem de Eguia, 1526.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Paradoxae quaestiones numero decem*. [Salamanca]: Pedro d’Castro, 1547.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Prima pars Logices ad veriores sensus, textus Aristotelis per Reverendum Magistrum P. C. D. (es Petrum Ciruelum Darocensem) satis abunde perlucideque declarata duobus opusculis. Altero quidem introductio in vocabulorum declaratione. Altero vero principalí, in Predicamentorum sufficientissima coordinatione. Y al fin: Expletum est ergo hoc opus Logicale Petri Cirueli Darocensis*. Impressum vero in Alma Complutensi Academia opera, et impensis Arnaldi Guillielmi Brocarii Calcographi artificiosissimi. Anno Christianae Salutis 1519
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechizerías, libro muy útil, y necessario a todos los Buenos cristianos*. Alcalá: Pedro de Castro, 1530.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Theologicae, et Moralis prudentiae. Documenta circa horrendum quorundam Astrologorum iudicium de Magno Siderum futuro conventu anno 1542, edita á Magistro Petro Ciruelo, Hispano Theologo, et Astrologo insigni ac celeberrimi Gymnassi de Alcalá Theologiae Interprete laudatissimo, ad quoscumque veridicos Divini Verbi concionatores, ejusque Zelatores, ut recte consulere, et admonere sciant Hispaniae gentes, et contribules suos nimio terrore percusos ex quorundam Astrologorum praesagio, quo ambiguum, incertumque Diluuium praefato anno plane futurum autumnant*

- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Tractatus arithmeticae practice qui dicitur algorismus noveter compilatus a Petro Sanchez Ciruelo*. Parisius: G. Marchant, 1495.
- Scaglione, Aldo. “The Humanist as Scholar and Politian’s Conception of the Grammaticus”. *Studies in the Renaissance* 8 (1961): 49-70.
- Suquía Goicoechea, Ángel. *Un maestro y alumno de Alcalá Pedro Sánchez Ciruelo e Íñigo de Loyola (1526-1528)*. Madrid: RAH, 1988.
- Valle, Carlos del. “Un poema hebreo de Alfonso de Zamora en alabanza de la versión latina bíblica de Pedro Ciruelo”. *Sefarad* 59 (1999): 419-437.
- Villa-Amil y Castro, José. *Catálogo de los manuscritos del tiempo de Cisneros conservada en la Biblioteca de la Universidad Central (procedentes de la antigua de Alcalá). Parte I: Códices*. Madrid: Imp. Estereotipia y Galvanoplastia de Aribau y Ca., 1878.
- Vitoria Francisco de. “De arte mágica”. Editado por Ángel Martínez Casado. En Francisco de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas*, dirigido por Antonio Osuna Fernández Largo. t. II, 853-991. Salamanca: San Esteban, 2017.
- Vitoria Francisco de. “De poteste civil”. Editado por Jesús Cordero Pando. En Francisco de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas*, dirigido por Antonio Osuna Fernández Largo. t. I, 69-185. Salamanca: San Esteban, 2017.
- What is Converso Paulinisms?”. Editado por Claude B. Stuczynski y Yosi Yisraeli. *Hispania Judaica Bulletin* 15 (2024): 1-247.
- Zamora, Alfonso de. *Introductiones artis grammaticae hebraicae* (Alcalá: Miguel de Eguía, 1526).

Erasmus, Vitoria y la Facultad de Teología de París: Humanismo y Escolástica¹

INMACULADA DELGADO JARA*

VICTORIANO PASTOR JULIÁN**

Fecha de recepción: junio 2024.
Fecha de aceptación: marzo 2025.

Sumario:

Las figuras de Erasmo (ca.1467-1536) y Francisco de Vitoria (1486-1546) ocupan un lugar muy relevante en el humanismo renacentista cristiano, tanto europeo como español. Ambos pasaron por la Facultad de Teología de París, en distintas fechas y en estancias largas y continuadas como la de Vitoria (1507-1523) o más cortas y discontinuas (1495-1532), en el caso de Erasmo. En primer lugar, presentamos la trayectoria biográfica de Erasmo en el monasterio holandés de Steyn (1488-1492), donde profesó como religioso y adquiere una formación espiritual y humanística que marcará su vida. La estancia en París (1495-1500) para obtener el doctorado en Teología no resultó como esperaba. Solo alcanzará el título de Bachillerato en Teología y el doctorado lo conseguirá en la Universidad de Turín (1506). Las seis visitas y estancias en Inglaterra y las figuras (Colet, Moro, Fisher) con las que se relacionan llenan los quince primeros años del siglo XVI y descubren su vocación bíblica y teológica.

Erasmus, Vitoria and the Faculty of Theology in Paris: Humanism and Scholasticism

Abstract:

The figures of Erasmus (ca.1467-1536) and Francisco de Vitoria (1486-1546) occupy a very important place in Christian Renaissance humanism, both European and Spanish. Both passed through the Faculty of Theology in Paris, at different dates and in long and continuous stays, as in the case of Vitoria (1507-1523) or shorter and discontinuous stays (1495-1532), in the case of Erasmus. First, we present the biographical trajectory of Erasmus in the Dutch monastery of Steyn (1488-1492) where he professed as a religious and acquired a spiritual and humanistic formation that would mark his life. His stay in Paris (1495-1500) to obtain a doctorate in theology did not turn out as he had hoped. He only obtained a bachelor's degree in theology and the doctorate at the University of Turin (1506). The six visits and stays in England and the figures (Colet, More, Fisher) with whom he interacted filled the first fifteen years of the 16th century and he discovered his biblical and theological vocation. In 1516

¹ El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de I+D+i, del Ministerio de Ciencia e Innovación, titulado *El humanismo en sus textos y contextos: identidad, tradición y recepción*, con el código PID 202-114133GB-100.

* Profesora Titular de Lengua y cultura griega. Universidad Pontificia de Salamanca. midelgadoja@upsa.es. <https://orcid.org/0000-0001-7173-4034>.

** Profesor jubilado. victorianopastorjulian@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-2295-031X>

En 1516 publicará la edición del Nuevo Testamento (texto griego, latino y anotaciones). Continuará con sus Paráfrasis al NT (1517-1524). Ambas obras motivaron muchas polémicas, sobre todo con críticos católicos. Algunos de ellos, de la Facultad de Teología de París. El año 1527 será el año crítico tanto en París como en España: examinan los teólogos franceses y españoles los errores de sus escritos. En ese momento Francisco de Vitoria entra a formar parte de la vida y obra de Erasmo. Trazamos de modo rápido la trayectoria de Vitoria en París y su regreso a España para desempeñar la cátedra de Prima de teología (1526-1546) en la Universidad de Salamanca. Aportamos para iluminar este año aciago para Erasmo tres documentos que editamos y traducimos como apéndice del artículo: la carta de Juan Luis Vives a Erasmo, la carta de Erasmo a Vitoria y el juicio o voto de Vitoria en la Conferencia de Valladolid (1527) sobre los errores en los escritos de Erasmo. En estos textos se vive el enfrentamiento entre Humanismo y Escolástica.

Palabras clave:

Conferencia de Valladolid, Teología, Ortodoxia, Reforma, Universidad de París.

he published the edition of the New Testament (Greek and Latin text and annotations). He followed this with his Paraphrases to the NT (1517-1524). Both works were the cause of much controversy, especially with Catholic critics. Some of them are from the Faculty of Theology in Paris. The year 1527 was a critical year both in Paris and in Spain: French and Spanish theologians examined the errors in his writings. At that time Francisco de Vitoria became part of Erasmus' life and work. We quickly trace Vitoria's career in Paris and his return to Spain to take up the chair of *Prima* de Teología (1526-1546) at the University of Salamanca. To shed light on this fateful year for Erasmus, we provide three documents that we have edited and translated as an appendix to the article: the letter from Juan Luis Vives to Erasmus, the letter from Erasmus to Vitoria and Vitoria's judgement or vote at the Conference of Valladolid (1527) on the errors in Erasmus' writings. In these texts, the confrontation between Humanism and Scholasticism can be seen.

Keywords:

Orthodoxy, Reform, Theology, University of Paris, Valladolid Conference.

1. Introducción

Las figuras de Erasmo (*ca.*1467-1536) y Francisco de Vitoria (1486-1546) ocupan un lugar muy relevante en el humanismo renacentista cristiano, tanto europeo como español. Ambos pasaron por la Facultad de Teología de París, en distintas fechas y en estancia larga y continuada como la de Vitoria (1507-1523) o en estancias más cortas y discontinuas (1495-1532), en el caso de Erasmo. Aunque sus trayectorias vitales, profesionales y académicas –docencia y publicaciones– siguen caminos propios, sus actividades se cruzan e incluso se entrecruzan si los colocamos frente al humanismo y la teología escolástica. Al repasar la historia de la investigación, vemos que a ambos autores no se les ha estudiado a la vez, desde la publicación de García Villoslada²

² Ricardo García Villoslada, "Erasmo y Vitoria", *Razón y fe* 132 (1935): 19-38; 340-350; 506-519. Este artículo en tres entregas fue un complemento a su obra de 1928, fruto de su tesis doctoral, titulada: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)* (Romae: Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1928).

o de los breves artículos de Beltrán de Heredia³ y Fraile⁴. Por ello queremos estudiarlos a ambos en relación con la Universidad de París y con el humanismo y la teología escolástica desde unos textos y documentos que damos en apéndice traducidos y editados expresamente para el tema que nos ocupa. En el primero, la carta de Luis Vives a Erasmo, ofrecerá la visión del humanista valenciano –que coincidió con Vitoria varios años en la Universidad de París–, del teólogo dominico Francisco de Vitoria. En realidad esta carta de junio de 1527 trata de Erasmo y Vitoria en los recuerdos de Vives de aquellos años universitarios. En el segundo texto, la carta de Erasmo a Vitoria, de finales de noviembre de 1527, ofrece el presente histórico de la Facultad de Teología de París, en esas fechas, aunque ninguno de ellos se encuentra allí. Este año de 1527 es verdaderamente aciago para el humanista y teólogo Erasmo, que se encuentra examinado en sus escritos por los teólogos (N. Beda, en primer lugar) de la Facultad de Teología de París y por los teólogos de las universidades de Salamanca y Alcalá, principalmente, en la llamada Conferencia de Valladolid (del 27 de junio al 13 de agosto), en la que emitieron los 29 teólogos asistentes su voto o *iudicium* sobre los errores de Erasmo a partir de sus escritos y debatieron sobre ellos. Damos el voto de Vitoria completo, en latín-castellano interlineal o mejor inter-párrafos, en el tercer y último texto.

2. Erasmo y la Universidad de París: estancias y relaciones varias (1495-1532)

Erasmo de Róterdam (*ca.* 1467-1536), después de asistir a la escuela de Gouda, municipio cercano a Róterdam, a la edad de 4 o 5 años, y a continuación a la de Deventer, entre los 8 y los 15 años, regentada por los *Hermanos de la Vida Común*, entrará como novicio 2 o 3 años más tarde en el monasterio de Steyn de los Canónigos regulares de san Agustín, donde profesa en 1488 (entre los 19 y 20 años), y será ordenado sacerdote el 25 de abril de 1492, con 25 años aproximadamente⁵. En los cinco años en el monasterio de Steyn Erasmo adquiere una formación espiritual y humanística. Fruto de la primera será su obra *De Contemptu Mundi* o *El desprecio del mundo*, que es a la vez

³ Vicente Beltrán de Heredia, “Vitoria y Erasmo”, en *Miscelánea Beltrán de Heredia III* (Salamanca: San Esteban, 1972), 562-577.

⁴ Guillermo Fraile, “El humanismo, Erasmo y Vitoria”, *Estudios Filosóficos*, 6 (1957): 491–508.

⁵ Seguimos la cronología de R. J. Schoeck, *Erasmus of Europe. The Making of a Humanist, 1467-1500* (Edinburgh: University Press, 1990), 57. Esta cronología es prácticamente la de Allen, autor de todo el epistolario de Erasmo (unas 1.600 cartas) con sus corresponsales (unas 1400 cartas) tan importante para reconstruir la biografía y los escritos del Roterodamo, así como el contexto histórico. Es una fuente de información única.

una *Laudem Vitae Monasticae*⁶ o *Alabanza de la vida monástica*. La escribió en torno a 1487-1488, aunque la publicó en 1521. Por otra parte, adquirió una formación humanística durante ese quinquenio en la espléndida biblioteca del monasterio, con obras de los Padres de la Iglesia, clásicos latinos y humanistas contemporáneos como Poliziano, Ficino, Reuchlin o Rodolfo Agrícola, que en su obra *De formando studio* (1484) emplea ya la fórmula *philosophia Christi*, tan querida para Erasmo. Tanto Agrícola como Alejandro Hegius, director de la escuela de Deventer, crean el llamado humanismo del norte (el italiano es el del sur), al que se unirá Erasmo. Por estas mismas fechas comienza la elaboración de su obra humanística *Antibarbari*⁷, que es, en palabras de Schoeck⁸, “una apología del humanismo cristiano que combina su fe en Cristo con la erudición del saber clásico; pues cree, naturalmente, que el saber fortalece la fe”. Estas dos enseñanzas, la piedad y el saber o *eruditio et pietas*, que dirá poco después, en su *Enchiridion militis christiani* (1503) van a ser un binomio constante en la vida y en los escritos de Erasmo.

Entre 1492-1495 Erasmo será secretario del obispo de Cambrai (al norte de Francia y sur de Bélgica), Hendrik van Bergen (1449-1502). Se le ha llamado época de silencio en la vida de Erasmo por la escasa correspondencia, un puñado de cartas breves a los amigos de la infancia, como Cornelio Gerad (de la escuela de Gouda), a quien le dice en una de ellas, la 37, de la primavera de 1494⁹, que está entregado totalmente a una obra en dos libros (el *Antibarbari*) donde rechaza los ineptos raciocinios de los bárbaros y que será una alabanza de las letras para él (Cornelio) y para amigos semejantes a él. Será por una carta (*Ep.* 43, septiembre de 1495¹⁰) de su amigo Robert Gaguin (1433-1501), historiador y humanista, natural de Artois pero de nacionalidad francesa, a Erasmo, por la que nos enteramos de que acaba de llegar a París, al Colegio Montaigu o Monteagudo, dirigido por el famoso reformador Jan Standock. Y ahora ya estamos con Erasmo en la Universidad de París para conseguir el

⁶ Otro título para la misma obra en su carta-catálogo de sus obras hasta esa fecha (Allen, I, 18, ll. 16-17, a J. Botzheim, 30 de enero de 1523): “Sed ad modum iuvenes vix annos anni viginti scripsimus in eodem genere *Laudem vitae monasticae*”.

⁷ Cf. Tracy, James, “The 1489 and 1494 versions of Erasmus’ *Antibarbarorum liber*”, *Humanistica Lovaniensia* 20 (1971): 81-120. El *Antibarbarorum liber* será publicado por primera vez en Basilea en 1520.

⁸ Schoeck, *Erasmus of Europe*, 149.

⁹ Allen I, 135, ll. 11-12: “Id quidem operis duobus libellis absolvere in animo est. Prior in refellendis ineptis barbarorum rationibus totus vere versabitur; in secundo te tuique similes doctos amicos de laude litterarum loqui faciam”.

¹⁰ Allen I, 146-147. Gaguin no menciona Montaigu sino que habla de la mala alimentación, famosa en este Colegio, y de lo mal que lo va a pasar la delicada salud de Erasmo. Este inmortalizará más tarde en un Coloquio “Alimentación a base de pescado” (*Ichthyofagia*), en Cuaresma por supuesto, este hecho.

doctorado en Teología, a la Sorbona (fundada *ca.* 1257 por Robert Sorbon, capellán de san Luis), reputada por sus ilustres estudiantes como Pedro Abelardo o santo Tomás de Aquino¹¹.

Erasmus permanece en la Universidad de París durante cinco años (1495-1500) cultivando sus intereses humanísticos, criticando a la Escolástica, y con su deseo de alcanzar el doctorado en Teología¹², como podemos ir viendo en una selección de cartas de esta época a sus amigos de antes o a algunos que va conociendo. En la *Ep.* 45 a Robert Gaguin (septiembre/octubre, 1495), Erasmus habla sobre todo de sus intereses humanísticos; en la *Ep.* 48 a Nicolás Werner (septiembre, 1496), reitera su intención de buscar el doctorado en Teología; en la *Ep.* 51 a Hendrik van Bergen (enero, 1497), le cuenta que está ocupado en sus estudios de Teología; en la *Ep.* 64 a Tomás Grey (agosto, 1497), le habla irónicamente del Escotismo y del ‘Santuario sagrado de la Teología’; y de modo ya directo, de ‘unos pocos cuasi-teólogos de nuestros días’¹³. El contexto personal y académico de Erasmus es aquí probablemente el de la obtención del título de Bachiller en Teología, primer paso para conseguir el título de Doctor, que lleva mucho tiempo, como él dice en la carta: quince años para alcanzar el codiciado título de *Magister Noster*. Y en la *Ep.* 75 a Arnaldo Bostius (abril 1498) le revela sus más íntimos pensamientos: “Tengo pensado ir a ver Italia este año y estudiar teología durante unos pocos meses en Bolonia, recibir mi grado (doctorado) en ella, y visitar Roma en el año jubilar (1500); después volveré con los míos (los monjes de Steyn) a rehacer mi vida como la tuya (Arnoldo es carmelita en Gante)”¹⁴.

¹¹ Tendremos en cuenta el estudio fundamental de James K. Farge, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 1500-1543* (Leiden: Brill, 1985), 7ss. Fue su tesis doctoral. La complementó una década después con dos artículos muy precisos y preciosos por su información y reconstrucción del ambiente universitario parisino: James K. Farge, “Texts and Context of a Mentalité: The Parisian University Milieu in the Age of Erasmus”, en Erika Rummel, ed., *Editing Texts from the Age of Erasmus* (Toronto, University of Toronto Press, 1996), 3-24; James K. Farge, “Erasmus, the University of Paris, and the Profession of Theology”, *ERSY* 19 (1999): 18-46.

¹² Cf. Schoeck, *Erasmus Grandescens*, 102.

¹³ Allen I, 191, ll. 6-7; 25-30; 88-91: “Ego ille vetus theologus nuper Scotista esse coepi”. [...] “Eam quidam affirmant et hodiernis temporibus adservari Luteciae in sacrosancto theologiae Scotisticae templo Sorbona, nec in minori habere precio quam olim fuerit apud Cretenses diphthera aut apud Romanos libri Sibyllini: siquidem ab hac oracula petere dicuntur, sicubi destituunt syllogismis. Nec fas obtueri, nisi qui quindecim annos totos M(agister) N(oster) titulum gesserit”. [...] “Sed in nostrae tempestatis theologastros quosdam iocari libuit, quorum cerebellis nihil putidius, lingua nihil barbarius, ingenio nihil stupius, doctrina nihil spinosius, moribus nihil asperius, vita nihil fucatus, oratione nihil virulentius, pectore nihil nigrius”. Véase sobre este último tópico de los ‘malos teólogos’ o ‘teologastros’ el artículo de Maitre Henri-Bernard, “Les «Théologastres» de l’Université de Paris au temps d’Érasme et de Rabelais (1496-1536)”, *BHR* 27 (1965): 248-264.

¹⁴ Allen I, 202, ll. 13-16.

Ante este panorama con tres objetivos, podemos preguntarnos cuáles realizan, cuáles no y los motivos. Comencemos por el último: el deseo de alcanzar el doctorado en Teología. Este no lo pudo realizar, al menos en París, y desistió, como señala en la carta 75 que hemos citado. ¿Por qué motivo? Según Farge¹⁵, el doctorado en Teología requería una larga preparación –15 años, le decía Erasmo a su amigo Grey en la carta 64–, una auténtica prueba maratón para medir la capacidad intelectual y la competencia profesional. El propio Farge¹⁶ proporciona unas estadísticas que justifican el aserto anterior, para el periodo 1500 a 1536 en la Universidad de París los doctores en Teología fueron solamente 101 (un 20 por ciento) del total de 474 inscritos en esa Facultad. Y concretando más, en ese mismo periodo solo 7 Canónigos Agustinos, a los que pertenecía Erasmo, obtuvieron el doctorado.

Bien por propia decisión o aconsejado por algunos amigos, Erasmo en 1506 de viaje por Italia como tutor o acompañante de un hijo de Boerio, médico de Enrique VII, y tras pasar entre quince y veinte días en Turín, obtuvo su *Laurea* o Doctorado el 4 de septiembre. No se entretuvo en disfrutar de su nueva gloria; el 4 de noviembre de 1506 ya estaba en Florencia. Por lo que se sabe, Erasmo nunca regresó a Turín. La bula de fundación de la Universidad de Turín en 1411 incluía el derecho a conferir doctorados en teología¹⁷. Y añade Grendler más adelante esta reflexión sobre el sistema del doctorado en las universidades italianas: “La independencia de los colegios de doctores y la separación entre enseñanza y titulación abrieron la puerta a la corrupción en el proceso de concesión de títulos. Los colegios que promulgaban los requisitos de titulación podían ignorar sus propios estatutos”¹⁸. Pero volvamos a París donde Erasmo lleva esos cinco años con la crítica a la Escolástica, cuyo contenido de esos años lo expresa de una manera espléndida en el *Elogio de la locura*¹⁹. Y por último, el tercer objetivo de Erasmo es la dedicación a los intereses humanísticos: la enseñanza y sus publicaciones, es decir, los libros²⁰ para los jóvenes de la Universidad de París, alemanes e ingleses principalmente, que necesitan mejorar

¹⁵ Farge, *Orthodoxy and Reform*, 16.

¹⁶ James K. Farge, *Biographical Register of Paris Doctors of Theology 1500-1536* (Toronto: PIMS, 1980), 34ss.

¹⁷ Cf. Paul F. Grendler, “How to get a Degree in fifteen days: Erasmus’ Doctorate of Theology from the University of Turin”, *ERSY* 18 (1988): 43.

¹⁸ Grendler, *Ibid.* 52.

¹⁹ *Stultitiae laus* (o en griego *Moriae encomium*), en ASD IV-3, 148-150, ll. 416-423: “Iam has subtilissimas subtilitates subtiliores etiam reddunt tot scholasticorum viae, vt citius e Labyrinthis temet exuplices, quam ex inuolucris Realium, Nominalium, Thomistarum, Albertistarum, Occanistarum, Scatistarum; et nondum omneis dixi sectas, sed praecipuas duntaxat. In quibus omnibus tantum est eruditionis, tantum difficultatis, vt existimem ipsis apastolis alia spiritu opus fore, si cogantur hisce de rebus cum hoc nouo thealorum genere conserere manus”.

²⁰ En el *Adagium* 118 los llama *Muti magistri*.

su latín. A Erasmo le vendrá muy bien esta ayuda económica de las clases de *praeceptor* o tutor. Esto será durante el segundo curso en París, cuando vaya a vivir con William Blount, Lord Montjoy, pues la alimentación y la disciplina del Colegio Montaigu estaba acabando con su salud. Los comienzos de los escritos de Erasmo sobre gramática y retórica datan de estos años, aunque su publicación tenga que esperar, salvo algunos títulos como la primera edición de los *Adagiorum Collectanea* (París, 1500). Al menos cinco obras tienen como finalidad la enseñanza: *De copia verborum et rerum*, *De constructione*, *De conscribendis Epistolis*, *De Ratione Studii*, *De Pronuntiatione*. Además de los *Adagia*, que hemos mencionado, nacen los primeros *Colloquia*, cuyo nombre es *Familiarum Colloquiorum formulae*, un método de latín como lengua viva. En efecto, el latín es la lengua universitaria en Europa. París va a ser durante algunos años la ciudad donde publique parte de sus obras, juntamente con Lovaina y Venecia (la imprenta de Aldo Manuzzio), hasta que descubra más tarde Basilea, la famosa imprenta de los Froben.

Vamos a trazar ahora unas pinceladas sobre la vida y la obra de Erasmo después de la experiencia y estancia en la Universidad de París.

En primer lugar, las seis visitas a Inglaterra y sus largas estancias llenan los quince primeros años del siglo XVI. En 1499 visita Inglaterra (Londres) por primera vez y conoce al humanista John Colet, al joven (18 años) Tomás Moro y al niño (8 años) que llegará a reinar como Enrique VIII. En 1505-1506 (2ª visita: de otoño a junio): se establece en Cambridge gracias a la amistad con John Fisher, con el que se entrevistará antes de 1511. En 1509 (3ª visita: una larga estancia de agosto de 1509 a agosto de 1514): enseña Griego y Teología en la Universidad de Cambridge. Las tres visitas siguientes son breves: 1515, 1516 y 1517 (asuntos puntuales: la búsqueda de un Ms del NT; para recibir una dispensa papal del nuncio). Estos primeros 15 años del siglo XVI son muy productivos, pues le ayudan a descubrir su vocación bíblica, teológica y humanística, y darán como resultado su edición del NT en 1516; sus dos obras teológicas más importantes hasta esta fecha: el *Enchiridion militis christiani* (1503) y la *Stultitiae laus* o *Encomium moriae* (1511); sus traducciones de textos griegos, algunos como los de Luciano en colaboración con Tomás Moro. No podemos olvidar dos hechos más. El encuentro a mediados de verano de 1501 en el monasterio franciscano de Saint-Omer, al noroeste de Francia, cerca del Paso de Calais, con el custodio del mismo, Jean Vitrier, que le anima a la lectura de Orígenes de Alejandría, en especial de sus Homilías a la carta de san Pablo a los Romanos, y le presta libros. Estas lecturas tendrán influencia en el *Enchiridion*. Más tarde Erasmo escribirá una carta-biografía (*Ep.* 1211), al estilo de las de Plutarco, con las vidas paralelas de Jean Vitrier y John Colet, dos hombres –monje y sacerdote– que marcaron su vida, con la

sencillez y entrega a los demás. La amistad y colaboración con Colet durarán años (desde 1499 a 1519, año de su muerte). El segundo hecho relevante es el descubrimiento de Lorenzo Valla, filólogo del Nuevo Testamento, que revolucionó la crítica textual. Erasmo encontró en 1504 en el monasterio de Park cercano a Lovaina el manuscrito de las *Annotationes* al NT (1449) de Lorenzo Valla, en el que compara el texto griego del NT con la traducción latina de la Vulgata de san Jerónimo y comenta las diferencias. Valla no hace una traducción latina nueva. Será Erasmo el que en 1516 publique el NT griego con su propia traducción latina y unas anotaciones donde justifique la traducción. De momento Erasmo hizo la edición del manuscrito de Valla en París (1505) titulada *Laurentii Vallensis ... In Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes*. La edición lleva una carta-prefacio (*Ep.* 182) a Christopher Fisher, protonotario de la Corte Pontificia en París, quien le acoge en su casa y le anima a publicar la obra²¹.

El humanismo bíblico de Erasmo comienza en 1516 con la publicación del *Novum Instrumentum* o Nuevo Testamento griego, traducción latina de Erasmo y anotaciones que justifican su traducción o comentan la traducción que se separa de la Vulgata mediante el recurso a los manuscritos griegos y latinos del NT o a los comentarios de los Padres de la Iglesia, autores clásicos griegos y latinos, etc. Esta primera edición de Erasmo del NT (1516) contó con cuatro ediciones más: 1519, 1522, 1527 y 1535. Son ediciones revisadas de los textos griegos y latinos del texto bíblico, y las anotaciones se amplían de manera considerable. La cuarta edición (1527) cuenta con dos textos latinos: el de la Vulgata y la traducción latina de Erasmo, aparte del texto griego. Por lo tanto es la única en tres columnas enfrentadas. Las anotaciones en todas las ediciones van a continuación de los textos: en un solo volumen en la 1ª edición y en volumen aparte en las cuatro siguientes. Las anotaciones de Erasmo serán motivo de divergencias y debates en la Conferencia de Valladolid (1527), como veremos al hablar de Francisco de Vitoria y de su voto o *iudicium* (véase, el texto completo bilingüe en el tercer texto complementario del sexto epígrafe que damos al final del artículo).

Este proyecto bíblico de Erasmo se complementa con las *Paraphrases* o Paráfrasis al NT (de 1517 a 1524), primeramente a las Cartas paulinas (comenzando con Romanos), después las demás Cartas del NT y finalmente publicará las Paráfrasis a los Evangelios. Pretende con ellas acercar al pueblo cristiano

²¹ Véase, Inmaculada Delgado Jara y Victoriano Pastor Julián, *Erasmo. Escritos de introducción al Nuevo Testamento* (Madrid: BAC, 2019), 283-310: edición latina y traducción castellana de la Carta-prefacio 182 de Erasmo a Christopher Fisher, con una introducción sobre la historia del hallazgo y la importancia que tendrá esta obra para el biblista Erasmo cuando edite el Nuevo Testamento griego y latino con anotaciones (Basilea, 1516).

el NT sin texto griego o latino de referencia y sin notas a pie de página o alusiones cultas a la investigación. La Iglesia inglesa exigía a sus párrocos que tuvieran un ejemplar de la Paráfrasis de Erasmo en cada iglesia parroquial. También fueron motivo de discusión en la Conferencia de Valladolid.

Por último, Erasmo en sus últimos veinte años (1516-1536) se ocupó de editar (en griego o en latín) y traducir las obras de al menos una docena de Padres de la Iglesia, comenzando por san Jerónimo (1516) y terminando con Orígenes (1536), tanto griegos (como san Basilio, san Atanasio, Crisóstomo, etc.) como latinos (san Agustín, san Ambrosio, san Hilario, etc.). Un trabajo ingente, como explican los prefacios a los volúmenes, algunos muy extensos, y que fueron motivo de arduos debates, como el prefacio a las obras de san Hilario en la Conferencia de Valladolid al tratar el tema de la Trinidad.

3. Francisco de Vitoria en la Universidad de París (1507-1523)

Francisco de Vitoria (1486²²-1546), nacido en Burgos de familia alavesa, con dos hermanos, Diego y Juan, ingresa en el convento de los dominicos de Burgos en 1505; en 1506 toma el hábito y en 1507 (en septiembre) va a estudiar a la Universidad de París, al Colegio Saint-Jacques o de Santiago de los dominicos. Allí permanecerá hasta 1522, después de alcanzar la licenciatura, el 24 de marzo de 1522, y el doctorado en Teología, el 27 de junio del mismo año. A su regreso a España (1523) enseña en el Estudio dominico de san Gregorio de Valladolid. Después de obtener la cátedra de *Prima* de Teología de la Universidad de Salamanca, comienza el curso 1526-1527 exponiendo sus lecciones sobre la *Summa Theologica* de santo Tomás, que comenta completa dos veces a lo largo de sus veinte años de magisterio (hasta 1546), si bien su salud está resentida a partir del curso 1539-1540.

Después de este breve recorrido biográfico y cronológico de Francisco de Vitoria, centrémonos en los años que pasó en la Universidad de París, como alumno y como profesor de Artes.

Al llegar a París cursó el último curso de Artes (1507-1508), probablemente en el Colegio Coqueret con el profesor valenciano Juan de Celaya,

²² Aceptamos la fecha tradicional de 1486 para su nacimiento en vez de la propuesta en su día por Vicente Beltrán de Heredia, “¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario”, en *Miscelánea Beltrán de Heredia II* (Salamanca: San Esteban, 1972), 7-22. El motivo es que en estudios posteriores el P. Beltrán se ve forzado a cambiar la cronología de la estancia de Vitoria en París, pues dicha fecha le obligaría a sostener que Vitoria fue con 15 años, en 1507, al Colegio Saint-Jacques de los dominicos de París, después de haber cursado Artes en Burgos, excepto el último año. Y lo mismo podemos decir de las restantes fechas. En otras palabras, al cambiar la fecha de nacimiento en seis años se trastoca toda su cronología sin razón.

como recordará en sus lecturas salmantinas; a continuación, los cinco años de Teología, alcanzando el Bachillerato en Teología; luego impartirá clases de Artes (1513-1516) y de Teología (1516-1522). De su labor de editor de obras teológicas señalemos únicamente la edición, en 1512, de la *Secunda Secundae* de la Suma Teológica de santo Tomás, a la que además pone un prólogo²³, dedicado a su maestro Pedro Crockaert, de Bruselas, en el que muestra un gran dominio de santo Tomás y del humanismo clásico, con citas de Cicerón, Jenofonte, Aristóteles o Virgilio. Se trata de la primera edición francesa (Claudi Chevallon, París 1512) de esta parte de la *Summa Theologica* que seguía en sus lecciones el Bruselense y que hará lo mismo él en sus clases (1526-1546) de Teología, en la Universidad de Salamanca.

4. Humanismo y teología escolástica en Erasmo y en Vitoria: París y Valladolid en 1527

El pensamiento religioso de Erasmo, como señala la profesora Erika Rummel²⁴, debe ser examinado en el contexto del humanismo cristiano, pues por el hecho de no ser un pensador sistemático se le ha negado el título de teólogo. Durante sus cinco años en el monasterio de Steyn, el humanismo y la piedad, como ya dijimos, marcan su trayectoria teológica. En sucesivas obras se va reafirmando este binomio *eruditio et pietas* en el *Enchiridion militis christiani* (1503) o en su fórmula *philosophia Christi* de la *Ratio verae theologiae* (1519). Aunque obtiene el doctorado en Teología en 1506 en la Universidad de Turín, él no se siente orgulloso e incluso es criticado por profesores de París, como Pedro Sutor,²⁵ por no haber seguido el proceso habitual de la Sorbona.

Vamos a exponer ahora la relación entre Erasmo y Vitoria en 1527 a partir de tres textos: la carta de Vives a Erasmo, la carta de Erasmo a Vitoria y el juicio de Vitoria sobre Erasmo en la Conferencia de Valladolid

²³ Lo edita y traduce Simona Langella, *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos* (Salamanca: San Esteban, 2013), 102-109.

²⁴ “The theology of Erasmus”, en David Bagchi y David C. Steinmetz, eds., *The Cambridge Companion to Reformation Theology* (Cambridge: University Press, 2004), 28.

²⁵ Grendler, “How to get a Degree in fifteen days: Erasmus’ Doctorate of Theology from the University of Turin”, 63: En su respuesta, en la *Antapologia Petris Sutoris in quandam Erasmi apologiam (1526)*, Sutor llamó sarcásticamente varias veces a Erasmo «nuevo doctor en teología». Erasmo era «un nuevo doctor en teología (*novus magister noster*) de una universidad que no carece de renombre, pero que él no nombra y que me es desconocida, y una desventurada universidad por conceder un título a semejante antiteólogo (si es que se lo concedió)”.

Hablemos, en primer lugar, del *contexto del año 1527*, fecha de los tres documentos que presentamos traducidos: la carta (13 de junio) de Vives a Erasmo, la carta (29 de noviembre) de Erasmo a Vitoria y el juicio (6 de julio) de Vitoria sobre Erasmo en la Conferencia de Valladolid (27 de junio al 13 de agosto).

La carta de Vives a Erasmo (13 de junio de 1527, desde Brujas) informa a Erasmo de la situación previa a la Conferencia de Valladolid (27 de junio al 13 de agosto) para juzgar los errores que se encuentran en sus escritos. Aunque la sesión primera de las 21 sesiones (los martes, jueves y sábados) tiene lugar el 27 de junio, habían tenido lugar otros actos previos sobre los que tiene información Vives y el propio Erasmo, al que tienen bien informado los españoles, humanistas y amigos, como Juan de Vergara, los hermanos Valdés, Alfonso de Virués o Pedro Juan Olivar. El 1 de marzo se celebra la primera convocatoria del Inquisidor General y arzobispo de Sevilla, Alonso Manrique, seguidor de Erasmo y amigo²⁶. Manrique les advierte que no se metan con Erasmo en los sermones²⁷, como ha hecho Diego de Vitoria, hermano de Francisco, en Burgos, o fray Juan de San Vicente²⁸, franciscano, en Palencia. Esto ha surgido, según señala Vives en la carta que ofrecemos, debido a la publicación en castellano del *Enchiridion* (ca. 1525-1526) por Alonso Fernández de Madrid, arcediano de Alcor. El 28 de marzo, Manrique tiene una reunión con los representantes de las órdenes religiosas, unos están a favor y otros en contra. Quince días después queda terminado el cuadernillo (36 hojas) que contiene 19 artículos o títulos con los errores de Erasmo²⁹. Y se reparte a los participantes a partir del 15 de abril³⁰. Respecto a la elaboración del libelo o cuadernillo, probablemente lo elaboraron los frailes españoles

²⁶ Cf. Bataillon, *Erasmo y España*, 236-281. Es el informe y valoración más completo de la Conferencia de Valladolid, a pesar de no contar con los votos o juicios de los 29 teólogos asistentes a la misma, como el que presentamos de Francisco de Vitoria.

²⁷ En realidad lo ha establecido el papa Clemente VII en un *Breve* que ha enviado a Alonso Manrique, en una Carta (Allen VII, 106, ll. 27-29: "... ne quicquam posthac de Erasmo, eloquenti, docto atque laboriosissimo viro, nisi honorifice loquantur").

²⁸ Cf. Carta de Alonso Fernández de Madrid a Luis Coronel, secretario de Alonso Manrique, predicador y confesor en la Corte de Carlos V, doctor en Teología por la Universidad de París (1514), para que contenga a fray Juan de San Vicente, 'más hablador que letrado' (Allen VII, 497-498, carta en castellano en apéndice, 10 de septiembre, 1526, Palencia).

²⁹ Ha publicado el facsímil del manuscrito (*Propositiones Erasmi...*) que se encuentra en el AHN, sección Inquisición, legajo 4427, expediente 27, Avilés, Miguel, *Erasmo y la Inquisición. El libello de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles* (Madrid: FUE, 1980), 17-50 (facsímil) y también lo traduce y comenta en este libro.

³⁰ *Actas originales de las congregaciones celebradas en 1527 para examinar las doctrinas de Erasmo*. Análisis y extractos por A. Paz y Meliá y M. Serrano Sanz, *RABM* 6.1 (1902): 60-73, 65 ("Desde el 15 de Abril del año 1527 se empezaron a enviar traslados de las proposiciones de Erasmo a los que habían de asistir").

con el franciscano Francisco Castillo al frente, sirviéndose de las *Annotatio-nes* de E. Lee³¹. Si seguimos la carta de Vives, por la fecha sabemos que aún no han comenzado propiamente los debates de la Conferencia de Valladolid. Sin embargo, los nombres de Virués, Luis Coronel, Lerma y Vitoria dan grandes esperanzas a Vives de que estarán a favor de Erasmo. Veremos en el tercer documento cómo Vitoria cuestiona en algunos momentos la ortodoxia de Erasmo. Vives no es adivino, evidentemente. En el debate de la Conferencia, la mitad de los participantes, 15 de 30, estará a favor de Erasmo. De las tres universidades que toman parte, Valladolid, Salamanca y Alcalá, serán en su mayoría los teólogos de Alcalá los más erasmistas. En general, los religiosos –dominicos y franciscanos en particular– estarán en contra. Una excepción muy notable es la del vicario de Castilla, de la orden de la Merced, el Padre Samunde³², que favorece a Erasmo señalando que se han sacado sus palabras de contexto e incluso se han omitido términos como, por ejemplo, ‘fortasse’ (“quizá san Jerónimo...”), que aparece como afirmativo en las proposiciones. El informe de Vives sobre Vitoria es muy positivo respecto a Erasmo. No así, los frailes en general.

La *carta de Erasmo a un teólogo español de la Sorbona* (29 de noviembre de 1527) hay que ponerla en su contexto. Situémonos, siguiendo a Farge³³, en noviembre de 1527. Erasmo acaba de recibir hace unos días (9 de octubre de 1527) una carta (*Ep.* 1884) del Dr. Gervasio Wain que le comunica que la Facultad de Teología de París tiene en marcha la condena de sus escritos. Este hecho provoca en Erasmo la escritura de 4 (ahora cinco, añadimos la de Erasmo a Vitoria) cartas: en orden cronológico son la *Ep.* 1902 (12 de noviembre) a la Sorbona; *Ep.* 1905 (14 de noviembre) al Parlamento; *Ep.* 1906 (16 de noviembre) a Noël Beda, decano de la Facultad de Teología de París; *Ep.* 1909 (28 de noviembre) a un *teólogo español de la Sorbona* (Francisco de Vitoria), no citada por Farge; *Ep.* 1911 (30 de noviembre) al cardenal Juan de Guise, en Lorena. Ninguna de estas cartas disuadió a la Facultad para parar el proceso de condena, que fue votado el 16 de diciembre de 1527. Sin embargo, no se publicó hasta julio de 1531³⁴. El documento contiene las censuras de 176 proposiciones extraídas de las *Paraphrases* o Paráfrasis del NT de Erasmo.

³¹ Cf. *Ep.* 1744 (ca. 2 de septiembre, 1526) de Erasmo a Simón Pistorius (Allen V, 403, ll. 125-129).

³² Cf. Vicente Muñoz Delgado, “El maestro Fray Martín de Samunde (¿ - ca. 1539) y su defensa de Erasmo”, *RET* 44 (1984): 441-464.

³³ Farge, *Orthodoxy and Reform*, 195.

³⁴ *Determinatio facultatis theologiae in schola Parisiensi super quam plurimis assertionibus D. Erasmi Roterodami* (París: Josse Bade, julio, 1531). Las *Determinationes* de la Facultad de Teología preceden a las *Declarationes* de Erasmo. En la edición crítica citada en la nota siguiente están incluidas.

Este se hace pronto con el texto de las censuras y publicará su respuesta³⁵ en enero de 1532.

Volviendo a la carta de Erasmo a Vitoria, tenemos que suponer que le dio una pista la presentación de Vitoria por Vives en la carta de ese mismo año, en especial como teólogo experto en polémicas, que siente admiración y veneración por él. Además Erasmo supone que sigue de teólogo en la Sorbona –de ahí el comienzo de la carta, sin dar el nombre de Vitoria³⁶. Después de presentar en las 59 primeras líneas cómo le consideran en España los monjes, que no entienden su humanismo cristiano y han tramado con ayuda de un enemigo suyo, Eduard Lee, una conspiración. “Se comenzó a debatir, pero pronto el asunto desembocó una loca confusión, y al final un repentino brote de peste disolvió la conferencia” (ll. 54-56). A continuación Erasmo, sin mucho fundamento, como veremos, ve una conexión entre los frailes de España y la Facultad de Teología de París o tu Colegio –le dice a Vitoria. Veamos las diferencias y también alguna semejanza entre la actitud de los frailes españoles reunidos en Valladolid y la condena de la Facultad de Teología de París. En primer lugar, la Conferencia de Valladolid, convocada por Manrique tal vez para contener a los frailes, no acaba en una censura o condena, como la de París, contra Erasmo. No solo fue así por la epidemia que interrumpió su desarrollo, sino porque había mitad de erasmistas y mitad contrarios a Erasmo. En cambio, la censura de 176 proposiciones de Erasmo, sacadas de las Paráfrasis de Erasmo a los Evangelios y las Cartas, publicadas entre 1517 y 1524, son una continuación de las polémicas de Erasmo con Noël Beda durante los años 1525-1526, con 11 cartas intercambiadas que no sirvieron para aclarar la relación entre Erasmo y la Facultad de Teología de París. Beda, a la sazón, era el decano de la Facultad de Teología. Beda, a diferencia de los restantes críticos católicos, no polemiza con Erasmo a propósito de sus *Annotationes* al Nuevo Testamento, sino por el contenido de sus *Paraphrases* al NT. De estas mismas Paráfrasis trató la censura de la Facultad de Teología de París. De ellas extraen las 176 proposiciones objeto de censura. Pero Beda no quiere entender el estilo de Erasmo en las Paráfrasis, como dice este en la Carta a Vitoria:

Me esforcé en atraer [130] a los estudiosos de las Buenas Letras, como con un incentivo, al amor de las Letras Sagradas. Beda no entiende tal estilo. Los propios hechos hablan; no hay necesidad de pruebas. Luego, en las *Paráfrasis* empleo un modo de expresión propio de la persona que habla; no hago alusiones a nuestro tiempo, sino que intento expre-

³⁵ Erasmo, *Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine facultatis theologiae Parisiensis* (Basilea: Hieronymus Froben et Nicolaus Episcopius, enero, 1532). Ahora en ASD IX-7, ed. por C. H. Miller; introd. De J. K. Farge (Leiden: Brill, 2015), 1-20; 25-227.

³⁶ Véanse las notas a pie de página a la carta, sobre todo la segunda nota.

sar claramente lo que Cristo y los apóstoles [135] enseñaron en su tiempo. Beda examina lo que se dijo en un estilo retórico según el modelo (patrón) de los preceptos escolásticos –o más bien sorbónicos– sobre los que cada día nacen otros nuevos. No aprecia las figuras retóricas, ni el personaje [que habla], ni la época [en que vivió]. ¿Qué hay más perverso que este afán de calumniar? Es aún más pernicioso cuando toma mis palabras de aquí y de allá, omitiendo [140] arteramente las que explican mi sentido y excluyen toda [ocasión de] calumnia. A veces sustituye mis palabras por las suyas, omite o añade cosas de cualquier tipo más apropiadas, al parecer, para calumniar (ll. 130-142).

Vitoria no puede contestarle ni ayudarle a Erasmo en su lucha contra Beda y la censura de la Universidad de París. Esta, sin embargo, después de 1528, según apunta Farge³⁷, perdió poder e importancia en su lucha contra los humanistas y los reformadores. En efecto, en el Concilio de Sens (1528) el rey y sus obispos se establecen como defensores de la Fe, y consideran al ‘parti intransigéant’, es decir, a la Facultad de Teología, algo inútil. Comienzan nuevos tiempos. Será Guillermo Petit, uno de los reformadores religiosos del Colegio de Santiago donde pasó Vitoria unos 25 años, como alumno y como profesor, el renovador de la teología cristiana por el estudio de la Escritura y de los Padres de la Iglesia. Será él el que proponga invitar a Erasmo, entre otros, a colaborar en el Colegio Real que está creando el rey Francisco I. Encomienda a G. Budé que se encargue de las ‘negociaciones’ con Erasmo, pues “est ut litterarum omnium suffragator, sic doctrinae industriaeque tuae admirator et comendator”³⁸. Erasmo no aceptó, como tampoco aceptó la invitación del cardenal Cisneros, con su ‘Hispania non decet’. Sin embargo, el rey Francisco I, al igual que Cisneros, siguió adelante con su Colegio Real trilingüe. Pero aún así, Erasmo era hombre de proyectos y colaboró con Jerónimo Busleyden en Lovaina o con John Colet en el Colegio San Pablo de Londres.

No podemos elucubrar sobre lo que hubiera pasado si Vitoria llega a recibir la carta, que seguramente se perdió. Vitoria se va a encontrar con los escritos de Erasmo, en primer lugar, en la Conferencia de Valladolid; y en segundo lugar, a lo largo de su trayectoria académica como teólogo en la Universidad de Salamanca. Efectivamente conoce y valora la obra de Erasmo; es enemigo de los métodos escolásticos al igual que Erasmo. Pasemos al último texto complementario de nuestro artículo: el juicio de Francisco de Vitoria en la Conferencia de Valladolid (1527) sobre los errores en los escritos de Erasmo.

³⁷ Cf. Farge, *Orthodoxy and Reform*, 197.

³⁸ Chenu O. P., M.-D., “L’humanisme et la Reforme au College de Saint-Jacques de Paris”, *Archives d’histoire dominicaine* I (1946): 130-154, 137.

Como señalamos anteriormente, el 27 de junio comienzan las sesiones de la Conferencia de Valladolid. Vitoria interviene el sábado 6 de julio y entrega su voto o *iudicium* firmado y fechado sobre el primer artículo: *Contra la sacrosanta Trinidad de Dios*. Vitoria desglosa el artículo en cinco proposiciones que recogen opiniones de Erasmo que va refutando de manera muy cautelosa y, temiendo la lectura de personas sencillas o demasiado jóvenes, pide corregirlas o suprimirlas. Tomemos un texto:

La tercera proposición de Erasmo es «que quizá sería mejor tratar de esto con estudios piadosos para que cumplamos lo mismo con Dios que disputar con estudios minuciosos de qué modo el Hijo se diferencia del Padre, o de ambos el Espíritu Santo».

«Respondo en primer lugar que, aunque se entendiera que se deben evitar algunas cuestiones minuciosas e inútiles –algunas de este tipo tratan los escolásticos– el dogma es recto y santo. Pero si quisiera condenar las discusiones en las que los Santos Padres defendieron la unidad de la esencia con la Trinidad de personas contra los herejes, el dogma [según la visión de Erasmo] sería escandaloso y una injuria contra los Padres y la Iglesia».

Erasmo condena la teología especulativa de la Escolástica frente a la *philosophia Christi* o la fe vivida. Vitoria adopta un tono moderado frente a Erasmo, incluso dándole la razón en lo de “las cuestiones minuciosas e inútiles”. Además Vitoria está con la teología de los Padres de la Iglesia. También lo estará Erasmo en otros textos.

En la segunda intervención de Vitoria, sesión del martes, 9 de julio, se debate sobre el segundo artículo o título: Objeciones a Erasmo en el artículo *Contra la divinidad y gloria de Cristo*.

La proposición de Erasmo que Vitoria ha seleccionado para enjuiciar dice:

La proposición de Erasmo es: «Solo el Padre es llamado verdadero Dios en el Evangelio».

Vitoria, después de explicar que si Erasmo entiende por Evangelio los cuatro Evangelios, esta proposición puede admitirse; pero si Erasmo lo entiende en sentido amplio, es decir, el Nuevo Testamento, no es correcta. En efecto, en Romanos 9,5 se afirma la divinidad del Hijo, de Cristo. Así lo argumenta Vitoria:

En segundo lugar, digo que aquello que dice Erasmo acerca de Romanos 9 [5]: *de quienes procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todo, Dios bendito*, «a no ser que la última oración se añadida», es introducir una sospecha (duda) sobre la divinidad de Cristo, semejante a lo que hace también en otros pasajes; es debilitar la Sagrada

Escritura y es muy escandaloso para la fe. Lo mismo digo sobre aquella otra opinión suya que sigue inmediatamente: «como también estamos en contra de algunas otras añadidas».

Evidentemente Vitoria tiene razón. Sin embargo, critica la anotación de Erasmo: [Cristo] es Dios bendito. Erasmo señalaba que si esta oración –una doxología– se suprime, quedaría en duda la divinidad del Hijo. Se puede admitir la observación de Erasmo, como hace la exégesis actual, pero a su vez se pueden aportar más textos de las Cartas paulinas, como el himno de Filipenses 2,6, donde [Cristo Jesús] es igual a Dios.

Respecto a esta observación de Erasmo, señala Luis Coronel, secretario de Manrique, erasmista y teólogo por la Universidad de París, en su *iudicium*, al comentar esta misma proposición de Vitoria sobre Romanos 9,5:

«Sobre esto que dice Erasmo, es decir, las frases que han sido añadidas en el canon sagrado, si en verdad invalidan la autoridad de la Sagrada Escritura, cuando lleguemos al artículo cuyo título es: “Contra la autoridad de la Sagrada Escritura”, diré lo que pienso. Sin embargo, considero que no se debe pasar por alto que Erasmo en la última edición [la 4ª], editada este año [1527] ha omitido aquello «a no ser que la última oración se añada», «como también estamos en contra de algunas otras añadidas». Esta es una prueba muy clara de que quiere él [Erasmo] evitar que surja cualquier escándalo de sus palabras».³⁹

Como vemos por el testimonio de Luis Coronel, el propio Erasmo enmienda las observaciones, a pesar de estar siempre presente en los teólogos católicos el peligro luterano con el que se asocia muchas veces a Erasmo, como dicen los proverbios populares: “O Lutero erasmiza o Erasmo luteraniza”. Ya el propio Erasmo era consciente de ello, según comenta en una carta, al ironizar con lo que dicen algunos “Que Erasmo puso el huevo y Lutero lo incubó”, pero añade el Roterodamo: “pero de otro huevo”. En efecto, Erasmo quiere la reforma, pero no de la Iglesia, como Lutero, sino “la reforma en la Iglesia”. Así se lo comentaba una vez a Lutero. Lo que queremos señalar con esto es que el teólogo de la Universidad de Salamanca Francisco de Vitoria siguió leyendo a Erasmo, incluso después del fallecimiento de este, en 1536. Como podemos ver en sus *lectiones* en la Universidad, tomadas por sus alumnos al dictado en clase y desgraciadamente manuscritas. Algunas han sido publi-

³⁹ Beltrán de Heredia, “La Conferencia de Valladolid en 1527”, 62: «De hoc autem quod dicit Erasmus, adiectas esse in sacro canone particulas, an videlicet invalidet sacrae scripturae auctoritatem, cum deveniemus ad articulum cuius titulus est, “Contra auctoritatem sacrae scripturae”, dicam quod sentio. Unum tamen non praetereundum puto, Erasmus in ultima editione hoc anno edita omisisse illud, «nisi haec particula adiecta est, sicut quasdam adiectas offendimus». Quod manifestissimum indicium est cordi eo esse omne scandalum verbis eius ortum tollere».

cadadas: las correspondientes a la *Secunda Secundae*, por el Padre Beltrán de Heredia en el primer tercio del siglo XX; las lecturas a la *Prima Secundae*, el teólogo y sacerdote palentino Augusto Sarmiento, ya en este siglo, en edición bilingüe. Esperemos que haya continuadores de esta meritoria tarea en honor de Vitoria y para provecho de sus lectores.

Quisiéramos hacer referencia, para terminar, a las lecturas o *lectiones* de Francisco de Vitoria del curso 1539-1540, ya con una salud maltrecha, recogidas por su alumno Juan de Barrionuevo, conservadas manuscritas en la Universidad Pontificia de Salamanca, Archivo histórico Ms 85/03, 215 ff.: Comentario a la *Prima Pars* (qq. 1-50, a. 1) de la *Summa Theologie* de santo Tomás. Son 126 *lectiones* del curso académico. Dentro del tratado *De Trinitate* (qq. 27-43), las Q. 34, a. 2; Q. 42, a. 1.

En la Q. 34, a. 2.: *Utrum verbum sit nomen proprium Filii*. En los ff. 173v-174r, se trata de la traducción de la Vulgata que dice en Juan 1,1: *In principio erat Verbum* (*En archê ên ho Lógos*), y que Erasmo en la 2ª edición (1519) del *Novum Testamentum* ha traducido, separándose de la Vulgata, el comienzo del Evangelio de Juan por *In principio erat sermo*. Ha defendido esta traducción basándose sobre todo en el testimonio, entre otros, de san Cipriano [*Ad Quirinum* 2.6] cuando dice: “Item in evangelio cata Iohannem: *in principio fuit sermo et sermo erat apud Deum et Deus erat sermo* (Jn 1,1). Para Erasmo *sermo* ‘la palabra’ o ‘conversación’ es una manera más cercana mediante la cual Dios se encarna en palabra humana. Vitoria no está de acuerdo, pues *Verbum* es la locución mental y *sermo* es la palabra exterior. Por ello, dice Vitoria que con esa expresión parece que el Hijo no procede desde el interior del Padre. Esto *est non solum falsum sed temerarium*. Erasmo publicó de manera separada esta anotación a Jn 1,1 como una *Apologia ‘In principio erat sermo’*, en febrero de 1520 en Lovaina⁴⁰.

En la Q. 42, a.1. *Utrum in divinis tres persone sint omnino equales* (Si en la divinidad las tres personas son completamente iguales).

⁴⁰ Véase, en Erasmus, *ASD IX-9* (Leiden: Brill, 2018) ed. por J. Bloemendal, 45-46: “Si impium, si blasphemum, si capitale est Christum appellare ‘semonem’, aut ante me, aut mecum damnent oportet tot egregios ecclesiae proceres: Cyprianum, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Hilarium, Prudentium, Lactantium, cumque his Thomam, Lyranum, Hugonem, Glossam ordinariam, imo totam ecclesiam”.

adhuc iore pferre. dicit enim quod ecclesia antiqua nunquam appellavit spiritum sanctum. Et Hilarius in 12 libris quos de fide catholica edidit. nunquam ausus est deum appellare Spiritum Sanctum. Hoc dicit Erasmus in libro De modo orandi. Agora le hemos canonizado por Dios nosotros. et alia impudentissime dicit, quae non bene catholice fidei consonant. Et quod ego dico cum Sutoria. quod et filius et. ss. p. r. p. b. a. i. d. u. s.

Imagen del Ms 85/03, f. 192v del A.H. de la Universidad Pontificia de Salamanca.

f. 192v: «[Erasmus] dicit enim quod Ecclesia antiqua nunquam appellavit Spiritus Sanctus Deum. Et Hilarius in 12 libris quos de fide catholica edidit nunquam ausus est Deum appellare Spiritum Sanctum. Hoc dicit Erasmus in libro *De modo orandi*. Agora le hemos canonizado por Dios nosotros al Espíritu Santo, et alia impudentissime dicit, quae non bene catholice fidei consonant».

Los textos referentes a Erasmo en *lectiones* del curso 1539-1540, contenidas en este manuscrito 85/03, son muy amplios. El diálogo de Vitoria con él es más humanístico, filológico que en el *iudicium* de la Conferencia de Valladolid. Algunas veces Vitoria recurre al romance, como podemos ver en la cita dada aquí. Frente al humanismo filológico de Erasmo opone Vitoria unas veces la tradición de la Iglesia, pero otras, la Escritura. Vitoria maneja bien los textos patrísticos, los clásicos y santo Tomás –texto base de sus lecciones– en su argumentación.

Creemos que las *lectiones* de Vitoria son teología más madura, pero menos conocida o estudiada. En cambio, sus *Relectiones*, como la *De iure belli* o la *De Indis* son más famosas, incluso estuvieron en el Índice, poco después de publicarse (1557, 1ª edición). Algo parecido podemos decir de Erasmo. Sus Anotaciones y Paráfrasis al NT son las grandes desconocidas; en cambio, el *Elogio de la locura* (*Stultitiae laus*, 1511), ¿quién no lo conoce? Curiosamente viene casi a transmitir lo mismo que el *Enquiridion* (1503), la *philosophia Christi*, si bien la primera lo hace de manera satírica y jocosa; la segunda, de modo serio y grave. Sus trayectorias –la de Vitoria y Erasmo– se encontraron. Sin embargo, cada uno sigue su camino. Vitoria, como tronco o creador del árbol o Escuela de Salamanca, con sus discípulos (las ramas), Domingo de Soto, Melchor Cano, etc. Erasmo, como apenas ejerció la docencia universitaria, continúa en sus publicaciones, en sus libros, que él definió como *muti magistri*, y en las generaciones de erasmistas.

5. Textos complementarios: edición, traducción y notas

1. Carta 1836. Vives a Erasmo⁴¹

Brujas, 13 de junio de 1527

Vives a su maestro, Desiderio Erasmo, salud

Me escribes con muy poca frecuencia; pero cuando considero la cantidad y diversidad de asuntos que pesan sobre tu edad ya avanzada y tu quebrantada salud, no solo te disculpo desde el fondo de mi corazón sino que te alabo muchísimo, porque descuidas escribir principalmente a aquellos que sabes que son muy amigos tuyos y que no [5] suspenderán su correspondencia contigo, a pesar de que se vean menos atendidos por tu parte, pues debido al amor hacia ti deducen el tuyo con ellos. Por eso no solo te tengo en este concepto sino que siento gratitud hacia ti porque me tienes entre tus preferidos. De verdad, créeme, no interpreto tu silencio de otro modo. Por lo tanto, puedes contestarme cuando puedas, [10] cuando lo desees. Solo te pido esto: que en las cartas que escribas a Goclenio o a Pedro Egidio les encargues a ambos que me mantengan informado con dos palabras sobre el estado de tu salud y sobre tus asuntos, y de lo que tú les escribes a ellos, lo que te parezca que deben contarse.

Desde España me ha escrito un benedictino llamado Virués⁴², una persona [15] de quien hasta ahora no había oído hablar, pero que, por la fama y por lo que muchos dicen, es un hombre docto y piadoso y tan entusiasta tuyo como el que más. Me envió las Actas⁴³ [de la sesión] de un día en presencia del Inquisidor [General] de la fe. Su carta y esas mismas actas he hecho que las tra-

⁴¹ Allen VII, *Ep.* 1836, 83-85, ll. 77.

⁴² Alonso Ruiz de Virués (1493-1545) fue un monje benedictino profeso en el monasterio de San Juan de Burgos y maestro de teología de la Universidad de Salamanca. Fue admirador y defensor acérrimo de Erasmo y había leído públicamente el *Enchiridion*. Sin embargo, en una serie de siete manuscritos *Collationes ad Erasmum*, instó a este a que renunciara a ciertos pasajes y trató de sugerir formas en las que Erasmo pudiera expresarse más irónicamente para evitar las críticas. (Véase, CWE 13, 177). La carta de Virués de la que habla Vives no se ha conservado. Sería de una fecha próxima a la de Pedro Juan Olivar (*Ep.* 1791) a Erasmo, que está fechada el 13 de marzo.

⁴³ Se trata de las Actas de la llamada Conferencia de Valladolid o reunión de una treintena de teólogos, de las universidades de Salamanca y Alcalá principalmente, para juzgar los errores hallados en los escritos de Erasmo, a petición del Inquisidor General, Alonso Manrique de Lara, arzobispo de Sevilla. Este, seguidor y amigo de Erasmo, quería acabar con las predicaciones contra el Roterodamo por parte de las órdenes mendicantes, a raíz de la traducción al castellano del *Enchiridion* por Alonso Fernández de Madrid, canónigo de Palencia y arcediano de Alcor, en ca. 1525-1526. Esta reunión transcurrió entre el 27 de junio de 1527 al 13 de agosto de mismo año, que tuvo que terminar precipitadamente debido a una epidemia, sin haber tratado nada más que 4 proposiciones de las 24 del dossier elaborado posiblemente por el franciscano Francisco Castillo, entre otros. No se volvió a convocar.

duzcan al latín mis amanuenses. También he incluido la carta que Maldonado [20] escribió para un tal Osorio acerca del encuentro de Virués y de Vitoria. Tú mismo quedarás informado de todo por dichas cartas. Este [Diego] de Vitoria es hermano carnal, pero del todo diferente, de Francisco de Vitoria, dominico como él, teólogo de París, hombre de mucha fama y autoridad entre los suyos, [25] que defendió tu causa más de una vez ante una concurrida asamblea de teólogos en París⁴⁴. Está muy versado en estas polémicas (φλυαρίαις, lit. naderías, bagatelas). Desde niño se dedicó con éxito a las *buenas letras*. Siente por ti admiración y te venera, pero, así como es muy perspicaz, es de naturaleza tranquila e incluso también algo indulgente. De lo contrario, hubiera impedido que su hermano se extralimitara más de lo que [30] era conveniente. Y muchos [excesos] en este asunto podrían haber sido resueltos por él, debido a su autoridad y fama de gran erudito, que tiene entre sus compañeros de hábito y entre muchos seglares.

No dudo de que en la sesión sobre la que escribe Virués, que habría de tener lugar el día después de la Ascensión, estaría presente Francisco de Vitoria, [35] pues enseña en Salamanca en la cátedra que llaman *de Prima*, con un sueldo no pequeño. Tengo aún menos dudas de que Luis Coronel y Lerma, abad de Alcalá, fueron nombrados [para esta comisión] y quizás también Vergara. Estos [hombres] me dan excelentes esperanzas de que tu causa, es decir, la [causa] de las letras y la piedad, saldrá victoriosa. Pues son personas [40] de gran integridad, particularmente favorables [a la causa] de la buena erudición y, por ello, muy amigos tuyos. Ejercerán una gran influencia en cualquier dirección hacia la que se inclinen, pues ¿qué poder tendrá la restante turba en comparación con ellos? Aunque todos los demás se pusieran en un platillo de la balanza, ellos los superarían. Solo [falta] que estén de acuerdo en defender tu causa, como tengo por seguro que lo harán.

[45] Creo que este alboroto ha surgido a raíz de la traducción de tu *Enquiridión*, pues si él llega a las manos de gran número de personas, como he oído que ha sucedido, mermará mucho *la inveterada tiranía* de los frailes. Y tal vez ya ha comenzado a suceder, porque estimuladas las mentes de muchos con su lectura al conocimiento de cosas grandes y muy hermosas que les han sido ocultadas durante mucho tiempo, a muchos ya estaba empezando a fasti-

⁴⁴ Se conservan unas pocas disputas publicadas. Entre ellas, la *resumptiva* de Jacques Almain, argumentada en relación con la *vesperia* de su colega Ludwig Ber (alumno de Erasmo) sorbónico, en 1512. Con motivo del doctorado de Ludwig Ber, que queda por delante de los escolásticos, alumnos de Mair, D. Cranston, del Colegio de Monteagudo, J. Almain, navarrista, y P. Crockaert, dominico del Colegio de Santiago. Vitoria sin duda estaría presente, como sostiene García Villoslada, “Jacobo Almain y Francisco de Vitoria”, 315. Véase, Christa Lundberg, “Humanists and scholastics in early sixteenth-century Paris: new sources from the Faculty of Theology”, *Intellectual History Review* 34 (2024): 299-315, 7-8.

diarles [50] la servidumbre totalmente indigna a que algunos tienen sometido al pobre pueblo.

Esta servidumbre que, aunque muy difícil de soportar en todas las partes de la cristiandad, en nuestra patria en especial no sería tolerada ni siquiera por esclavos o acémilas. Los frailes, convencidos de que iban a ser precipitados desde la cima de su autoridad, de sus riquezas, de su poder y de tan grandes bienes por la lectura de un solo librito, [55] no pudiendo soportar esto, se lanzaron contra su autor. Pero es una enfermedad sagrada por la avaricia y la ambición, y se ha fortalecido con el paso del tiempo: con un remedio fuerte, como debe ser, la enfermedad saca sus fuerzas y se produce una lucha, como dicen los médicos, entre la enfermedad y la naturaleza. Nunca he tenido una esperanza más grande de que nuestra España pueda llegar a conocerte y comprenderte. [60] De semejantes alborotos y contiendas se abrieron paso siempre momentos mejores para una mayor grandeza y un sublime esplendor. Así [lo hicieron] las Letras (Humanidades) en Francia y Alemania. Tengo la esperanza de que también Cristo en fin se conmovirá y compadecerá de su rebaño para que no camine más a ciegas y yerre al desconocer el camino, viéndose arrastrado a mil precipicios por aquellos a quienes se les [65] había encomendado conducirlo. *Qué ocasión más hermosa para hacer esto dio Cristo en nuestros tiempos con las victorias tan imponentes del Emperador y la prisión del Pontífice*⁴⁵. Pero yo querría que escribieras al Arzobispo de Sevilla, el Inquisidor General, [velando] por tus intereses propios, y al Emperador en favor de los intereses públicos⁴⁶. Sin embargo esto y otras cosas semejantes [70] tú mismo las decidirás mejor.

Te ruego que, si va a hacerse una nueva edición de mi *Civitas*, como me comunicó Francisco⁴⁷, del que me fío totalmente, házmelo saber para que modifique algunos pasajes de mis comentarios; añadiré otras [notas], aunque pocas.

Volví de Inglaterra a finales de mayo, [75] pero regresaré antes de primeros de octubre, con la ayuda de Cristo. Adiós, mi querido maestro.

⁴⁵ Alude Vives al llamado Saco o saqueo de Roma por las tropas del Emperador Carlos V, que comenzó el 6 de mayo de 1527, y el aprehensamiento o arresto del Papa Clemente VII en el castillo de Sant' Angelo.

⁴⁶ El pasaje en cursiva (esta es nuestra) está en griego en el original.

⁴⁷ Franz Birckeman (1504-1530) de Hinsbeck (Alemania), librero e impresor, del que se fia Vives. En cambio Erasmo no lo tiene en mucha estima, pues en su Coloquio *Pseudocheus et Philetymus* (véase ASD I-3, 321-324) lo describe como un comerciante deshonesto.

2. Carta 1909. Erasmo a Francisco de Vitoria⁴⁸

Basilea, 29 de noviembre de 1527

Erasmo a un teólogo español de la Sorbona⁴⁹, salud

Dios hace prosperar con su favor las rectas intenciones; pero las perversas maquinaciones de los hombres la mayor parte de las veces las hace caer sobre las cabezas de quienes las urden. Hace ya muchos años que ciertos monjes (solo de nombre, pues en realidad nadie podría merecer menos el título) se imaginan que soy su enemigo, no por otro motivo que por el renacer de las ‘buenas letras’ y de igual modo por un Cristianismo espiritual que recobra su primitivo vigor, [5] están convencidos de que les quita de alguna manera sus privilegios y autoridad. Cuando apenas hay nadie que aprecie más que yo a los verdaderos monjes, es decir, los cristianos más puros. Esos hombres han tenido durante mucho tiempo prejuicios contra mí y, como dice el proverbio⁵⁰, lo único que les faltaba a los malvados era una oportunidad.

Esta les fue proporcionada en España, según me informan cartas de amigos, [10] por Edward Lee, que estaba desempeñando allí una misión de paz en nombre del rey de Inglaterra. Pero en contra de las intenciones de su rey ha provocado el más funesto incendio. Ya hizo lo mismo una vez en Lovaina, infectando toda la universidad –en cuanto estuvo en su mano– con el veneno de la discordia. Su gestión fue tan nefasta que no agradó ni a mis enemigos y dio gran disgusto a sus mejores amigos, [15] a excepción de algunas personas poco instruidas que se dejaban llevar más por la pasión que por la razón. Su

⁴⁸ Allen VII, *Ep.* 1909, 254-261, ll. 261.

⁴⁹ En el texto de la presente carta, sin embargo, nunca emplea el término «Sorbona», sino en su lugar los términos «vuestro colegio» (nueve veces) y «facultad» (dos veces). Así pues, el término erróneo «Sorbona» en el saludo puede atribuirse a los editores de Basilea, y no a Erasmo, que vivía en Friburgo de Brisgovia cuando se publicó el *Opus epistolarum*. Sin embargo, la carta delata la presunción errónea de Erasmo de que Vitoria ejercía influencia en la facultad de teología de París. Probablemente debido a que –en la carta de Vives– Vitoria «ha defendido tu causa en más de una ocasión ante una concurrencia asamblea de teólogos en París» (*Ep.* 1836:25-8). Aunque Vitoria permaneció en París durante un año (1522-3) tras el doctorado para enseñar en el *Studium* dominico, después regresó a España en 1523. Nunca participó en las deliberaciones de la Facultad de Teología; de hecho, apenas se menciona a Erasmo en las de ese año académico. Sin embargo, creyendo en el informe de Vives, Erasmo envió esta carta a París junto con otras dirigidas a sus corresponsales en París, y junto con una carta a William Warham en Inglaterra y al menos un panfleto a España (*Ep.* 1922:40-5). Marcel Bataillon, sabiendo que Vitoria estaba en España y sin tener en cuenta el informe de Vives, especuló con que la intención real de Erasmo era que la carta fuera abierta y leída por personas interesadas en París (Bataillon, *Erasmo y España*, 276). Sobre Vitoria véase *Ep.* 1836 nn. 9 y 10. Esta carta recoge varias críticas de Erasmo a la facultad de París, a su decano Noël Bêda y a la teología escolástica en general. Véase, CWE 13, 470-471.

⁵⁰ Erasmo, *Adagio* 1068: *Occasione dumtaxat opus improbitati* («la maldad solo necesita la oportunidad»).

ingenio parece haber sido creado, modelado y esculpido nada más que para sembrar discordia. Pero cuando en mis Apologías tenía que mostrar por necesidad la malicia de [este] hombre junto con su ignorancia supina, él reprimió su resentimiento durante algunos años, pero [20] entretanto urdía un libro contra mí, no para defender con él sus propias acciones –pues no habría podido–, sino para acumular nuevas calumnias contra mí. Lo hizo de una manera tan clandestina que nadie ahora en Inglaterra cree esto que escribo sobre lo que hizo en España. Tampoco tengo dudas de que en su viaje por Francia esparció su veneno entre sus compañeros en maldades.

[25] En España, ciertamente, cuando se encontró con ciertos monjes que estaban mal dispuestos hacia mí, comenzó a circular un libro lleno de calumnias, mucho más insensato que el anterior, y que tiene planes de publicarlo. Pero eso nunca lo hará; yo habría deseado que lo hubiera hecho. En él había terribles aserciones [supuestamente más] contra la Santísima Trinidad, contra la divinidad, dignidad y gloria de Cristo, [30] y contra la divinidad del Espíritu Santo. Además, había sumarios que exponían el tema ante los ojos [del lector] con increíbles artificios. Con todo esto los monjes se animaron, y el primer ataque tuvo lugar en la corte del Emperador (César) con la ayuda de los dominicos. Este fue sofocado por la autoridad de los Grandes. De nuevo en Salamanca fue reanudado con tan gran alboroto por [aquellos] franciscanos que tienen fama de seguir [35] una observancia más estricta que parecían [dispuestos] a vencer o a sucumbir en el combate. Se hablaba en reuniones públicas, se cuchicheaban en conversaciones privadas, se hacían públicos artículos a la vista de todos, y se provocaba a la controversia; ya conoces los actos de estas tragedias. A duras penas, este disturbio fue calmado por [40] el emperador y algunos arzobispos, aunque no suprimido en realidad. Finalmente apareció en escena el dominico Pedro de Vitoria, que en Burgos, al frente de su comunidad, desempeña el papel de predicador, es tu hermano⁵¹, según me han dicho. Comenzó su representación con tal vehemencia que gritaban [45] que no debemos escuchar al emperador ni a los obispos sino que debemos obedecer a Dios antes que a los hombres⁵². ¿Hace falta decir más? La situación iba a parar lisa y llanamente en una sedición. Así que al emperador y a los obispos les pareció que cesaran de vociferar, que expusieran los artículos que considerasen contrarios a la fe, y que mientras tanto se abstuviesen de gritarlos públicos. Obedecieron a duras penas, [50] pero compensaron de sobra aquel silencio

⁵¹ Véase *Ep.* 1836,20; *Epp.* 1902, 93–94, y 1904, 18–20. Erasmo confunde los nombres de Diego, dominico como su hermano en el convento de Burgos, por Pedro de Vitoria, Maestro en Teología, que participó en la Conferencia de Valladolid (1527).

⁵² Hch 5, 29; citado también en las *Epp* 1902, 97 y 1903, 21.

con calumnias en privado. Aquí siete órdenes⁵³ de monjes están implicados en esta conspiración. Se expusieron los artículos y se demostró que no solo eran vergonzosos e infundados, sino también peligrosos de tratar a causa de algunos pusilánimes, que no faltaban en España, a causa de judaísmo o paganismo. Se comenzó a debatir, pero pronto el asunto [55] desembocó una loca confusión, y al final un repentino brote de peste disolvió la conferencia⁵⁴. Pero el afecto que te tengo no disminuye nada por el hecho de que tu hermano sea el cabecilla de todo esto. En efecto, por las cartas de mis amigos sé que eres un hombre dotado de un saber y una equidad singulares, y tengo la esperanza de que, con el tiempo, hagas que tu hermano tome una decisión más sensata.

[60] Por otra parte, no dudo de que los que están urdiendo esta tragedia en España hayan buscado secretamente la ayuda de tu Colegio, para que uniendo fuerzas [con ellos] puedan aplastar a Erasmo. Esta intención, ante todo, no es propia de un espíritu cristiano, tu sabiduría lo ha percibido. En lo que a mí respecta, mi pérdida sería posiblemente algo sin importancia (leve). Pero temo que de aquí pueda originarse una nueva discordia, [65] pues yo siempre he sido defensor de la paz y la concordia y he exhortado [a ello]. Cousturier y Beda⁵⁵ están persuadidos de que Erasmo es un *donnadie*. Pero él en todos los países se ha ganado la lealtad de muchas personas, incluso poderosas, gracias a sus estudios. Ciertamente resulta presuntuoso mencionarlo, sin embargo hay que decirlo. Tengo mis estantes llenos de las más cordiales cartas escritas por reyes, por el emperador, por cardenales, arzobispos, obispos, [70] duques, hombres de alto rango y eruditos⁵⁶. De hecho, tengo tan fervientes mecenas en España que me he visto obligado a escribirles para que no promuevan fatales discordias por su exceso de celo, sino para que abandonen a Erasmo en las profundidades, para ser rescatado quizá por alguna ballena⁵⁷ (cetáceo).

[75] Y de tan insignificantes comienzos, ¡cuántas incendios vemos surgir! En las Españas las cosas han estado tranquilas hasta ahora y los estudios estaban floreciendo a placer⁵⁸. Actualmente, como me escriben, el comportamiento escandaloso de los monjes, con ayuda de Lee, ha provocado esta tempestad. Por el momento, lo que ha ganado no es otra cosa que el odio y la burla de las gentes de bien. De fuentes tan contaminadas, ¿qué bien le puede venir al cristianismo? [80] Lee trama la venganza por cualquier medio. Beda, lo mismo y con el mismo espíritu.

⁵³ Véase *Ep.* 1893, ll. 32-33.

⁵⁴ La Conferencia de Valladolid (verano de 1527).

⁵⁵ Sobre Cousturier, monje cartujo, doctor en teología por París y autor del libro *De translatione Bibliæ*, véase *Ep.* 1804 n. 65; sobre Beda véase *Epp.* 1804 n. 14, y 1906.

⁵⁶ Véase, *Ep.* 1804, nota 12.

⁵⁷ Probablemente es una alusión al profeta Jonás y la ballena (Jon, 1, 12-17).

⁵⁸ Cf. *Ep.* 1805, ll.386-368.

No responde a las cosas que debería haber debido [responder], sino que repite los mismos artículos dispuestos de otra manera, pensando que todas las cosas saldrán bien si vuestra censura condena algunos [de ellos]. No piensa en la poca importancia que el mundo da hoy a censuras de este tipo, y le daría mucho menos si viera [85] juicios tan maliciosos como los de Lee y Beda, cuya locura vuestro colegio debería haber apaciguado en lugar ser complaciente. ¿Qué vergüenza tiene uno que dio al mundo tal libro para ser leído sin esperar el juicio del Colegio? Y sin permiso para imprimirlo, lo imprimió así y todo, pero eludió el edicto del Rey haciendo que se distribuyera en Alemania y, después, que se vendiera secretamente ahí [en Francia]. Además, cuando mis *Supputationes*⁵⁹ (*Presunciones*) expusieron ante los ojos de todos [90] la ignorancia de aquel hombre solo igualada por su malicia, no piensa en defenderse sino que, seleccionando algunos Artículos de su acervo de calumnias, los tradujo al francés y los envió a la corte del Rey. Los [artículos] que había seleccionado eran para esto, para excitar contra mí [desde] los ciudadanos más importantes [hasta] las mujeres más sencillas, en fin, a toda Francia, como ya había hecho anteriormente al difamar el título [95] atribuido al rey de Inglaterra⁶⁰. Ahora os presenta los mismos Artículos, pero en un orden diferente,

⁵⁹ Erasmus, *Supputationes errorum in censuris Natalis Bedae* (Basel: Johann Froben 1527), es decir, *Presunciones de errores en las censuras de Noël Beda*. Véase, *Ep.* 1804, ll. 69-70: «quantum tediū devoratum in stolidissimis Bedae calumniis refellendis, item aliis nonnullis que clam moliantur Theologi Lutetiae». «Cuánto hastío tuve que soportar para refutar las muy necias calumnias de Beda, así como otras que los teólogos parisinos urden en secreto». Noël Beda, decano de la Facultad de Teología de la Universidad de París, estaba convencido de que existía una conexión peligrosa entre los escritos de los humanistas, en especial de Erasmo y Lefevre d'Étaples, y Lutero y sus seguidores. Erasmo y Beda intercambiaron once cartas entre abril de 1525 y noviembre de 1527 (*Epp.* 1571, 1579, 1581, 1596, 1609, 1610, 1620, 1642, 1679, 1685, 1906). En cada una de ellas ambos corresponsales mostraron una hostilidad creciente. Las críticas de Beda iban dirigidas contra las *Paráfrasis sobre los Evangelios y las Epístolas* de Erasmo. Además de sus cartas a Beda, a la Facultad de Teología (*Epp.* 1664, 1723, 1902), al Parlamento de París (*Epp.* 1721, 1905) y al rey Francisco I (*Ep.* 1722), Erasmo respondió a las acusaciones de Beda con cuatro libros: *Divinationes Erasmi ad notata Bedae* (escrita en 1525, publicada en 1527); *Elenchus in Bedae censuras* (escrita en 1526, y enviada al Parlamento y a la Facultad de Teología); *Prologus supputationis errorum in censuris Bedae* (1526); *Supputationes errorum in censuris Bedae* (1527). Esta última fue la más extensa (casi 500 páginas) y la más contundente contra las *Annotationes* (mayo de 1526) de Beda. Véase sobre ellas, Erika Rummel, *Erasmus and His Catholic Critics*, 2 vols. (Nieuwkoop: De Graaf, 1989) vol. II, 38-43. También, la edición crítica latina en *ASD IX-5* (2012), que recoge las cuatro apologías de Erasmo contra Noël Beda.

⁶⁰ Al dedicar sus *Paráfrasis sobre Lucas* (agosto de 1523) al rey Enrique VIII, Erasmo le atribuyó el título de «invencible rey de Inglaterra y Francia» (véase *Ep.* 1381), y así lo mantuvo en la segunda edición (1523-4). Beda comentó con razón que esto ofendía a los funcionarios franceses (véase *Divinationes ad notata per N. Beddam de Paraphrasi Erasmi in Matthaeum*, en *LB IX*, 489a-b), y Erasmo lo suprimió en su edición de 1526. Ese mismo año, la Facultad de Teología de París aprobó la impresión de la respuesta de Enrique VIII a la crítica de Lutero a la «*Assertio septem sacramentorum*», pero insistió en que se suprimiera el título *Rex Franciae*. De hecho, el Rey de Inglaterra no

es decir, para que parezcan nuevos, como si no se les hubiera dado respuesta [a ellos].

Cuando estas acciones se llevan a cabo con malas artes y con perversas intenciones, ¿qué puede resultar de esto –me pregunto– sino un gran daño? Para que esto no suceda, haré, [100] naturalmente, todo lo posible; en cualquier caso, me aseguraré de que no se me pueda culpar a mí. Sin embargo, no devolveré mal por mal, ni vengaré mi agravio personal a costa de un perjuicio público para la Iglesia. Así como no me dejaré acusar de crimen de impiedad, tampoco soportaré que se me calumnie más. Pero imagina que no quisiera o no fuera capaz de hacer algo en contra. No faltarían, sin embargo, quienes se aprovecharan de esto [105] como ocasión y motivo para la disputa. ¿Qué es entonces el cristianismo, si no hay paz? ¿Y dónde está la paz si no hay caridad? ¿Qué caridad, en fin, cuando todo se lleva a cabo con tal odio, con tal rencor y con tan vergonzosas e ignorantes calumnias?

Vemos de qué comienzos tan pequeños surgen grandes tempestades, [110] cuán fácilmente se despierta un mal dormido, y qué difícilmente se adormece una vez despertado. ¿De dónde nació este incendio luterano tan devastador, de dónde se propagó hasta tal punto si no es a partir de los exabruptos de Beda? Martín [Lutero] había propuesto que sus *Tesis*⁶¹ sobre las indulgencias papales fueran discutidas. Estas [indulgencias] estaban siendo predicadas con no menos impiedad que desvergüenza por [115] ciertos tiranos-mendicantes⁶², que se atreven a todo con la esperanza del lucro. A los excesos de estos opuso Lutero sus *Problemata*⁶³. Aquellos cuyos intereses estaban en juego se ofendieron. Los *Problemata* fueron enviados a León X. Los refutó con tanto éxito Silvestre Prierias⁶⁴ que el Papa le impuso silencio. A continuación hubo [120] alborotos de algunos monjes entre la gente y no se hablaba de otra cosa que de herejías, blasfemias y cismas. Yo cuento las cosas que vi. Ninguna cosa le hizo a Lutero ganar más el favor de todos. Pero si hubiera discutido con calma sobre [el tema de] las indulgencias tal como habían sido propuestas, esta epidemia nunca se habría apoderado del mundo.

renunció a dicho título hasta agosto de 1527 (véase, *Ep.* 1850).

⁶¹ Lit. *Aphorismos*, es decir, definiciones o tesis.

⁶² En la *Ep.* 998 los *ptochotyranii* son los frailes mendicantes dominicos.

⁶³ Se trata de las *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (Wittenberg: Johann Grunenberg, mayo de 1518), a las que Lutero suele referirse como sus *Probationes*. Véase, Lutero, WA 1, 522-628. Lutero dirigió estas 97 justificaciones o *Problemata* a Staupitz, profesor de Lutero (*discipulus*, dice en la carta introductoria, 525) y vicario de la orden agustiniana, para que se las haga llegar al Papa León X.

⁶⁴ Silvestre Prierias (1456 -1527), el teólogo dominico y maestro del palacio papal fue censor de libros en Roma. Fue uno de los primeros oponentes de Lutero.

[125] Y de hecho, ¿qué fue escrito por alguien con tanta piedad y tanta prudencia que no pueda escapar a las calumnias de quien tiene una mente como la que revelan los escritos de Beda? No escribí en un estilo retórico, sino en un estilo un tanto refinado⁶⁵. No es que condene el [estilo] escolástico –también este tiene su utilidad– pero no es apropiado en todas partes y no agrada a todos⁶⁶ [los lectores]. Me esforcé en atraer [130] a los estudiosos de las Buenas Letras, como con un incentivo, al amor de las Letras Sagradas. Beda no entiende tal estilo. Los propios hechos hablan; no hay necesidad de pruebas. Luego, en las *Paráfrasis* empleo un modo de expresión propio de la persona que habla; no hago alusiones a nuestro tiempo, sino que intento expresar claramente lo que Cristo y los apóstoles [135] enseñaron en su tiempo. Beda examina lo que se dijo en un estilo retórico según el modelo (patrón) de los preceptos escolásticos –o más bien sorbónicos– sobre los que cada día nacen otros nuevos. No aprecia las figuras retóricas, ni el personaje [que habla], ni la época [en que vivió]. ¿Qué hay más perverso que este afán de calumniar? Es aún más pernicioso cuando toma mis palabras de aquí y de allá, omitiendo [140] arteramente las que explican mi sentido y excluyen toda [ocasión de] calumnia. A veces sustituye mis palabras por las suyas, omite o añade cosas de cualquier tipo más apropiadas, al parecer, para calumniar⁶⁷.

Por ejemplo, san Jerónimo, exhortando a los ‘clérigos’ (lit. *kléros*, parte de la herencia) a despreciar las riquezas, dice así: «No puede tener parte con el Señor [145] quien posee algo fuera del Señor»⁶⁸. Si alguien interpretara esto maliciosamente, ¿acaso no prohíbe absolutamente a todos los clérigos el derecho a la propiedad? A su vez, ¿quién mostró más odio que él sobre el matrimonio?⁶⁹ ¿Qué clase de bien es el que se aprecia en comparación con el que es inferior? ¿Qué blasfemias proferiría [contra mí] el que encontrara cosas semejantes en mis escritos? Del mismo modo, cuando [150] Basilio⁷⁰, exhortando a los ricos a la generosidad, dijo que estos se apropiaban de los bienes ajenos, ¿qué afirmación más subversiva podría encontrarse si se examina no según las reglas del género de la exhortación, sino según el rigor de

⁶⁵ Vives había advertido a Erasmo del amor de Vitoria por el buen estilo (*Ep.* 1836, l. 28). También el humanista flamenco Nicolaus Clenardus elogió a Vitoria como uno de los grandes estilistas de la época.

⁶⁶ La crítica habitual de Erasmo al estilo y la teología escolástica se ve a menudo matizada por afirmaciones como esta. Véanse, *Epp.* 622 introducción; 947, ll. 42-3; 950, ll. 21; 952, ll. 49-51; 967a, ll. 16-18; 980, ll. 43-5; y 1219, ll. 55-7.

⁶⁷ Véase *Ep.* 1911, ll. 18-19.

⁶⁸ Jerónimo *Ep.* 52.5 a Nepociano [CSEL 54, 421, ll. 17-20]

⁶⁹ El caso más extremo de san Jerónimo contra el matrimonio es un comentario sobre pasajes de las Epístolas de Pedro y Pablo que se encuentra en su tratado *Adversus Jovinianum libri duo* 1.4-14 [PL 23 (1883) 224-231c]. La cita no es literal.

⁷⁰ Basilio de Cesarea, *Sermo de divitiis et paupertate* 2.5 [PG 32, col. 1170].

las creencias? Podría recopilar miles de afirmaciones de este tipo de autores reconocidos, si la necesidad así lo exigiera.

[155] Pero lo más desvergonzado de todo es que me imputa cosas que ni escribí ni soñé. Y ya ves cómo se avivan las mentes de los hombres, aquella sencillez de la gente común ha muerto. Antes era suficiente decir: «Tal es el juicio de la santa (venerable) Facultad». ¡Ojalá ahora escucharan al menos la voz de la razón y de las Escrituras! Dirás, ‘Con tales [personas] no se deben usar argumentos sino [160] varas’. Quizá [sea] eso lo que dicta la ley humana, pero la ley de la caridad dicta otra cosa. Aquella no desespera fácilmente de nadie. Muchos yerran inocentemente, muchos están tan levemente infectados que pueden curarse fácilmente. Y si no hubiera esperanza alguna para los jefes, sin embargo, a causa de los demás (otros) que aún no han sido dados por perdidos, convendría refutar a ellos [sus jefes] con argumentos seguros y evidentes, y con [citas] eficaces de las Escrituras. Yo, ciertamente, hubiera deseado que la autoridad del Pontífice Romano [165] tuviera más peso para la construcción de la Iglesia, pero ya ves donde ha caído. Y nadie hizo más daño a su autoridad que aquellos que demasiado vergonzosamente la exaltaron. Lo mismo puede decirse de los monjes⁷¹. Ellos mismos se privaron de lo que les era debido, mientras piden que se les dé más de lo que les es debido. Por eso, según el proverbio⁷², la «cuerda demasiado tensa se rompe». [170] El mundo espera de ti algo excepcional y sobrehumano. Esta opinión se inculcó en la mente de todos, en primer lugar, tu célebre Colegio y, después, los muchos años dedicados al estudio de la filosofía y de las Letras Sagradas. Ahora, ahora es el momento, ¡oh hombres de Dios! de manifestar esa [cualidad] excepcional y sobrehumana. Esta tempestad requiere [175] pilotos expertos; esta enfermedad exige médicos excepcionales; no gastéis vuestro esfuerzo en frivolidades.

Esta Facultad debe combatir para Cristo y no servir a las pasiones personales de los hombres. Muestra tu talento y tu autoridad contra aquellos que atacan abierta y deliberadamente la ciudadela de vuestro prestigio⁷³ y [180] la han sacudido en muchos [lugares], detestando en libros impresos vuestras opiniones. No [luches] contra aquel que con sus heridas, lo mejor que puede, defiende lo mismo que tú, y que está dispuesto a extirpar si algo verdaderamente impío puede encontrarse en sus escritos. En la guerra, el soldado que ha cumplido bien con su deber suele tener un premio de sus jefes, pero yo que he puesto todo mi esfuerzo en esta guerra, [185] de vosotros que sois los jefes

⁷¹ Es la crítica de Erasmo a los frailes o monjes mendicantes: se desprenden de sus bienes en favor de los demás y a la vez exigen los bienes de los demás.

⁷² Erasmo, *Adagium* 467: «Funem abrumperé nimium tendendo».

⁷³ El de la famosa Facultad de Teología de París.

de mi ejército, ¿será mi recompensa (premio) ser aplastado bajo las calumnias y mentiras de hombres como Cousturier (en latín, Sutor) y Beda? Esta batalla debe librarse con la espada del Evangelio y el espíritu de Cristo, no con la astucia de los calumniadores. La sabiduría vence a la maldad. La maldad no hace más que producir maldad. [No quiera Dios] que vuestra autoridad esté al servicio de la maldad de ningún hombre [190] frente al celo piadoso.

Ya el mundo y sus gobernantes entienden en su mayor parte que este tumulto es [obra] de los ‘falsos monjes’ cuyo propósito es eliminar, al mismo tiempo que a Lutero, [el estudio de] las lenguas y las ‘buenas letras’, que, como nunca las aprendieron, les pesa no haberlas aprendido y a la vez se avergüenzan de ignorarlas. E incluso aunque ambos fines fueran piadosos, sin embargo se apresuran con el segundo antes de tiempo⁷⁴. [195] Aquel [Lutero] aún respira, por no decir que reina en los ánimos de mucha gente. Tiene de su lado a quienes profesan [sus enseñanzas], los que las defienden, los que se burlan de su autoridad y la desprecian delante de todos, deseosos de abrazar lo que es condenado por vuestras decisiones. Deberéis mostraros más hombres (valientes) contra ellos que contra Erasmo, que está sirviendo en vuestro campamento bajo [200] las mismas banderas, que está luchando no sin [de-rramamiento de] sangre contra esos a los que consideraréis enemigos mortales.

Y sin embargo puede suceder que en mi lucha contra la impiedad yo mismo pueda en algún momento deslizar alguna opinión impía. En efecto, esto les sucede a Jerónimo, a Cipriano, a Ambrosio y a Agustín⁷⁵, si los someten a un riguroso examen. [205] Si tal fuera el caso, podría atribuirse a la ignorancia o a la imprudencia, pero no a la malicia. Si alguien pudiera probar y demostrar [alguna impiedad en mis escritos], yo con gusto la suprimiría como un vástago espurio; si algo no se entiende bien, lo explicaría. Eso se logrará en primer lugar con la caridad cristiana inquebrantable; [210] en segundo lugar, en provecho de todos; y por último, para honor de vuestra orden, cuya estima es interés de la Cristiandad que se mantenga intacta en todos los aspectos. Pero conviene alcanzarla con medidas justas, no con odios y calumnias.

Hay quienes pretenden que soy poco favorable a la dignidad de la orden de los teólogos, [215] porque aquí y allá [en mis escritos] les llamo la atención sobre su inmoderada preocupación por cuestiones innecesarias, o porque les animo a volver a las fuentes de los Libros Sagrados y [al estudio] de las lenguas. ¡Y Beda⁷⁶ ciertamente pensó en su reputación al publicar semejante libro! Estoy hablando en concreto del libro que escribió contra mí; en cuanto

⁷⁴ Es decir, atacan a las buenas letras antes de haber acabado con Lutero y sus seguidores.

⁷⁵ Cf. *Ep.* 1864 n. 16.

⁷⁶ Noël Beda o Bédier fue decano de la Facultad de Teología de París de 1520 a 1533.

a los demás, que otros juzguen⁷⁷. Se trataba del prestigio de vuestro [220] Colegio⁷⁸, en primer lugar que no estuviera Beda en él y que no tuviera tanta influencia. Si se ha decidido defender todas sus acciones, ya sean correctas o incorrectas, entonces todos sabrán que el asunto se está llevando a cabo con pasión (parcialidad) y no con juicio. Ojalá que esto no ocurra. Jurasteis llegar a un consenso, pero en causas honestas. Jurasteis una defensa mutua de la dignidad, pero con métodos como esos [225] vuestra dignidad queda muy dañada. Pero si es una dignidad tiránica y no de los teólogos, es cualquier cosa menos dignidad. Tal vez el asunto no sea común a todos, pero la reputación (fama) afectará a todos. Por lo tanto, los [hombres] íntegros deben vigilar para que no se aparezca nada bajo el nombre del Colegio que no corresponda a su estima⁷⁹.

[230] No estoy al tanto de los asuntos de vuestro Colegio, pero en parte por la situación de estos tiempos y en parte por otras fuentes [de información], lo puedo adivinar fácilmente. En toda asamblea ha habido siempre personas que, por su ambición y desvergüenza, se arrojan el poder absoluto; y no es fácil que venza la mejor parte. En primer lugar, por medio de estos [los ambiciosos] se toman decisiones en privado. Enseguida, excluyen a los mejores [235] e incorporan a los adecuados [a sus intereses]. Al principio, llegan a un consenso, pero luego se suman las amenazas. «Ahora» –dicen–, «veremos quiénes son de la facción luterana». Si alguien dice algo más imparcial, al instante escucha de los que murmuran: «peor que Lutero». Los hay de espíritu apacible que prefieren callar antes que iniciar una discusión con tales hombres; otros [240] se apartan de sus propias opiniones por razones personales. Hay quienes temen o esperan algo, y por este motivo se abstienen de decir lo que consideran mejor; otros no entienden sencilla y llanamente de lo que se habla. Hay quienes están cegados por las mismas pasiones que Beda. A otros, por muy sensatos que sean, el clamor y el tumulto de los que les rodean es tan grande que les enfurece. Y así no se toma la decisión [245] sino que se impone por la fuerza. En cuanto se hace pública, de nuevo los que extorsionan introducen sus propios prejuicios sin que los otros lo sepan o con su connivencia. Y a esto se le llama decisión de un Colegio.

⁷⁷ Se trata de sus Anotaciones contra Lefèvre y Erasmo, es decir, sus *Annotatum in Jacobum Fabrum Stapulensem libri duo, et in Desiderium Erasmus Roterodamum liber unus* (Paris: Josse Bade, 1526).

⁷⁸ El Colegio de Saint-Jacques de los dominicos donde estudió y enseñó Francisco de Vitoria (1507-1523).

⁷⁹ Probablemente se trata de un intento por parte de Erasmo de evitar la publicación del veredicto común de la Facultad contra él, a la que se llegó primero el 16 de mayo de 1526 y posteriormente ampliado y renovado en diciembre de 1527 y junio de 1528.

De ningún modo te habría escrito estas cosas si no me hubieran persuadido hombres sabios mediante sus cartas⁸⁰ de que eres un hombre dotado de grande y recto juicio, [250] y de que te encargarás de que no se haga de otra manera distinta de la que conviene⁸¹. En mí no dejarás de encontrar –te lo aseguro– el deber que se espera de un hombre cristiano. No toleraré calumnias malintencionadas, aunque seis pontífices romanos corroboraran tu veredicto. Porque ni la autoridad papal ni la tuya deberían tener poder alguno para suprimir la verdad y la inocencia. [255] Que actúes de la misma manera con respecto a Pedro⁸² de Vitoria, tu hermano. De ese modo, [ambos] tendréis una espléndida victoria, si Cristo vence, si [vence] la caridad; y tú prestarás un servicio mucho mayor a tu Colegio y a tu hermano que a Erasmo. Que el Espíritu celestial infunda en vuestras almas lo que es piadoso, lo que es santo y lo que es conducente a la amistad cristiana. Adiós. [260]

Fecha en Basilea, en la vigilia de la fiesta de San Andrés. En el año 1527.

3. Juicio de Francisco de Vitoria en la Conferencia de Valladolid (1527) sobre los errores en los escritos de Erasmo⁸³

Francisco de Vitoria

De propositionibus in operibus Erasmi Roterodami repertis et Erasmo objectis circa articulum de sanctissima Trinitate, fratris Francisci Victoriae iudicium, quod tamen subijcit censurae Romanae Ecclesiae.

Sobre las proposiciones encontradas en los escritos de Erasmo de Róterdam y las objeciones a Erasmo en torno al artículo de la Santísima Trinidad, juicio del hermano Francisco de Vitoria, que sin embargo somete a la censura de la Santa Iglesia Romana.

PRIMA PROPOSITIO est in qua Erasmus dicit se non reperiisse in codicibus grecis illud triplex testimonium in caelo quod legitur in prima canonica Joannis cap. 5, Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et

⁸⁰ Como la *Ep.* 1836 de Luis Vives a Erasmo, II. 28-29.

⁸¹ Estas líneas confirman la idea de que Erasmo creía erróneamente (véase el saludo inicial: «Erasmo a un teólogo español de la Sorbona») que Vitoria estaba en París y tenía influencia en las deliberaciones de la Facultad de Teología.

⁸² En realidad su hermano, también dominico, se llamaba Diego. Ha habido confusión con el profesor de la Universidad de Salamanca Pedro de Vitoria, que intervino en la Conferencia de Valladolid de 1527 juntamente con Francisco de Vitoria.

⁸³ Texto latino tomado de Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario* VI, 2.289. 115-117. La traducción española es nuestra.

Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt, et postea videtur contendere non esse de canone.

La primera proposición es aquella en la que Erasmo dice que no encontró en los códices griegos el triple testimonio [de la Santísima Trinidad] en el cielo, que se lee en la Primera [Carta] canónica de Juan, capítulo 5 [7], *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y los tres son uno solo*; y después sostiene (defiende) que no es (procede) del canon.

Respondeo. Primo, puto illud testimonium pro certo esse de canone, et asserere contrarium esse temerarium et scandalosum.

Respondo. En primer lugar, pienso que tal testimonio ciertamente procede del Canon, y afirmar lo contrario es temerario y escandaloso.

Secundo dico mihi videri Erasmum etiam in ultima editione de hoc vel dubitare vel lectorem dubium relinquere, atque adeo locum illum vel tollendum vel emendandum.

En segundo lugar digo que me parece que Erasmo en la última edición acerca de esto o bien duda o bien deja en duda al lector, y por lo tanto aquel pasaje o debe suprimirse o enmendarse.

SECUNDA PROPOSITIO est in qua Erasmus videtur dicere, etiamsi testimonium illud sit de canone, non tamen admodum valere adversus arrianos, sane quod probabiliter intelligi possit de unitate non naturae, sed consensus.

La segunda proposición es aquella en la que Erasmo parece decir que, aunque aquel testimonio procediera del Canon, sin embargo no valdría contra los arrianos, y que, en verdad, más probablemente pueda entenderse en relación con la unidad, no de la naturaleza sino del consenso [con los católicos].

Respondeo. Cum illud testimonium ab orthodoxis patribus exponatur de unitate naturae, temerarium et scandalosum esse ad alium sensum detorquere.

Respondo que, puesto que los padres ortodoxos exponen aquel testimonio sobre la unidad de la naturaleza, es temerario y escandaloso deformarlo [desviarlo] hacia otro sentido.

Secundo dico, mihi videri etiam Erasmum verum et catholicum sensum probare, sed non satis alium, id est alienum improbare.

Digo en segundo lugar que me parece que si bien Erasmo aprueba el sentido verdadero y católico, sin embargo no desapruueba suficientemente el otro, esto es, el contrario.

TERTIA PROPOSITIO Erasmi est: «Fortasse praestiterat hoc piis studiis agere, ut nos idem reddamur cum Deo, quam curiosis studiis decertare, quomodo differat a Patre Filius, aut ab utroque Spiritus Sanctus».

La tercera proposición de Erasmo es «que quizá sería mejor tratar de esto con estudios piadosos para que cumplamos lo mismo con Dios que disputar con estudios minuciosos de qué modo el Hijo se diferencia del Padre, o de ambos el Espíritu Santo».

Respondeo primo, si intelligatur fugiendas esse quaestiones quasdam curiosas et inutiles, cuiusmodi nonnullas scholastici tractant, rectum et sanctum esse dogma. Si autem velit damnare contentiones quibus patres sancti unitatem essentiae cum trinitate personarum adversus haereticos tutati sunt, dogma esse scandalosum et iniurium in patres et Ecclesiam.

Respondo en primer lugar que, aunque se entendiera que se deben evitar algunas cuestiones minuciosas e inútiles –algunas de este tipo tratan los escolásticos– el dogma es recto y santo. Pero si quisiera condenar las discusiones en las que los Santos Padres defendieron la unidad de la esencia con la Trinidad de personas contra los herejes, el dogma [según la visión de Erasmo] sería escandaloso y una injuria contra los Padres y la Iglesia.

Secundo dico, cum Erasmus Hebr. 1 dicat hypostasis et homousion indignam rem propter quam orbis concordia turpiter scinderetur, et in Apologiam ad Leum super eodem loco idem gravioribus verbis repetat, videtur illud dogma illo spectare ut improbet contentionem ab Ecclesia et patribus contra arrianos susceptam, sentireque ferendam arrianorum sententiam quam ea de causa Ecclesiae concordiam scindendam. Equidem nolim hoc sentire de Erasmo, viro catholico; sed certe, quod negari non potest, occasionem magnam praebuit lectoribus ut ita sentirent.

En segundo lugar, digo que, aunque Erasmo⁸⁴ en [las Anotaciones a] Hebreos 1 [3] diga que la *hipóstasis* (*substantia*) y el *homousios* (*consubstantial*) sean términos indignos a causa de los cuales la concordia del orbe se rompió vergonzosamente y en la *Apología a Lee* sobre este mismo pasaje repita lo mismo con palabras más duras, parece referirse a aquel dogma para desaprobado la disputa mantenida por la Iglesia y los Padres contra los arrianos; y que pensaría que la concordia se rompe más por el parecer mantenido por los arrianos que por causa de la Iglesia. Ciertamente no querría pensar esto de Erasmo,

⁸⁴ Erasmus, *ASD* VI-10, 31-32, ll. 22-26: «[A] Et *substantiae*, ὑποστάσεως, non est οὐσία quam *essentiam* vertit Quintilianus; ὑπόστασις a subsistendo dicta est, quae Graecis aliquando accipitur pro persona. Ex hoc verbo nata est magna digladiatio, quod Ariani exigenter treis hypostases et verbum homousii non recipere».

hombre católico; pero en verdad, no puede negarse que dio buenos motivos a los lectores para pensar así.

QUARTA PROPOSITIO Erasmi: «quod arriani negant non video posse doceri nisi ratiocinatione».

La cuarta proposición de Erasmo es: «lo que niegan los arrianos no veo yo que pueda demostrarse a no ser con un raciocinio (silogismo)».

Respondeo primo. Puto quod arriani negant, idest totum articulum de Trinitate sufficienter probari posse auctoritatibus et testimoniis scripturae sacrae; et oppositum dicere non esse pium, sed scandalosum.

Respondo en primer lugar. Pienso que lo que los arrianos niegan, es decir, el artículo completo sobre la Trinidad, se puede probar suficientemente por las autoridades y testimonios de la Sagrada Escritura; y decir lo contrario no es piadoso sino escandaloso.

Secundo dico, cum Erasmus alibi tandem ad hoc deveniat ut dicat se credere articulum de Trinitate propter auctoritatem Ecclesiae, mihi videri Erasmo non tantum ad hoc probandum valere testimonia scripturae quantum sanctis patribus valuerunt, quod lectoribus suadere periculosum est in fide.

Digo en segundo lugar que, cuando Erasmo en otro pasaje llega a decir sobre esto que él cree en el artículo sobre la Trinidad por la autoridad de la Iglesia, me parece que para Erasmo los testimonios de la Escritura para probar esto no tuvieron tanto valor como lo tuvieron para los Santos Padres, y que el persuadir [sobre esto] a los lectores es peligroso para la fe.

QUINTA PROPOSITIO Erasmi est: «Fortasse haec est bona pars christianae religionis, in rebus divinis venerari omnia, nihil autem affirmare praeter id quod in sacris litteris palam expressum est».

La quinta proposición de Erasmo es que «quizá esta es una buena parte de la religión cristiana, la de venerar todo en las cosas divinas, pero no afirmar nada que no esté expuesto abiertamente en las Sagradas Letras (Escrituras)».

Respondeo. Primo, haec propositio, cuiuscumque sit, per se et sine exceptione posita, tum erronea, tum errorum fons et origo est et iam olim ab Ecclesia damnata.

Respondo. En primer lugar, esta proposición, de cualquier tipo que sea, es por sí misma y sin ninguna excepción errónea, fuente y origen de errores y ya fue condenada hace tiempo por la Iglesia.

Secundo dico, illam propositionem ab Erasmo importune et temere positam, postquam praemiserat solum Patrem in evangelio dictum verum Deum, et Spiritum Sanctum nec ab Hilario nec a superioribus Deum appellatum. Atque ita, non obstantibus additionibus quas in secunda editione adiecit, videri posse Erasmum non improbare quidem praesentem Ecclesiae traditionem, qua pleraque et credimus, et praedicamus non ita palam in sacris litteris expressa, sed magis laudare veterum religionem, qui ut ipse putat nihil affirmare audebant praeter id quod in sacris litteris diserte contineretur, et hoc nominatim de Spiritu Sancto. Quod si hoc Erasmus non sensit, certe locum lubricum et periculosum legentibus reliquit.

En segundo lugar, que aquella proposición fue presentada por Erasmo de forma inoportuna y temeraria, después de haber afirmado anteriormente que solo el Padre en el Evangelio es llamado verdadero Dios, y que el Espíritu Santo no es llamado Dios ni por Hilario ni por los anteriores. De manera que, a pesar de las adiciones que puso en la segunda edición, puede parecer que Erasmo no desapruueba ciertamente la presente tradición de la Iglesia, en la que en su mayor parte creemos y predicamos, no claramente expuesta en las Sagradas Escrituras, sino que más bien alaba la religión de los antiguos, que, como él mismo piensa, no se atrevían a afirmar nada excepto aquello que estuviera expresamente contenido en las Sagradas Escrituras, y en especial lo dicho sobre el Espíritu Santo. Y si Erasmo no piensa esto, ha dejado sin duda a los lectores un pasaje inseguro y peligroso.

Ultimo dico, omnia ista Erasmo obiecta eiusmodi esse ut si ipse catholicam sententiam tenuerit, ut credere par est, id inde ad confirmandam fidem nihil sint profutura, et infirmorum aut levium aut novorum hominum fidei plurimum obesse possint, qui in varias suspiciones ex ea lectione trahi possunt, ut ea quae fidei sunt non tam constare suspicentur quam antea credebant. Atque adeo huiusmodi pusillorum scandalum non contemnendum, et hominum sermones vitandos. Quod fieri alia ratione non potest quam ut haec et similia Erasmi dicta aut tollantur, aut corrigantur. Et haec puto me dixisse ipso Erasmo non invito. Dixi de mandato reverendissimi domini archiepiscopi Hispalensis, generalis inquisitoris. Vallisoleti, 6 iulii anni 1527.- F. Franciscus Victoriae.

En último lugar, digo que todas esas objeciones a Erasmo son de tal gravedad que si él mismo tiene principalmente una opinión católica, como conviene creer, sin embargo no van a ser útiles en nada para confirmar la fe y podrían perjudicar muchísimo la fe de los débiles, de los sencillos o de los jóvenes, que pueden ser arrastrados a partir de su lectura a dudas de todo tipo, de manera que aquellas cosas que son propias de la fe sospechen que no son tan firmes

como antes creían. Por consiguiente no se debe menospreciar el escándalo de los pusilánimes y deben evitarse las murmuraciones de la gente. Esto no puede hacerse de otra manera que quitando o corrigiendo estas y otras opiniones semejantes de Erasmo. Y pienso que yo dije estas cosas del propio Erasmo voluntariamente.

Lo he dicho (escrito) a petición del Reverendísimo señor Arzobispo de Sevilla, Inquisidor General. Valladolid, 6 de julio [sábado, según las *Actas*] de 1527. F(rater) Franciscus Victoriae.

Circa objecta Erasmo in titulo illo *Contra Christi divinitatem et gloriam* F. Francisci Victoriae iudicium.

Juicio del hermano Francisco de Vitoria en torno a las objeciones a Erasmo en el artículo *Contra la divinidad y gloria de Cristo*.

PROPOSITIO Erasmi est: «Solus Pater in evangelio est dictus verus Deus». Primo dico, quod Christus in evangelio in pluribus locis aperte est dictus Deus.

La proposición de Erasmo es: «Solo el Padre es llamado verdadero Dios en el Evangelio».

Primo dico, quod Christus in evangelio in pluribus locis aperte est dictus Deus.

En primer lugar, digo que Cristo en muchos pasajes del Evangelio es llamado abiertamente Dios.

Secundo dico, quod cum idem sit Deus est verus Deus, ubicumque Christus dicitur Deus, dicitur verus Deus.

En segundo lugar, digo que como sea que el mismo Dios es verdadero Dios, dondequiera que se llama a Cristo Dios, se le llama verdadero Dios.

Tertio dico, quod illa propositio «solus Pater in evangelio est dictus verus Deus», absolute sumpta et in sensu in quo communiter accipi potest, est falsa et haeretica.

En tercer lugar, digo que la proposición «sólo el Padre es llamado verdadero Dios en el Evangelio», tomada en sentido absoluto y en el sentido que comúnmente puede ser tomada, es falsa y herética.

Quarto dico, quod si capiatur in isto sensu, solus Pater in evangelio est dictus verus Deus, idest de solo Patre invenitur in evangelio affirmata haec oratio «verus Deus», si evangelium capiatur specialiter pro quatuor evangeliiis, propositio potest tolerari.

En cuarto lugar, digo que si se tomara en ese sentido, solo el Padre en el Evangelio es llamado verdadero Dios, esto es, sobre el Padre solo se encuentra en el Evangelio afirmada esta oración «verdadero Dios», si Evangelio se entiende en particular por los cuatro Evangelios, la proposición puede admitirse.

Quinto dico, quod ut mihi videtur, intentio Erasmi non est loqui de illa propositione in illo sensu, nec de evangelio ita stricte, sed pro toto novo testamento.

En quinto lugar, digo que, como a mí me parece, la intención de Erasmo no es hablar de aquella proposición en aquel sentido, ni de Evangelio en sentido estricto, sino de todo el Nuevo Testamento.

Ultimo dico, quod sive Erasmus sensum catholicum in illa propositione praetendat, sive non, propositio in loco in quo est, est scandalosa et periculosa in fide legentibus, atque adeo omnino tollenda.

En último lugar, digo que o bien Erasmo presenta en aquella proposición el sentido católico o bien no, la proposición en el lugar en que está es escandalosa y peligrosa para la fe de los lectores, y por lo tanto debe ser suprimida totalmente.

Circa secundam partem illius tituli, in qua Erasmus firmiores auctoritates scripturarum ad probanda Christi divinitatem ita interpretatur, ut ne unam quidem relinquat in quo non tergiversetur:

En relación con la segunda parte de aquel artículo, en la que Erasmo se sirve de las autoridades más seguras de las Escrituras para probar la divinidad de Cristo de tal manera que no deja ni siquiera una que no [la] tergiversar en algún lugar.

Dico primo, quod cum Erasmus non solum in Apologiis sed etiam in ultimis annotationibus, ubi ex sententia propria et ex animo loquitur, suis tergiversationibus et calumniis, suspiciones ingerat legentibus, non posse aperte ostendi ex sacris litteris Christum esse verum Deum, et potissima loca ad hoc ostendendum quantum in se est infirma reddat, dico inquam, hoc esse valde scandalosum et periculosum in fide et in apertum favorem arrianae haeresis, atque adeo omnino non ferendum, maxime cum ipse dicat patres illos priores vim fecisse scripturis et violenter eas detorsisse adversus haereticos.

Digo en primer lugar que, aunque Erasmo no sólo en las *Apologías* sino también en las últimas *Anotaciones*, donde habla según su propia opinión y sentir, inculca con tergiversaciones y calumnias dudas a los que leen, [al decir]

que no puede demostrar abiertamente a partir de las Sagradas Escrituras que Cristo es verdadero Dios y, aunque recurra a pasajes muy importantes para mostrar cuán inseguros son en sí, digo y repito que esto es muy escandaloso y peligroso para la fe, y está claramente a favor de la herejía arriana, de manera que no debe aceptarse en absoluto, sobre todo cuando él mismo dice que aquellos primeros Padres violentaron las Escrituras y las deformaron a intención para oponerse a los herejes.

Secundo dico, quod illud quod dicit Erasmus super illum Rom. 9, Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus, «nisi haec particula sit adjecta», est ingerere similem suspicionem de divinitate Christi sicut in aliis locis facit, et est infirmare scripturam sacram et valde scandalosum in fide. Idem dico de illo alio dicto eius quod statim sequitur, «sicut et alias quasdam adiectas offendimus».

En segundo lugar, digo que aquello que dice Erasmo acerca de Romanos 9 [5]: *de quienes procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todo, Dios bendito*, «a no ser que la última oración se añada», es introducir una sospecha sobre la divinidad de Cristo, semejante a lo que hace también en otros pasajes; es debilitar la Sagrada Escritura y es muy escandaloso para la fe. Lo mismo digo sobre aquella otra opinión suya que sigue inmediatamente: «como también estamos en contra de algunas otras añadidas».

Haec omnia dixerim subiiciens s. Romanae Ecclesiae et cuilibet melius sentienti. – F. Franciscus Vitoria.

He dicho todas estas cosas sometiénolas a la Santa Iglesia Romana y a cualquier opinión mejor. – Hermano Francisco de Vitoria. [9 de julio, martes, según las *Actas*]

Bibliografía

Fuentes documentales

Actas originales de las congregaciones celebradas en 1527 para examinar las doctrinas de Erasmo. Análisis y extractos por A. Paz y Meliá y M. Serrano Sanz. *RABM* 6.1 (1902): 60-73.

Allen, Percy Stafford, Helen Mary Allen, eds. (1906-1958): *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami.* Oxford: Clarendon Press, 1906-1958. 12 vols. [Citado como Allen, seguido del volumen, carta (citada como ep.), páginas y líneas].

- Avilés, Miguel. *Erasmus y la Inquisición. El libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles*. Madrid: FUE, 1980.
- Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1974 [Citado como CWE, seguido del volumen y páginas].
- Beltrán de Heredia, Vicente. “LX. La Conferencia de Valladolid en 1527 en torno a la doctrina de Erasmo”, en *Cartulario de la Universidad de Salamanca. La Universidad en el siglo de oro. VI. Últimos documentos. Índices del cartulario*. Editado por Vicente Beltrán de Heredia. 9-120. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972.
- Erasmus, Desiderius, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. by J. N. Bakhuizen van den Brink and others. Amsterdam: North-Holland, 1969–94; Amsterdam: Elsevier, 1994–97; Leiden: Brill, 1997. [Citado como ASD].
- Erasmus, Desiderius, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. Por J. Leclerc, (Clericus) 10 vols. in 11. Lugduni Batavorum: 1703-1706. Hildesheim: Georg Olms 2001, reimpresión). [Citado como LB, seguido del volumen].
- Lanagella, Simona, *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*. Salamanca: San Esteban, 2013.
- Luther, Martin, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Weimar 1883–. [Citado como WA, seguido del volumen].

Bibliografía

- Alonso Getino, Luis G. *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*. Madrid: Imprenta Católica, 1930.
- Bakker, Paul J. “The Statutes of the Collège de Montaigu: Prelude to a Future Edition”. *History of Universities* 22.2 (2007): 76-111.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Trad. de Antonio Alatorre. Madrid: FCE, 1966.
- Beltrán de Heredia, Vicente, “Vitoria y Erasmo”. En *Miscelánea Beltrán de Heredia III*, 562-577. Salamanca: San Esteban, 1972.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Francisco de Vitoria*. Barcelona: Labor, 1939.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*. Madrid-Valencia: Dominicos, 1928.
- Beltrán de Heredia, Vicente. “¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario”. En *Miscelánea Beltrán de Heredia II*, 7-22. Salamanca: San Esteban, 1972 (publicado originalmente en *La Ciencia Tomista* 64 (1943): 46-64).

- Beltrán de Heredia, Vicente. "Orientación humanista de la teología vitoriana". En *Miscelánea Beltrán de Heredia II*, 37-54. Salamanca: San Esteban, 1972.
- Beltrán de Heredia, Vicente. "La formación humanística y escolástica de Fray Francisco de Vitoria". En *Miscelánea Beltrán de Heredia II*, 55-72. Salamanca: San Esteban, 1972 (el texto original es de 1946).
- Bierlaire, Franz. "Érasme et Augustin Vincent Caminade". *BHR* 30 (1968): 357-362.
- Chenu M.-D. "L'humanisme et la Reforme au College de Saint-Jacques de Paris". *Archives d'histoire dominicaine I* (1946): 130-154.
- Crane, Mark. "Competing Visions of Christian Reform: Noël Bédá and Erasmus". *ERSY* 25 (2005): 39-57.
- Crane, Mark. "A Scholastic Response to Biblical Humanism: Noël Bédá against Lefèvre d'Étaples and Erasmus". *Humanistica Lovaniensia* 59 (2010): 55-81.
- Delgado Jara, Inmaculada y Victoriano Pastor Julián. *Erasmus. Escritos de introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: BAC, 2019.
- Elie, H. "Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500". *AHDLMA* 18 (1950-1951): 193-243.
- Fantazzi, Charles. "Vives' Parisian Writings". En Christopher S. Celenza y Kenneth Gouwens, eds., *Humanism and Creativity in the Renaissance: Essays in Honor of Ronald G. Witt*, 245-270. Leiden: Brill, 2006.
- Farge, James K. *Biographical Register of Paris Doctors of Theology 1500-1536*. Toronto: PIMS, 1980.
- Farge, James K. *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 1500-1543*. Leiden: Brill, 1985.
- Farge, James K. "Texts and Context of a Mentalité: The Parisian University Milieu in the Age of Erasmus". En *Editing Texts from the Age of Erasmus*, editado por Erika Rummel, 3-24. Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- Farge, James K. "Erasmus, the University of Paris, and the Profession of Theology". *ERSY* 19 (1999): 18-46.
- Farge, James K. "Noël Bédá and the Defense of the Tradition". En *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, editado por Erika Rummel, 143-164. Leiden: Brill, 2008.
- Flamand, Jean-Marie. "L'enseignement du grec à Paris au XVe siècle". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (2016): 112-142.
- Fraile, Guillermo. "El humanismo, Erasmo y Vitoria". *Estudios Filosóficos* 6 (1957): 491-508.
- García Villoslada, Ricardo. *La Universidad de Paris durante los estudios de*

- Francisco de Vitoria (1507-1522)*. Romae: Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1928.
- García Villoslada, Ricardo. “Erasmus y Vitoria”. *Razón y fe* 132 (1935): 19-38; 340-350; 506-519.
- García Villoslada, Ricardo. “Jacobo Almain y Francisco de Vitoria”. *Estudios eclesiásticos* 15 (1936): 311-325.
- García Villoslada, Ricardo. “Un teólogo olvidado: Juan Mair”. *Estudios eclesiásticos* 15 (1936): 83-118.
- García Villoslada, Ricardo. “Pedro Crockaert O. P., Maestro de Francisco de Vitoria”. *Estudios eclesiásticos* 14 (1935): 174-201.
- Godet, M. *La Congrégation de Montaigu (1490-1580)*. Paris: Honoré Champion, 1912.
- Grendler, Paul F. “How to get a Degree in fifteen days: Erasmus’ Doctorate of Theology from the University of Turin”. *ERSY* 18 (1988): 40-69.
- Henri-Bernard, Maître. Les «Théologastes» de l’Université de Paris au temps d’Érasme et de Rabelais (1496-1536)”. *BHR* 27 (1965): 248-264.
- Hernández Martín, R. “Los cuatro amores de Francisco de Vitoria: La teología, el humanismo, la paz, los derechos humanos”. *Estudios Filosóficos* 64 (2015): 323-335.
- Homza, Lu Ann. “Erasmus as Hero, or Heretic: Spanish Humanism and the Valladolid Assembly of 1527”. *RQ* 50 (1997): 78-118.
- Kroeker, Greta G. “Erasmus the Theologian”. *CHRC* 96 (2016): 498-515.
- Lundberg, Christa. “Humanists and scholastics in early sixteenth-century Paris: new sources from the Faculty of Theology”. *Intellectual History Review* 34 (2024): 299-315.
- Muñoz Delgado, Vicente. “El maestro Fray Martín de Samunde (¿ - ca. 1539) y su defensa de Erasmo”. *RET* 44 (1984): 441-464.
- Nauert, Charles G. “Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics”. *SCJ* 29 (1998): 427-438.
- Renaudet, A. “Jean Standonk: un réformateur catholique avant la Réforme”. *BSHPF* 57 (1908): 5-81.
- Rice, Eugene F. “Erasmus and the Religious Tradition, 1495-1499”. *JHI* 11 (1950): 387-411.
- Rummel, Erika. *Erasmus and His Catholic Critics*. 2 vols. Nieuwkoop: De Graaf, 1989.
- Rummel, Erika. *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance & Reformation*. Harvard: UP, 1995.
- Rummel, Erika. “The theology of Erasmus”. En *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, editado por David Bagchi y David C. Steinmetz, 28-38. Cambridge: University Press, 2004.

- Schoeck, R. J. *Erasmus of Europe. The Making of a Humanist, 1467-1500*. Edinburgo: University Press, 1990.
- Schoeck, R. J. *Erasmus Grandescens. The Growth of a Humanist's Mind and Spirituality*. Nieuwkoop: De Graaf, 1988.
- Tracy, James. "The 1489 and 1494 versions of Erasmus' *Antibarbarorum liber*". *Humanistica Lovaniensia* 20 (1971): 81-120.
- Trapman, J. "Erasmus and heresy". *BHR* 75 (2013): 7-24.
- Verger, Jacques. "Landmarks for a History of the University of Paris at the Time of Jean Standonck". *History of Universities* 22.2 (2007): 1-13.
- Vredeveld, Harry. "Erasmus and Noël Beda at Paris in 1499". *ARG* 71 (1991): 105-109.

Sobre Segunda Escolástica, Modernidad y Compañía de Jesús. Un diálogo con Rafael Ramis Barceló¹

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ*

Fecha de recepción: septiembre 2024.

Fecha de aceptación: marzo 2025.

Sumario:

Este artículo presenta y valora el libro de reciente publicación de Rafael Ramis, titulado *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*. Además de ello, el artículo aventura nuevas hipótesis en diálogo con dicho libro referidas en concreto a qué es la Escolástica *segunda*, dando por seguro que este carácter de segunda no se debe únicamente al simple hecho de su posterioridad histórica; a la intrínseca modernidad de esta Escolástica, dada la matriz escotista y ockhamista de la que nace en los albores del siglo XIV; y al relevante papel que a lo largo del desarrollo de esta Escolástica segunda desempeñaron los autores de la Compañía de Jesús, una orden característicamente moderna, de un modo particularmente intenso en las ciencias prácticas (ética, derecho, política y economía).

Palabras clave:

Escolástica, Escoto, Ockham, Suárez.

On Second Scholasticism, Modernity and the Society of Jesus. A dialogue with Rafael Ramis Barceló

Abstract:

This article presents and evaluates the recently published book by Rafael Ramis, entitled *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*. In addition, the article ventures new hypotheses in dialogue with said book, referring specifically to what Second Scholasticism is, assuming that this second character is not only due to the simple fact of its historical posteriority; to the intrinsic modernity of this Scholasticism, given the Scotist and Ockhamist matrix from which it was born at the dawn of the 14th century; and to the relevant role that throughout the development of this Second Scholasticism was played by the authors of the Society of Jesus, a characteristically modern order, in a particularly intense way in the practical sciences (ethics, law, politics and economics).

Keywords:

Ockham, Scholasticism, Scotus, Suárez.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de investigación “Salvación, política y economía. El comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII” (2022-2025) (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), del que el autor es el IP primero.

* Catedrático de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea. Universidad Francisco de Vitoria. leopoldojose.prieto@ufv.es. <https://orcid.org/0000-0002-0990-6445>.

1. Introducción

Un estupendo libro de Rafael Ramis Barceló, recientemente publicado, de título *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*,² nos da la ocasión de estudiar algunos aspectos de historia de la filosofía y la teología, particularmente relacionados con los orígenes de la Modernidad, que creo son de no poco interés para la historia del pensamiento. Más allá de los tópicos ambientales, de los que en absoluto está exenta la cultura académica, y de las simpatías (o antipatías) más o menos justificadas, es necesario abordar serenamente el estudio sobre el fenómeno, de dimensiones que creo no exagerar considerándolas extraordinarias, de la llamada segunda Escolástica. Desde luego, es necesario saber, primero, qué es *Escolástica*. También, por qué a un determinado periodo de la evolución de esta Escolástica se le llama *segunda* (dando por seguro, como veremos, que no lo es únicamente por criterios de posterioridad histórica). Finalmente querríamos preguntarnos si esta segunda Escolástica es una simple reliquia del Medievo que pervive con más o menos vigor en la Modernidad o, si por el contrario, como sostengo, se trata de un actor relevante en la génesis de dicha Modernidad.

Cuestiones relacionadas con estas preguntas se han tratado de algún modo en un reciente libro, del que quien escribe estas líneas es coautor y coeditor, de título *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico. Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley*.³ En él se aborda y se responde a la primera cuestión, a saber, qué es la *Escolástica*. Nos remitimos por ello a sus páginas iniciales, donde en sustancia se dice que la Escolástica es, además de un método racional de investigación teológica y filosófica, una tradición de pensamiento fundada principalmente en Aristóteles, pero de ningún modo exclusivamente, en la precisa medida que dicha tradición, además del aristotelismo, recoge y hasta un cierto punto unifica corrientes y escuelas de autores de origen platónico, neoplatónico, agustiniano, aviceniano, etc.⁴ Por ello, congratulándonos por la publicación de la obra de Rafael Ramis, de temática afín, querríamos, tras la presentación y valoración de su obra, presentar unas breves reflexiones sobre las cuestiones segunda y tercera mencionadas, a saber: el carácter de *segunda* y la *modernidad* de esta Escolástica.

² Rafael Ramis Barceló, *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica* (Madrid: Dykinson, 2024), 444.

³ Leopoldo J. Prieto López y José Luis Cendejas Bueno (eds.), *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico. Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley* (Leiden-Boston: Brill, 2024), 363.

⁴ Cf. Leopoldo J. Prieto López y José Luis Cendejas Bueno (eds.), *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico*, 1-6.

Así lo haremos en la conclusión de este trabajo. Será entonces el momento de hacer también una consideración sobre la aportación de indiscutible envergadura para la teología y la filosofía de los autores de la Compañía de Jesús a la empresa intelectual de la llamada *segunda Escolástica*. Se trata, como veremos, de la contribución de unos autores cuyos intereses son inequívocamente modernos.

Rafael Ramis Barceló (Palma de Mallorca, 1983) es Catedrático de Historia del Derecho en la Universidad de las Islas Baleares. Además de Doctor en Derecho por la Universidad Pompeu Fabra, es licenciado en Derecho, Filosofía, Literatura Comparada, Ciencias Políticas y Sociología, y Graduado en Ciencias Religiosas. La especialidad científica por la que Rafael Ramis es más reconocido es el estudio de la Historia de las Universidades españolas, sin dejar por ello de ser estimado por sus estudios sobre los inicios de la Modernidad, especialmente hispánica, y sobre la historia del lulismo. Su producción científica es de vastas dimensiones. Tantos frutos en tan corta andadura académica nos hablan de un estudioso dotado y consagrado intensamente a la investigación y la vida científica.

La obra que presentamos se divide en las siguientes diez secciones: *Introducción* (pp. 15-26); Cap. 1º: *El debate historiográfico y la propuesta de estudio* (pp. 27-54); Cap. 2º: *Los antecedentes de la Segunda Escolástica* (pp. 55-78); Cap. 3º: *El primer período (1507/1517-1607/1617)* (pp. 79-168); Cap. 4º: *El segundo período (1607/1617-1665/1670)* (pp. 169-230); Cap. 5º: *El tercer período (1665/1670-1773)* (pp. 231-314); *Epílogo: De la 'Segunda' a la 'Tercera' Escolástica* (pp. 315-346); *Conclusiones* (pp. 347-366); *Bibliografía* (pp. 367-436); *Índice General* (pp. 437-444).

El autor se propone con el presente libro dar cuenta de una historia más bien sociológica e institucional de la segunda Escolástica, algo menos refinada conceptualmente quizás de lo que un historiador de la Escolástica hubiera deseado (cf. p. 16). Como historiador de las Universidades, Ramis Barceló tiende a “ver la Escolástica no tanto como un sistema de grandes autores, sino como un conjunto de Escuelas”, en el que “el análisis de las cátedras universitarias y de los cursos escolásticos colegiales y conventuales proporciona otra mirada, de corte más sociológico que filosófico-teológico” (p. 16). De ahí que la obra no se adentre en el estudio pormenorizado filosófico-teológico de los más eminentes autores escolásticos de esta época, como por ejemplo, en una secuencia de autores presentada por el propio autor, son: “Cayetano, Javelli, Vitoria, Soto, los *Conimbricenses*, Báñez, Molina, Vázquez, Lessius, Suárez, Mastri, Belluto, Juan de santo Tomás” (p. 16); ni en la reflexión sobre los grandes temas ni las escuelas más prominentes, cuales el tomismo, el escotismo y el pensamiento de la Compañía de Jesús (cf. p. 16).

Por otro lado, este libro, que ha sido elaborado con el explícito propósito de presentar las fuentes primarias, contiene la relación de una gran cantidad de obras de alto valor de los siglos XVI a XVIII, injustamente preteridas, cuando no abiertamente atacadas por no pocos pensadores modernos, de entre los cuales sólo Leibniz, como es bien sabido, supo apreciar la gran aportación científica de la Escolástica. En unas palabras del inicio del *Discours de metaphysique* dijo Leibniz: “Nuestros modernos no hacen justicia suficiente a santo Tomás [de Aquino] y a otros grandes hombres de aquellos tiempos, pues en las opiniones de los filósofos y teólogos escolásticos hay más solidez de la que suele imaginarse”.⁵ Bien distinta era la opinión sobre la Escolástica, por ejemplo, de David Hume, quien en el famoso párrafo conclusivo de la *Investigación sobre el intelecto humano*, dando muestras de una poco elegante actitud intelectual, afirmaba:

Si repasáramos los libros de una biblioteca persuadidos por estos principios, qué no deberíamos destruir. Si cayera en nuestras manos *algún volumen*, por ejemplo, *de teología o de metafísica escolástica*, preguntémoslo: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho o de existencia? No. *Entonces, arrojémoslo a las llamas, porque no contiene más que sofismas y engaños.*⁶

Junto a Hume podrían multiplicarse las citas de autores modernos que no tuvieron en gran aprecio el pensamiento de aquellos filósofos y teólogos así llamados escolásticos. Pero no es el caso de añadir más citas que nos apartan del objeto de nuestro estudio ahora.⁷

⁵ G. W. Leibniz, “Discours de Métaphysique”, en *Philosophischen Schriften*, Bd. IV (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1880), 435. Traducción propia.

⁶ David Hume, “An Enquiry concerning Human Understanding”, en *The Philosophical Works of David Hume*, vol. IV, edited by T.H. Green and T.H. Grose in four volumes (London: Longmans, Green and Co., 1875), 135: “When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion”. Traducción y cursivas mías.

⁷ Sirvan si acaso, como nueva muestra de esta displicencia, cuando no antipatía confesada hacia la Escolástica, las palabras de Descartes, tomadas de la carta a Ciermans, de 23 de marzo de 1638 (AT II, 74), donde expresándose sobre la naturaleza de la luz a partir de bases teóricas de su física *plenista* y *mecanicista*, manifiesta el más decidido rechazo del recurso de aristotélicos y escolásticos a las *cualidades* y *formas* que Descartes dice aborrecer (*qualitates omnes et formas, a quibus abhorreo*). Dice Descartes en concreto: “neque ob metum quem D. vestra se habere dicit, scilicet ne *qualitates omnes, et formas, a quibus abhorreo*, non effugiam, ab instituto meo me dimoveri”. Podríamos traducir así: “No me apartará de mi propósito el temor, que vuestra Señoría dice nutrir, de que acaso no consiga evitar todas las cualidades y las formas, que aborrezco”. Al respecto, cf. René Descartes, *Tutte le lettere (1625-1650). Testo latino, francese e olandese*, a cura di Giulia Belgioioso (Milano:

El profesor Ramis procede ulteriormente a la delimitación del objeto de investigación, poniendo así de manifiesto qué entiende por “segunda Escolástica”. En tal sentido sostiene que la noción de “Segunda Escolástica” se equivale con “Escolástica católica de la época moderna” y se reserva la noción de “Escolástica moderna” para adoptar una perspectiva interconfesional en la que se integran no sólo los autores católicos, sino también los escolásticos reformados en general (cf. p. 17).

Por lo que se refiere a la periodización de esta segunda Escolástica, que seguiremos en la presentación del libro, Ramis, de la mano de Martin Grabmann⁸ y Carlo Giacon⁹ acoge una división tripartita de la segunda Escolástica que va desde 1512 a 1773. Afirma en tal sentido nuestro autor que el primer período (1507-1617 [muerte de Francisco Suárez]) se corresponde con la fase más creativa, en la cual la Escolástica intentó dar respuesta al Humanismo y la Reforma. El segundo periodo (1617-1670) es el lapso en el que esta segunda Escolástica se vio cercada por la nueva ciencia (es decir, por la ciencia mecanicista de la revolución científica) y la filosofía racionalista, así como también por una escolástica reformada de gran nivel intelectual.¹⁰ El tercer periodo (1670-1773 [extinción pontificia de los Jesuitas]), nos dice el autor, es una época de repetición y de dispersión, una vez constatado que la filosofía escolástica no podría hacer frente a los avances de la filosofía empirista, la ciencia experimental y la crítica histórica (cf. p. 18). Con todo, concluido el ciclo histórico de la segunda Escolástica en 1773, Ramis sugiere la continuación de ésta en lo que, con palabras de Carlo Giacon, se caracteriza como una “tercera Escolástica” (1773-1965 [clausura del Concilio Vaticano II]).

Aunque el propósito de la obra es dar a conocer una historia sociológica de las Escuelas capaz de demostrar que “la segunda Escolástica es mucho

Bompiani, 2005), 608. Traducción y cursivas mías.

⁸ Cf. Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1909-1911). Además de esta obra, Ramis nos presenta una interesante síntesis de otra obra de Grabmann, relevante en lo que concierne a la periodización de la segunda Escolástica, a saber, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1933). En ella dividía Grabmann la teología de la Edad moderna, la *Theologie der Neuzeit*, en tres períodos, de los cuales el primero era la preparación del Concilio de Trento; el segundo, un “siglo de oro” de la teología (*Blütezeit*), desde finales de Trento hasta 1660; y, finalmente, un tercero, una época de decadencia (*Niedergang der Scholastik*). Al respecto, cf. Ramis Barceló, *La Segunda Escolástica*, 29.

⁹ Cf. Carlo Giacon SJ, *La seconda Scholastica*, 3 volumi (Milano: Fratelli Bocca editori, 1943-1950). Esta obra ha sido reeditada por Nino Aragno editore, Torino, 2004.

¹⁰ El autor no siempre indica claramente a qué acontecimientos refieren tales fechas. Ocurre en varias ocasiones a lo largo de esta obra que de las fechas de la periodicización propuesta de la segunda Escolástica no se ofrece inmediatamente la correspondencia con los hechos referidos. Sugerimos que una obra de tanto valor como ésta sea mejorada en una posterior edición evitando el referido escollo de unas fechas sin referencia clara a los hechos indicados.

más que el tomismo”, sin embargo Ramis reconoce que en lo fundamental “el debate de la segunda Escolástica se produjo entre el tomismo y el escotismo, aderezado con la salsa del nominalismo” (p. 20). A este concurso de escuelas y corrientes se incorporó más tarde, tras la fundación de la Compañía de Jesús (1540), la Escolástica jesuítica que, al decir de nuestro autor, “basculó entre esos dos polos” (p. 20), es decir, el escotismo y el tomismo. La afirmación nos parece ajustada a la historia del pensamiento, hechas quizás algunas salvedades, como, por ejemplo, que la “salsa del nominalismo” es un elemento inequívoco de la Modernidad, presente en buena parte de la segunda Escolástica que, desde sus orígenes en el siglo XIV, resultaría inexplicable sin él, como indicaremos al final del trabajo; que la Escolástica jesuita desarrolló (dentro de un cuadro de referencia más aristotélico que tomista, como en efecto exigía la *Ratio studiorum* de la Compañía) un escotismo particular, por así decir, en consonancia con los grandes intereses teóricos de la Compañía de Jesús en la defensa de la libertad, admitida, como no podía ser de otro modo, la intervención de la gracia divina en el obrar humano; finalmente, que la Modernidad tiene una profunda deuda, cada día más reconocida, sobre todo en ámbito alemán, con Escoto, principalmente en teoría del conocimiento, antropología, ética y filosofía del derecho.

2. Sobre el primer período de la Segunda Escolástica

Por lo que respecta al primer período (1507-1617) resultante de la división histórica ofrecida por Ramis, más allá de algunas figuras de dominicos, afectados de un tomismo de compromiso con no pocos elementos voluntaristas y nominalistas (como Cayetano [pp. 81-84], Javelli [pp. 99-101], Vitoria [pp. 101-103] y Soto [pp. 103-104] y una generación posterior que reivindica un tomismo menos ecléctico (como Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina y Báñez), la atención de Ramis Barceló se centra principalmente en un buen número de autores de la Compañía de Jesús, como Francisco de Toledo (p. 113), Fonseca y los *Conimbricenses* (pp. 127-129), Molina (pp. 129-130), Belarmino (p. 130), Gregorio de Valencia (p. 131), Gabriel Vázquez (pp. 131-132) y Francisco Suárez (pp. 132-135). Por lo que respecta a Suárez, después de una brevísima noticia biográfica, se refieren sus dos grandes obras, las *Disputationes metaphysicae*, considerada “una obra maestra de sistematización de los materiales filosóficos anteriores”, y el *De legibus*, “la más alta expresión de la teología jurídica de este período”. Ramis Barceló presenta después algunos de los principios de Suárez en metafísica (primacía del individuo y la característica noción de ente como *essentia realis*, tal como se recoge en la

DM 2), psicología, epistemología (con comentarios y valoraciones de Hellín, Elorduy, etc.) y ética. La importantísima teología política de Suárez, tal como se contiene en el *De legibus*, la *Defensio fidei* y el *De opere sex dierum*, no es estudiada en este libro. Es precisamente éste uno de los campos más fecundos teóricamente y de mayor proyección histórica en el campo del pensamiento antiabsolutista europeo, principalmente durante el siglo XVII en la Gran Bretaña de los Estuardo, antes, durante y después de la revolución inglesa, como venimos estudiando desde hace algunos años, pero también en los Países Bajos, donde el eco de las doctrinas jurídico-político hispánicas y suarecianas, netamente a favor de la libertad humana y de los derechos de la comunidad política (la *multitudo hominum* de Belarmino y Suárez), era lógicamente, dada la vinculación histórica con España, muy vívido, comenzando por el teólogo arminiano Grocio (1583-1645) y por el otro teólogo reformado, pero rigorista, Altusio (1557-1638).

Más adelante, estudiando “La moral económica y la teología jurídica” (pp. 154-161), Ramis Barceló nos pone al corriente del interés de los Escolásticos de esta época en el género de los tratados *De iustitia et iure* (por ejemplo, los de Soto, Báñez, Molina, Lessio, etc.), *De legibus* y *De contractibus*. Se trata de un aspecto decisivo que, común a todas las corrientes y escuelas de la época, demuestra hasta qué punto un “escotismo implícito” (siguiendo la acertada expresión empleada por el propio Ramis Barceló) domina intelectualmente toda la segunda Escolástica. He aquí un innegable aspecto de modernidad de esta Escolástica segunda. En efecto, el énfasis de Escoto sobre la voluntad, la libertad y, sobre todo la *praxis* humana, debía manifestarse en la típica orientación práctica concedida a la teología y filosofía de la época. No por casualidad los análisis filosóficos del *acto humano* alcanzaron con la segunda Escolástica un grado de finura nunca antes igualado. Asimismo la teología de esta época bascula preferentemente a la teología práctica. Tal nos parece en realidad el rasgo decisivo que distingue a la “segunda” de la “primera” Escolástica, haciendo de aquella el verdadero inicio de la Modernidad, como se dirá después. Interesante y certera es asimismo la observación de Ramis Barceló acerca del interés despertado en la época por la doctrina de la *restitutio*, de la que procede una de las principales líneas de reflexión de la teología moral y de la filosofía del derecho de la época, a saber, las investigaciones sobre la propiedad o el *dominium*, según la expresión de la época *omnis restitutio fundatur in dominio* (cf. pp. 155-156).

Un oportuno e interesante epígrafe prosigue el estudio de la *teología práctica* en relación con la eclesiología (pp. 159-161), ciencia de gran relevancia en la época, dadas las pretensiones regalistas de los monarcas absolutistas sobre la Iglesia, así como el creciente conciliarismo tras Avignon que, proveniente del espíritu democratista inspirado en Marsilio de Padua y Guillermo

de Ockham, se aplica ahora a las estructuras del gobierno eclesiástico, particularmente a la relación del Concilio con el Papa, una vez que la doble (y triple) obediencia pontificia menoscabó la autoridad y el prestigio de la sede pontificia.

3. Sobre el segundo período

Del segundo periodo (1617-1670) nos dice Ramis que se trata “del último momento del predominio epistemológico de la segunda Escolástica en el pensamiento europeo” (p. 169). En este período se nos advierte entre otros aspectos de “la tensión de la escolástica jesuítica entre lo natural y lo sobrenatural” (p. 172). En concreto, nos dice el autor, “para unir el abismo entre naturaleza y gracia –alejándose tanto de Lutero como de Calvino, aunque respondiendo a ambos, así como a los dominicos– era necesaria una solución nueva: Suárez decidió hipotizar un estado de ‘naturaleza pura’ que pudiera permitir la conexión entre ambos polos, aparentemente irreconciliables” (p. 172). La observación nos parece de importancia, pero hemos de decir que en el libro que estamos estudiando no hemos encontrado la referencia a la obra de Suárez en la que se acepta tal *hipótesis*. Añadimos por nuestra parte que, en efecto, en el *Tractatus de gratia Dei, Prolegómeno IV*, se refiere Suárez al “estado de naturaleza pura” como una *hipótesis* sugerida por el dominico Cayetano y otros *moderni*. Es claro, pues, que la hipótesis no es de autoría de Suárez, sino de la teología de la época (Cayetano y los *moderni*), a la que Suárez, es verdad, se suma. Dice, en efecto, el doctor Eximio: “Admitimos conjeturalmente [*supponimus*] un estado distinto de aquellos [el estado de inocencia e integridad y el estado de naturaleza caída], que es el estado de naturaleza pura”, llamado así por Suárez “porque considera *ex se*, puramente [*praecisive*], la naturaleza humana, es decir, sin añadirle nada (sea la elevación sobrenatural y la gracia que la acompaña, sea el pecado y su reato).¹¹

Oportunamente también se refieren como pertenecientes a este segundo período determinadas tendencias como, entre otras, “la crisis de la filosofía natural aristotélica y la nueva ciencia” y “la conformación de una filosofía y una teología escolástica reformada”. De la escolástica reformada Ramis presenta, a modo de ejemplo, la interesante obra de Abraham Calov titula-

¹¹ Cf. Francisco Suárez, *Tractatus de gratia Dei*, en *R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu opera omnia*, vol. VII (Parisiis: Apud L. Vivès, 1857), 179. Traducción propia. Sobre esta cuestión cf. unas oportunas consideraciones en Leopoldo Prieto López, “Natura humana *sive pura, sive integra, sive lapsa*. Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología política: *De opere sex dierum V, 7*”, *Araucaria* 43 (2020): 593-624, especialmente 597-599.

da *Systema locorum theologorum* (Wittemberg, 1655), una reelaboración luterana inspirada en la obra de Melchor Cano, *De locis theologicis* (Salmanticae, 1563). De particular interés de este periodo nos parece la información referida por Ramis sobre el *Collegii Salmanticensis Fr.[atrum] Discalceatorum Cursus theologicus* (Ludguni, 1647), un curso en doce tomos y catorce volúmenes, “sin duda el más importante de cuantos se escribieron en este período y probablemente uno de los más relevantes de toda la Escolástica” (p. 191). También nos lo parece igualmente el epígrafe sobre “Los jesuitas y su tomismo”. Al decir de Ramis, “lo más interesante de esta generación fue el conjunto de voces propias [de la Compañía de Jesús]”, las cuales “siguiendo la *Ratio studiorum*, comentaban a Aristóteles y santo Tomás, aunque las soluciones eran casi siempre diferentes” (p. 193). Entre tales voces destacaron los jesuitas Leonardo Lessio (1554-1623), profesor en Douai y Lovaina, particularmente próximo a Molina; Juan de Salas (1552-1612), profesor en el Colegio Romano, además de otras instituciones, autor de sendos tratados, uno en forma de *Disputationes* sobre la *prima secundae* de Tomás de Aquino (Barcinonae, 1607) y otro, un *Tractatus de legibus* (Ludguni, 1611); Martin Becanus (1563-1624), controversista flamenco, impugnador de la teorías políticas absolutistas, profesor en diversas Universidades y autor de una *Summa Theologiae Scholasticae* (2 vols., Ludguni, 1620); Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641), profesor en Salamanca y autor de unas *Disputationes a summulis ad metaphysicam* (Vallisoleti, 1615); Luis de Torres (1562-1655), profesor en Alcalá; Adam Tanner (1572-1632), profesor en Múnich, Praga, Viena e Ingolstadt, autor de una *Universa theologia scholastica, speculativa, practica* en cuatro tomos (Ingolstadii, 1626-1627); Diego Ruiz de Montoya (1562-1632), profesor en Sevilla y Córdoba, que formó parte de la “escuela sevillana”, junto con su discípulo Diego Granado (1571-1632), destacando en teología de la gracia, con ciertas ideas asumidas y popularizadas después por Leibniz (cf. p. 195); Théophile Raynaud (1587-1663) célebre jesuita en la Francia de su tiempo, profesor en Lyon, donde combatió el bañecismo así como ciertas tendencias nominalistas, autor de una *Theologia naturalis, sive Entis increati et creati, intra supremam abstractionem, ex naturae lumine, investigatio* (Ludguni, 1622). Aunque Ramis no lo indica, en el título de esta obra nos parece percibir, límpida, la inspiración de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, elaboradas precisamente a partir de la contraposición del ente finito (creatura) e infinito (Creador) a partir de la noción abstracta de ente suareciana que, inspirada en Avicena y Escoto, se aleja de toda perspectiva física en el estudio del *Ens Summum*.

Todavía en este segundo período encontramos un epígrafe sobre “El tomismo de Juan de santo Tomás”, donde se nos presenta la figura del dominico

João Poinset o Juan de santo Tomás (1589-1644), “un dominico portugués, formado en Coimbra y Lovaina, que había enseñado en Alcalá” (p. 215), autor de un famoso *Cursus philosophicus thomisticus, secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* (Compluti, 1631), con el que se pretendían reprimir las tesis fundamentales del pensamiento del Aquinate, lejos de las concesiones escotistas introducidas en el tomismo de los siglos XIV-XVI, “consagrando un tomismo funcional, dirigido a las necesidades teológicas de la Contrarreforma y caracterizado por la exigencia de ortodoxia teológica”.¹² Considerado por algunos el gran sistematizador de la renovación del tomismo y el punto final de la Escuela de Salamanca (cf. p. 215), Juan de santo Tomás, nos recuerda Ramis, fue también autor de un *Cursus theologicus* (Compluti, 1637), inacabado, concluido por su discípulo Diego Ramírez.

En el epígrafe “El pensamiento jesuítico” se continúa el atento estudio sobre los jesuitas de este período, en particular de Juan de Lugo (1583-1660), cardenal y profesor en el Colegio Romano, autor de unas *Disputationes Scholasticae et Morales* (Ludguni, 1636), así como de unas *Disputationes de iustitia et iure* (Ludguni, 1642); Antonio Pérez (1599-1649), sucesor de Lugo e impulsor de la corriente agustiniana auspiciada en el seno de la Compañía por la “escuela sevillana” que defendía el optimismo teológico, de la que que tanto tomó Leibniz (cf. p. 219);¹³ Rodrigo de Arriaga (1592-1667), discípulo de Juan de Lugo y Hurtado de Mendoza, “de quien tomó la inclinación nominalista” (p. 220), profesor en la Universidad de Praga y autor de un *Cursus philosophicus* (Antuerpiae, 1632) de gran difusión en la Europa central del momento. Finalmente, Francisco de Oviedo (1601-1651), profesor en Alcalá y en el Colegio Imperial de Madrid, fue autor de un *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de coelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus* (Ludguni, 1640), un curso completo de filosofía “muy leído” (p. 221), dice Ramis, elaborado, como puede verse, según la preceptiva aristotélica al estilo de la época. Con Novotny, Ramis se refiere a Hurtado de Mendoza, Arriaga y Oviedo como “el trío nominalista de la Compañía de Jesús” (p. 221).¹⁴

El análisis del segundo periodo se cierra con el estudio de las principales figuras del escotismo (cf. pp. 222-226) de esta época. Aparecen aquí, como no

¹² Leopoldo Prieto López, “La crítica de Juan de santo Tomás del concepto suareciano de *materia prima*”, *Scientia et fides* 6/1 (2018): 263-284, aquí 265.

¹³ A propósito de la interesante figura del jesuita Antonio Pérez ha sido publicada recientemente en Italia por Gian Pietro Soliani la monografía *L'apparire del bene. Metafisica e persona in Antonio Pérez S.J. (1599-1649)* (Bari: Edizioni di Pagina, 2018).

¹⁴ Cf. Daniel Novotny, “Prolegomena to a study of beings of reason in post-suarezian Scholasticism, 1600-1650”, *Studia Neoaristotelica* 3 (2006): 117-141, aquí 119.

podría ser de otro modo, las figuras de los franciscanos conventuales Bartolomeo Mastri (1602-1673), Bonaventura Belluto (1600-1676) y del observante irlandés Luke Wadding (1558-1657). Ramis apunta certeramente que “la obra de Mastri y Belluto puede ser considerada equivalente, en el ámbito del escotismo, a la síntesis llevada a cabo en el tomismo por Juan de santo Tomás y los carmelitas salmanticenses” (p. 223). De la pluma de ambos autores franciscanos salió el *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* (Venetiis, 1678), “un curso que sobresale por la exacta comprensión histórica de la evolución del escotismo” (p. 223).¹⁵ Al grupo de franciscanos observantes organizado por el irlandés Luke Wadding pertenece el gran mérito de haber preparado la primera edición completa de las obras de Escoto en doce volúmenes, la *Ioannis Duns Scoti opera omnia a PP. Hibernis, Collegii Romani S. Isidori Professoribus* (Lugduni, 1639).¹⁶

4. Sobre el tercer período

Ya en el tercer período (1670-1773) afirma nuestro autor, con Grabmann, que en él la segunda Escolástica se muestra “decadente y epigonal” (p. 231). La filosofía moderna, frecuentemente llamada por Ramis “secular”, tanto en su ámbito racionalista como empirista, era para entonces la tendencia dominante en diversas Universidades reformadas, a la vez que se había convertido en un fenómeno imparable en los países católicos (cf. p. 231). Los escolásticos tuvieron entonces dos opciones, aunque con matices y grados: aceptar la filosofía moderna o secular con mayor o menor intensidad o repudiarla con más o menos contundencia. Se constatan así, de un lado, los intentos de síntesis de Escolástica y filosofía moderna en la que Ramis llama la *filosofía vetero-nova*, ya en el tiempo de la Ilustración; del otro, el repudio de la filosofía secular y la perseverancia en las viejas sendas de la Escolástica.

Nos interesan particularmente de este tercer período cuestiones como la aparición del suarismo; el auge de la *filosofía novo-antiqua*, sobre todo en la Francia del siglo XVII, o lo que es igual, el intento de una síntesis entre Esco-

¹⁵ Sobre Mastri, cf. Marco Forlivesi, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo* (Padova: Centro Studi Antoniani, 2002).

¹⁶ R. P. F. *Ioannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, Ordinis Minorum, Opera Omnia, quae hucusque reperiri potuerunt [...] a PP. Hibernis, Collegii Romani S. Isidori Professoribus*, 12 vols. (Lugduni: sumptibus Laurentii Durand, 1639), obra dedicada al rey Felipe IV de España (“Philippo IV, Catholico Hispaniarum et Indiarum Monarchae, Magno, Pio, Glorioso”), con un breve prefacio *Ad Lectorem* del propio Wadding en el primer volumen. De esta edición pionera para el estudio sistemático de Escoto, conocida como la “edición de Wadding”, hay una reimpresión realizada por Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1968.

lástica y cartesianismo; la asunción de las ideas modernas entre los escolásticos del siglo XVIII, tanto en los llamados *moderni* como en los eclécticos; y la aparición de un tomismo de resistencia a la filosofía moderna en la escuela benedictina de algunas universidades austriacas, especialmente Salzburgo, y otras bávaras.

Con el término de *suarismo* se entendió de ordinario aquella doctrina teológica que para armonizar la libertad y la gracia hacía una interpretación moderada de la *ciencia media* y negaba la *promoción física* de los dominicos. En Francia, con el apoyo real a los jesuitas, el suarismo llegó a ser una doctrina muy difundida en sus colegios. Suárez llegó a ser así, por vía de hecho, nunca por vía de mandato de los superiores, un doctor común de la Compañía en Francia. También en España, durante la regencia de la reina Mariana de Austria (1665-1675) y el reinado de Carlos II (1675-1700), la Compañía pasó a ocupar algunas cátedras en Valencia y Alcalá, iniciándose así la consagración absoluta de Suárez, que en pocos años pasó a ser el autor seguido de ordinario por los jesuitas de Alcalá, Salamanca y de casi toda la Compañía en España. En tal sentido, afirma Ramis, “no es de extrañar que pocos años después, en 1671, apareciese una biografía de Suárez firmada por Antonio Ignacio Descamps (1630-1672), profesor en varios colegios de la Compañía y en la Universidad de Perpiñán, en la cual el pensamiento suarista tuvo influencia hasta bien entrado el siglo XVIII” (p. 276). Esta obra del jesuita Descamps, titulada *Vida del Venerable Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús* (Perpiñán, 1671), fue clave para el asentamiento definitivo de Suárez como autoridad escolástica máxima de la Compañía” (p. 276). Asimismo, el Prepósito General González de Santalla (1624-1705) confió al jesuita navarro Bernardo Sartolo (1654-1700) la elaboración de una biografía de Suárez. Apareció así la obra *El eximio doctor y venerable padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús en la fiel imagen de sus virtudes heroicas* (Salamanca, 1693). La reputación de Suárez llegaba así al cénit en las universidades hispánicas. Ahora bien, afirma Ramis, este suarismo consistía en una suerte de *koiné*, una doctrina común para buena parte de los miembros de la Compañía, “que abarcaba cuestiones apenas tratadas por Suárez (como la lógica y la física), así como una conciliación de lo esencial del molinismo (es decir, la “ciencia media”) con la predestinación *ante praevisa merita* y las predefiniciones formales de los actos meritorios, fundamentados en el carácter “congruo” de la gracia bajo la “ciencia media” (p. 277).

En lo que respecta al intento de conciliación de la Escolástica con la filosofía moderna, particularmente con el cartesianismo, hay que decir que se inició sobre todo en Francia en el siglo XVII con la llamada *filosofía novo-antiqua*. Entre los autores que intentaron este camino se cuentan sobre todo sacerdotes

oratorianos y benedictinos. Entre ellos destacó el oratoriano Jean-Baptiste Du Hamel (1624-1706), autor de un *De consensu veteris et novae philosophiae* (Parisiis, 1663), “el primer intento de presentación de un cartesianismo escolástico en ámbito católico” (p. 279), donde se pretendía la difícil armonización de Descartes con Platón, Aristóteles y Epicuro, aunque con abundantes referencias a los autores escolásticos. Du Hamel publicó más adelante una *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata in regia Burgundia* (4 vols., Parisiis, 1676) para ser usada como libro de texto en los colegios eclesiásticos. Finalmente publicó una *Theologia speculatrix et practica* (Parisiis, 1691), una obra ecléctica concebida para su uso en los seminarios, en la que se conjugaba el racionalismo con una particular atención a la teología positiva, pero sin abandonar las formas escolásticas (cf. p. 280). Particularmente destacó en este contexto el oratoriano Nicholas Malebranche (1678-1715), campeón del *ocasionalismo*, filósofo de inspiración agustiniana de enorme talento y elegancia literaria, decisivo en el pensamiento moderno por la síntesis de Descartes con san Agustín y la nueva ciencia.¹⁷ Asimismo, el benedictino y cartesiano Robert Desgabets (1610-1678), aún con ciertos matices empiristas, defendió la doctrina cartesiana contra las *formas sustanciales* con la intención de explicar la *transubstanciación* eucarística. Aunque no resulta referido por Ramis, nos permitimos introducir en esta relación de autores al benedictino François Lamy (1636-1711), cuyo pensamiento nos parece de gran importancia en el giro hacia Descartes de los escolásticos franceses. Con ocasión de la publicación de Maria G. Zaccone de *La corrispondenza di François Lamy, benedettino cartesiano* (Firenze, 2007), publicamos en 2008 una reseña de la que querríamos consignar en nota de pie de página alguna información que creemos de valor en lo relativo al naciente cartesianismo en la abadía francesa de San Mauro, a la que perteneció este ilustre benedictino.¹⁸ Junto a

¹⁷ Con todo, nos cuesta aceptar la idea de que Malebranche intentó elaborar una síntesis entre Modernidad y Escolástica. En nuestra opinión, su posición frente a la Escolástica es de un claro rechazo, sea por razones tomadas de su metafísica, como de su teoría del conocimiento, tal como se ve con claridad en su *Recherche de la vérité* (Paris: André Pralard, 1674) y sus *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort* (Rotterdam: Reinier Leers, 1688).

¹⁸ Cf. Leopoldo Prieto López, “Reseña de Maria G. Zaccone, *La corrispondenza di François Lamy, benedettino cartesiano* (Leo Olschki, Firenze, 2007)”, *Alpha Omega* 11/2 (2008): 343-346. En concreto, en las páginas 343-344 de esta reseña, se presentaba la siguiente información sobre la orientación filosófica de Lamy tal como a su muerte fue indicado por algunos monjes panegiristas de la Congregación de san Mauro. Se decía, en efecto, en aquella reseña: “Di particolare interesse per la conoscenza dell’autore e del suo cartesianesimo sono le appendici appena descritte. *L’Appendice A* contiene due biografie. La prima è un breve profilo di quattro pagine che ha per titolo *D. François Lamy-[mort] le 10 Avril 1711*, composto probabilmente immediatamente dopo la morte del monaco. L’anonimo autore ci racconta che Lamy fu “il primo dei professori della Congregazione che, scuotendo il giogo della Scuola, intraprese il compito di insegnare la filosofia in una forma più elevata”. Quale fosse questa forma più elevata di insegnare la filosofia lo apprendiamo dal secondo resoconto

ellos Ramis también se refiere al obispo Pierre Daniel Huet (1630-1721) que había sido cartesiano en su juventud, aunque luego se mostró crítico con las ideas filósofo francés. De otra parte, tales intentos de conciliación escolástico-cartesiana fueron denunciados por el también oratoriano Jean-Baptiste de la Grange (1641-post 1680), enemigo de los excesos de la filosofía de Descartes, Rohault, Régis, Gassendi, etc., así como por Joseph Rivalier (1683-1711), profesor en Toulouse, que reivindicó a su vez el tomismo contra Descartes, Gassendi, Cabeo y Maignan.

En cuanto a la defensa de la tradición escolástica sin compromisos con la filosofía moderna la institución que más destacó en tal propósito fue la Universidad de Salzburgo, “el centro en el que más se defendieron las doctrinas del Aquinate” (p. 295). Continuando las investigaciones iniciadas por el benedictino Paul Mezger (1637-1702), autor de una *Theologia scholastica Salisburgensis* (5 vols., Augustae Vindelicorum et Dilingae, 1695), Ludwig Babenstuber (1660-1726) publicó una *Philosophia Thomistica Salisburgensis* (4 vols., Augustae Vindelicorum, 1706) en la que “a un cierto regusto escotista, se unía la crítica de Suárez y los jesuitas” (p. 296). Babenstuber publicó también una *Ethica supernaturalis Salisburgensis* (Augustae Vindelicorum, 1718). En la misma línea el también benedictino salisburgense Bernhard Oberhauser (1694-1739) publicó un *Biennium philosophicum peripatetico-thomisticum* (4 vols., Salisburgi, 1725) en el que destacaba el peso de una metafísica ajustada a la tradición tomista. A todas estas obras se sumaron las de otros benedictinos bávaros y austriacos, como Eberhard Ruedorffer (1701-1765), Oddo Koptick (1692-1755), Anselm Schnell (†1751), Placidus Renz (1692-1748). Según el parecer de Ramis, “a diferencia de los benedictinos de Italia y de la Península ibérica, los benedictinos bávaros fueron mucho más tomistas que anselmianos” (p. 297). También los cistercienses suizos de la abadía de Salem se comprometieron con el tomismo, como demuestran las obras de Raphael Köndig (1681-1758), *Harmonia Theologico-Philosophica et Philosophico-Theologica (Formis Salemitanis, 1718)* y Benedikt Hueber (1684-1724).

Interesa finalmente consignar alguna información sobre la recepción de las ideas modernas entre los escolásticos que en el siglo XVIII fueron llamados *moderni* y eclécticos. Entre tales *moderni* destacaron Fortunato da Brescia

biografico, intitolato 1711. *Notice de la vie de Dom Lami. Venant des Archives de la Congregation de St. Maur*, elaborado più dettagliatamente tra il 1711 e il 1712 e composto in forma di panegirico da dom Martène (1654-1739) e posteriormente rimaneggiato nel Novecento nella *Vie des Justes* e nell'*Histoire de la Congregation de Saint-Maur* [...]. Nella *Vie des Justes* si dice anche che “dom François Lamy studiò le filosofie, e avendo trovato Cartesio nella biblioteca, lo lesse, gli piacque e fu il primo a insegnarlo nella Congregazione, abbandonando tutti i pregiudizi che aveva avuto prima a favore dei Tomisti”.

(1701-1754), franciscano reformado, y François Jacquier (1711-1788), fraile mínimo. Fortunato da Brescia, matemático y físico, además de filósofo y teólogo, escribió una *Philosophia mentis* (2 vols., Brixiae, 1741), completada con una *Philosophia sensuum mechanica* (4 vols., Brixiae, 1741) en la que se mostraba decidido partidario de Newton. Por su parte, François Jacquier, profesor de matemáticas y física, publicó un extenso comentario a la obra de Newton *Philosophiae naturalis principia mathematica* (3 vols., Genevae, 1739), si bien su obra más importante en el ámbito estrictamente filosófico fueron las *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodatae* (4 vols., Romae, 1759-1762). Esta obra, que contó con el apoyo papal, fue pensada como un curso filosófico para los seminarios con el fin de elaborar a partir de ella una teología más atenta a la nueva ciencia (cf. p. 303). La obra obtuvo una considerable difusión y muchos clérigos educados en la segunda mitad del siglo XVIII fueron instruidos en aquellas ideas que preludivan la disolución de la Escolástica. Asimismo entre los autores considerados *eclécticos* destacaron el oratoriano portugués João Baptista (1705-1761), autor de una *Philosophia Aristotelica Restituta* (Ulyssippone, 1748), donde se intentaba una armonización del Estagirita con Descartes, Newton y Gassendi, y el escolapio Donatus a Transfiguratione (1703-1783), que pretendió una aproximación del aristotelismo a Descartes, Wolff y Newton.

5. ¿Una tercera Escolástica?

El último capítulo del libro lleva el título de “Epílogo: De la segunda Escolástica a la tercera Escolástica”. En él, tras un estudio sobre las causas de la desaparición de la segunda Escolástica (entre las que se enuncian la extinción de la Compañía de Jesús en 1773, la penetración del pensamiento ilustrado;¹⁹

¹⁹ Tiene interés indicar el tipo de crítica que la Ilustración hacía de la Escolástica. Siguiendo la información de Ramis, sirva para ello el artículo “Etymologie”, preparado por Turgot, de la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. VI (Paris: Chez Briasson, David l’aîné, Le Breton et Durand, 1756, 108: “la multitude innombrable de ces êtres imaginaires, dont nos scholastiques avoient rempli l’univers, en prêtant une réalité à toutes les abstractions de leur esprit: *virtualités, formalités, degrés métaphysiques, entités, quiddités...*”. Como puede verse, la sustancia de la crítica está tomada del espíritu sensista impreso por Guillermo de Ockham y su crítica a la metafísica precedente, tal como se expresa en el principio de economía del pensamiento, conocido también como la famosa “navaja de Ockham”. No se olvide, con todo, que Ockham es un escolástico tardío, rebelde si se quiere, pero claramente escolástico. Más aún, es junto con Escoto, uno de los autores que dan origen a la nueva orientación de la Escolástica llamada con razón ahora *segunda*, en cuanto contradistinta de la *primera*. No es casualidad que Turgot cite inmediatamente después a Locke, uno de los autores en los que la recepción de Ockham es más completa e integral. Nos permitimos referir las palabras siguientes de esta voz de la *Encyclopédie*, no recogidas en el

el regalismo, la primacía del poder político y el intervencionismo regio; el agotamiento de la filosofía y la teología de la segunda Escolástica y, finalmente, la desafección de las órdenes religiosas) y sobre las consecuencias de la misma, se trata la cuestión “La tercera Escolástica: propuesta de estudio”. Siguiendo a Giacon, quien habló de la *tercera Escolástica* como la propia de la época contemporánea (1773-1965), aunque con algunas salvedades, Ramis entiende que “tras la crisis subsiguiente a la disolución de la Compañía de Jesús, hubo un período de decadencia de las diversas vías escolásticas y de reflorecimiento del tomismo” (p. 324). Dividida esta “tercera Escolástica” por Ramis en tres periodos (1773-1830, 1830-1879 y 1879-1965), se reserva el nombre de *neoescolástica* al tercer período, caracterizado por la “consagración definitiva de Santo Tomás” (p. 325). Sobre esta así llamada *neoescolástica* nos dice el autor: “Hubo entonces una corriente que quiso un retorno a la tradición del Aquinate como crítica sin fisuras a la Modernidad y otra que tomó [al Aquinate] como bandera para construir un sistema de armonización entre la filosofía, la teología y la ciencia, que se cultivó en muchas universidades católicas, conventos y colegios hasta el Concilio Vaticano II” (p. 325). A esta neoescolástica, añade nuestro autor, dio inicio oficialmente la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, en donde se establecía que “la doctrina de santo Tomás debía ser la base de toda la filosofía y la teología católica” (p. 337). Se brindó así un apoyo incondicional de la Iglesia al *neotomismo*, como forma de exponer y defender un pensamiento racional, abierto a la ciencia y acorde con la Revelación (cf. p. 337). En 1880 León XIII creó una Comisión encargada de preparar la edición crítica de las obras del Aquinate y de sus principales comentaristas. De ella fueron saliendo los sucesivos volúmenes de la actual *edición leonina*. Los franciscanos, por su parte, elaboraron en Quaracchi (Florencia) la edición crítica de las obras completas de san Buenaventura (10 vols., 1883-1902) y, posteriormente, en Roma, la *Commissio Escotistica* emprendió los trabajos de la edición crítica de las obras de Duns Escoto (20 vols., 1950-2004). Esta *neoescolástica*, última forma de esta *tercera* Escolástica, habría pervivido hasta los inicios del Vaticano II, que, al decir de nuestro autor, “no rechazó la Escolástica, aunque tampoco la alentó” (p. 344).

volumen de Ramis, porque nos permiten poner de manifiesto la inequívoca matriz nominalista del pensamiento ilustrado: “Rien, je parle d’après Locke, n’est plus propre à en détromper, qu’un examen suivi de la manière dont les hommes sont parvenus à donner des noms à ces sortes d’idées abstraites ou spirituelles, et même à se donner de nouvelles idées par le moyen de ces noms”.

6. A modo de conclusión

Como acabamos de ver, *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica* representa un valioso trabajo en el que se hace acopio de información, valoraciones y bibliografía de gran valor para el estudio y el juicio científico de la segunda Escolástica, además de un justo reconocimiento del inmenso trabajo de aquellos teólogos y filósofos y una invitación a estudiar la obra de aquellos autores que, en buena medida, se encuentran en los orígenes de la Modernidad.

Por nuestra parte, como dijimos al inicio, querríamos, antes de concluir, considerar algunos aspectos tratados de algún modo en el libro de Ramis, como son: la *modernidad* de esta segunda Escolástica, el carácter de *segunda* de esta Escolástica y la particular y bien justificada atención concedida a la Escolástica jesuita en sus diversas formas y períodos. Como dijimos entonces, tomamos para ello en consideración también algunas ideas y criterios filosóficos e historiográficos dados a conocer en nuestro libro, ya referido, *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico. Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley*.

En primer lugar, el libro de Ramis Barceló sitúa con buen criterio la segunda Escolástica como una corriente de importancia notoria en el curso de la filosofía moderna. Añadiríamos, por nuestra parte, que es precisamente en esta segunda Escolástica donde, en realidad, creemos se encuentra en buena medida el inicio de la Modernidad filosófica, particularmente en dos autores de la escuela franciscana: Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. En efecto, una cuestión de no poca relevancia sobre la filosofía moderna es la determinación histórica de su inicio. La manualística al uso nos presenta habitualmente dicho inicio en los siglos XVI o XVII, en figuras tan relevantes como René Descartes o Francis Bacon, si acaso precedida de varios siglos de transición desde la así llamada Baja Edad Media. Por nuestra parte creemos con buenas y bien fundadas razones que el comienzo de la filosofía moderna debe más bien ser establecido a inicios del siglo XIV, considerando a Juan Duns Escoto (1266-1308) y Guillermo de Ockham (1285-1347), no por casualidad dos teólogos escolásticos franciscanos, plenamente imbuidos de la mentalidad agustiniana y antiaristotélica, los iniciadores de un profundo giro filosófico (antropológico, teológico y metafísico) que, creemos, da inicio a la Modernidad filosófica. Desde luego, Ramis acierta presentando el devenir del pensamiento de la segunda Escolástica en sus múltiples relaciones con el pensamiento moderno. Se ha dicho con verdad que Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, etc. no pueden ser entendidos cabalmente prescindiendo de la gran tradición de pensamiento aristotélico-escolástica.

Más aún, creemos, en segundo lugar, que en virtud del profundo giro filosófico ya referido, emprendido por Escoto y Ockham, que da inicios a la Modernidad filosófica, podemos hablar con propiedad y rigor de tal cosa como una *segunda* Escolástica, que es una Escolástica ya moderna. De acuerdo con ello debemos preguntarnos qué diferencia a la *primera* de la *segunda* Escolástica. Desde luego, estos adjetivos caracterizados en cursiva no indican una cuestión únicamente cronológica. Creemos que no se trata de que la *primera* es tal por ser medieval, mientras que la Escolástica posterior en el tiempo, más tardía, es *segunda* por este sólo hecho. La cuestión más bien es la profunda diferencia entre ambos períodos de la Escolástica, diferencia fundada en razones filosófico-teológicas, no sólo históricas. Naturalmente, preguntarse por las razones que caracterizan y diferencian a la segunda de la primera Escolástica es una cuestión que escapa por fuerza a una mirada institucional o sociológica. Se ve aquí claramente hasta qué punto es acertada aquella caracterización según la cual la *historia de la filosofía* como un saber *formalmente filosófico* y *materialmente histórico*. Pues bien, tales razones son en lo esencial que la *primera* Escolástica, apoyada fundamentalmente (no exclusivamente) en Aristóteles, aunque armonizado con la fe cristiana y con otras escuelas filosóficas, se interesaba ante todo por la indagación teórica o especulativa de la realidad y, siguiendo el ideal griego de la *theoria*, privilegiaba la facultad humana que ponía en práctica dicha teoría: la razón. Frente a esa Escolástica antigua, o primera, la llamada *segunda* Escolástica nace de una verdadera revolución conceptual. Con términos platónicos, podríamos decir que nació de una nueva, de una suerte de segunda navegación, de un *deuteros plous*. Tal revolución, tal “segunda navegación” consistió en alterar profundamente el cuadro conceptual aristotélico, replazándolo por nuevos conceptos sobre el mundo, el hombre y Dios. He aquí la obra de Escoto y de Ockham. Al primero cupo el mérito (o la culpa, según se prefiera) de trastornar el centro de gravedad en la comprensión del hombre y en el psiquismo humano, poniendo en primer lugar como facultad diríamos motriz no la *ratio*, sino la *voluntas* (y con ella la *libertas* y con ella la *praxis*). *Voluntad, libertad, praxis* (es decir, las acciones humanas) y *charitas*: he aquí el mundo intelectual inaugurado por Escoto. Dígase a modo de ejemplo que es tan frecuente el uso del término *praxis* en Escoto (particularmente en el *Prologus* de la *Ordinatio*) que uno cree a veces estar leyendo más bien a autores como Marx o Feuerbach acerca de si la verdadera naturaleza de la filosofía es comprender la realidad o más bien transformarla. He aquí el *voluntarismo*, la quintaesencia de la filosofía moderna, que, inaugurada por Escoto, pone el centro de atención sobre la voluntad, el bien y la acción humana, en detrimento de la razón, la verdad y la contemplación. He aquí el *homo volens*, el *animal liberum* que, desde Escoto,

prepara el advenimiento del *homo faber*, que encuentra en Bacon su profeta y en Descartes su primer gran teórico. Al segundo, es decir, a Ockham, correspondió presentar una nueva imagen de la realidad y del mundo. En opinión de este filósofo inglés, lo real es siempre algo concreto y, en tal sentido, es individuo. Ahora, del individuo en rigor no cabe *scientia* (ciencia), sino solo *experientia* (experiencia), según el viejo principio de la lógica de Aristóteles: *De individuo non est scientia*. He aquí el *nominalismo*. Así, acompañado de un reconocido escepticismo respecto de las facultades cognoscitivas humanas y de las grandes categorías filosóficas (*sustancia* y *causa*), Ockham y su escuela renunciaban a la metafísica, dedicándose predominantemente al lenguaje, a la lógica (sobre todo a la lógica de la argumentación probable, a lo que entonces, sobre todo después de la obra de Pedro Hispano, se llamó *dialéctica*, no a la lógica apodíctica o lógica de la demostración, en la que, dada la nueva actitud metafísica, ya no cabía creer, como demostró Michalski [1879-1947] en una serie de memorables escritos), y a la física experimental. De la mano de Ockham, la metafísica comenzaba así el proceso de decadencia que llega hasta nuestros días.

He aquí la *segunda* Escolástica, nacida de aquella profunda reorientación de la ciencia cristiana a partir de los mencionados focos intelectuales del siglo XIV (escotismo y ockhamismo). La segunda Escolástica no nace con Cayetano, ni con Vitoria, ni con Suárez, que si acaso comienzan la cosecha de sus frutos. Nace con la siembra de Escoto y Ockham, quienes, aunque sea de un modo implícito, han sido los padres intelectuales de los grandes escolásticos *segundos*. En el caso del pensamiento de Suárez es paradigmática la presencia de ambos pensadores franciscanos, por encima del tomismo, que únicamente procura un encuadramiento teórico a su pensamiento y casi nunca una *ratio decidendi*. El profesor Ramis se refiere lúcidamente en varias ocasiones a un “escotismo implícito”, es decir, a aquella tonalidad que en general se percibe en la filosofía y la teología de la *segunda* Escolástica, fuertemente volcada en la *praxis* humana y en las ciencias que la cultivan, a saber, la ética, el derecho, la política, la economía, etc.

Por último, no queremos dejar de señalar que la especial atención prestada por Ramis Barceló a la Escolástica jesuita en sus diversas formas y escuelas se funda en buenas razones. Desde luego, una orden moderna, renacentista, como era la Compañía de Jesús, fundada en 1540, nacía ya envuelta, por así decir, y entroncada en el pensamiento de la *segunda* Escolástica con una orientación específicamente *moderna*. Prueba de ello es el interés por la acción humana, el énfasis sobre la causalidad eficiente, en especial por la causalidad eficiente humana que, en cuanto racional, es no necesitada, sino libre. Paradigmática es en tal sentido la DM XIX de Suárez, titulada *De causis necessario et libere seu*

contingenter agentibus. He aquí la gran cuestión de la libertad humana, puesta de continuo como punto focal de la filosofía y la teología de sus miembros. Pensemos en la intensa disputa *de auxiliis*, sobre la conciliación de la gracia divina y la libertad humana, sostenida entre finales del siglo XVI e inicios del XVII entre dominicos y jesuitas, una orden medieval y la otra moderna. Los nuevos aires corrían a favor de la libertad, de cuya reivindicación serán campeones los teólogos y filósofos de la recién fundada Compañía de Jesús. Dichos teólogos hacen suyo, de un modo siempre peculiar, aquel escotismo, muy difundido en la época, que bien se puede llamar “escotismo implícito”, como se deja ver con claridad, por ejemplo, en la obra de Francisco Suárez en general. De otro lado, desde el inicio, como se puede ver en la *Ratio studiorum* (1599), los jesuitas se decantaron por “un *aristotelismo renovado* [un “aristotelismo jesuita” lo llama Ramis], que también había absorbido funcionalmente muchas ideas del *humanismo*” (p. 112), como el gusto por las buenas letras y por Cicerón. Prueba de esta nueva sensibilidad filológico-humanista es el interés en la fijación crítica de los textos de Aristóteles comentados y estudiados por los jesuitas *conimbricenses* (Manuel Gois [1543-1597], Sebastião Couto [1567-1639], Baltasar Álvares [1560-1630] y Cosme Magalhaes [1551-1624]). Todos estos aspectos se perciben nítidamente en los primeros grandes autores y escuelas jesuitas, como en Fonseca y la tradición aristotélica conimbricense, Luis de Molina, Roberto Belarmino y el Colegio Romano, Gregorio de Valencia, Francisco Suárez, etc. No falta tampoco un decidido interés en el cultivo de las ciencias morales y prácticas (jurídicas, políticas, económicas, etc.) en jesuitas de gran peso científico, como Mariana, Molina, Lessio y Lugo, etc. Nos parece por todo ello certero el lema que presenta en síntesis el trabajo editorial de la serie *Jesuit Studies*, de la cual nuestra monografía *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico* forma parte, y que suena así: *Modernity through the Prism of Jesuit History*.

Concluimos ya, reiterando nuestra convicción de que hay una Escolástica *primera*, antigua y medieval, de la que Tomás de Aquino es su síntesis más lograda. Tras él, y en pugna con sus ideas, nace una *segunda* Escolástica, de orientación menos especulativa, más afectiva (como era común en toda la tradición agustiniano-franciscana) y, sobre todo, más interesada en cuestiones prácticas, es decir, en cuestiones éticas, jurídicas, políticas y económicas), cuyos inspiradores principales fueron Juan Duns Escoto, un franciscano escocés, y Guillermo de Ockham, franciscano inglés, autores ambos de la primera mitad del siglo XIV. Siguiendo los pasos de estos dos ilustres mendicantes, en cuyo pensamiento resonaban con fuerza aquellos reproches al intelectualismo de Aristóteles que habían jalonado todo el siglo XIII, la llamada *segunda* Escolástica, nacida en los albores del siglo XIV, se orientaba decididamente

hacia las *cuestiones prácticas e individuales*, que eran sin duda las que suscitaban mayor interés en los albores de la modernidad e indicaban las nuevas sendas de la cultura y de la ciencia occidentales.

Bibliografía

- Descartes, René. *Tutte le lettere (1625-1650). Testo latino, francese e olandese*. A cura di Giulia Belgioioso. Milano: Bompiani, 2005.
- Forlivesi, Marco. *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*. Padova: Centro Studi Antoniani, 2002.
- Giacon, Carlo. *La seconda Scholastica*. 3 volumi. Milano: Fratelli Bocca editori, 1943-1950 (reeditada por Nino Aragno editore Torino: 2004).
- Grabmann, Martin. *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1933.
- Grabmann, Martin. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. 2 vols. Freiburg im Breisgau: Herder, 1909-1911.
- Hume, David. "An Enquiry concerning Human Understanding". En *The Philosophical Works of David Hume*, vol. IV, editado por T. H Green and T. H. Grose in four volumes. London: Longmans-Green and Co., 1875.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Discours de Métaphysique". En *Philosophischen Schriften*, vol. IV. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1880.
- Malebranche, Nicholas. *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*. Rotterdam: Reinier Leers, 1688.
- Malebranche, Nicholas. *Recherche de la vérité*. Paris: André Pralard, 1674-75.
- Novotny, Daniel. "Prolegomena to a study of beings of reason in post-suarezian Scholasticism, 1600-1650". *Studia Neoaristotelica* 3 (2006): 117-141.
- Prieto López, Leopoldo José y José Luis Cendejas Bueno, eds. *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico. Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley*. Leiden-Boston: Brill, 2024.
- Prieto López, Leopoldo. "La crítica de Juan de santo Tomás del concepto suareciano de *materia prima*". *Scientia et fides* 6/1 (2018): 263-284.
- Prieto López, Leopoldo. "Natura humana sive pura, sive integra, sive lapsa. Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología política: *De opere sex dierum V, 7*". *Araucaria* 43 (2020): 593-624.
- Prieto López, Leopoldo. "Reseña de Maria G. Zaccone, *La corrispondenza di François Lamy, benedettino cartesiano* (Firenze: Leo Olschki, 2007)". *Alpha Omega* 11/2 (2008): 343-346.
- Ramis Barceló, Rafael. *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*. Madrid: Dykinson, 2024.

- Soliani, Gian Pietro. *L'apparire del bene. Metafisica e persona in Antonio Pérez S.J. (1599-1649)*. Bari: Edizioni di Pagina, 2018.
- Suárez, Francisco. *Tractatus de gratia Dei*. En *R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu opera omnia*, vol. VII. Parisiis: Apud L. Vivès, 1857.
- Turgot, Anne Robert Jacques. “Etymologie”. En Diderot-D’Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. VI. Paris: Chez Briasson, David l’aîné, Le Breton et Durand, 1756.
- Wadding, Luke. *R. P. F. Ioannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, Ordinis Minorum, Opera Omnia, quae hucusque reperiri potuerunt [...] a PP. Hibernis, Collegii Romani S. Isidori Professoribus*, 12 vols. Lugduni: sumptibus Laurentii Durand, 1639. Reimpresas por Hildesheim: Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

Entre el descontento y el rechazo: las actuaciones del primer capellán mayor de las Nuevas Poblaciones de Andalucía contra la política religiosa de Pablo de Olavide¹

ADOLFO HAMER-FLORES*

Fecha de recepción: abril 2025.

Fecha de aceptación: mayo 2025.

Sumario:

Este artículo tiene como objetivo analizar el progresivo desmantelamiento del modelo de religiosidad ilustrada impulsado por Pablo de Olavide en las Nuevas Poblaciones carolinas tras su detención inquisitorial. Para ello, se ofrecerán algunas pinceladas del caso de La Carlota, donde el capellán mayor desempeñó un papel clave en la transformación del programa devocional original. Bajo la dirección de Olavide, la religiosidad se había caracterizado por una estricta limitación de cultos populares, con especial énfasis en la promoción exclusiva de la devoción a la Inmaculada Concepción. No obstante, tras su caída, se observa un notable aumento en el número de imágenes y altares dedicados a santos de fuerte arraigo popular, como San Antonio de Padua o San José. En La Carlota, esta evolución fue fomentada activamente por su capellán mayor, quien impulsó la adquisición e instalación de nuevas esculturas

Between discontent and rejection: the actions of the first major chaplain of the New Settlements of Andalusia against the religious policy of Pablo de Olavide

Abstract:

This article aims to analyze the gradual dismantling of the model of Enlightenment religiosity promoted by Pablo de Olavide in the New Settlements of Carlos III following his detention by the Inquisition. To this end, the case of La Carlota will be briefly examined, where the senior chaplain played a key role in transforming the original devotional program. Under Olavide's direction, religious practices had been marked by a strict limitation of popular cults, with particular emphasis on the exclusive promotion of devotion to the Immaculate Conception. However, after his downfall, a notable increase can be observed in the number of images and altars dedicated to widely venerated saints such as Saint Anthony of Padua and Saint Joseph. In La Carlota, this evolution was actively encouraged by the senior chaplain, who promoted the acquisition and installation of new sculptures intended to meet the

¹ Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D+I «Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita» (PID2020-112904RB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

* Profesor Adjunto Universidad Loyola Andalucía. ahamer@uloyola.es. <https://orcid.org/0000-0001-5216-5470>.

destinadas a satisfacer las demandas devocionales de los colonos. Así, el estudio revela cómo, a través de iniciativas locales y en un contexto de repliegue ilustrado, se implantó progresivamente una religiosidad tradicional en las parroquias de Sierra Morena y Andalucía, alterando el proyecto original de uniformidad cultural propuesto por Olavide.

Palabras clave:

Imaginería religiosa, La Carlota, Nuevas Poblaciones carolinas, Religiosidad popular, Siglo XVIII.

devotional needs of the settlers. Thus, this study reveals how, through local initiatives and within a broader context of the retreat of Enlightenment ideals, a more traditional religiosity was progressively reinstated in the parishes of Sierra Morena and Andalusia, thereby altering the original cultic uniformity project envisioned by Olavide.

Keywords:

18th Century, La Carlota, New Settlements of Carlos III, Popular religiosity, Religious imaginery.

1. Introducción

Durante el siglo XVIII, la Monarquía Hispánica promovió un ambicioso proyecto de reformas inspirado en los principios de la Ilustración, orientado a modernizar las estructuras sociales, políticas y religiosas del país. En el ámbito de la religiosidad popular, estas reformas buscaron una racionalización del culto y un control más estricto de las prácticas devocionales, sin cuestionar los fundamentos doctrinales del catolicismo. Los ilustrados españoles pretendieron eliminar o reducir manifestaciones de piedad consideradas supersticiosas, limitar la proliferación de cofradías y procesiones, y centralizar el culto en torno a devociones oficiales como la de la Inmaculada Concepción. En este contexto, la religiosidad debía desempeñar un papel funcional dentro del nuevo orden ilustrado, contribuyendo al fortalecimiento de la moral pública, la disciplina social y el progreso económico².

La actuación de Pablo de Olavide en las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía constituye uno de los ejemplos más paradigmáticos de esta voluntad reformadora. Desde su cargo de superintendente, Olavide impulsó un programa de control del espacio sagrado, reduciendo el número de altares en las iglesias, suprimiendo cofradías tradicionales y promoviendo una uniformidad cultural centrada en la devoción a la mencionada Inmaculada Concepción³.

² La bibliografía existente sobre estas cuestiones es considerablemente amplia, de ahí que nos limitemos a señalar aquí solo algunos trabajos destacados: William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874* (Madrid: Editorial Nerea, 1989), 58-75; Enrique Giménez López (ed.), *Aspectos de la política religiosa en el siglo XVIII* (Alicante: Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2010); Pedro Ruiz Torres, *Reformismo e Ilustración* (Madrid: Marcial Pons, 2008); y Juan Pablo Domínguez. «Reformismo cristiano y tolerancia en España a finales del siglo XVIII», *Hispania Sacra*, 65/Extra II (2013): 113-172.

³ Acerca del culto a la Inmaculada Concepción en las Nuevas Poblaciones carolinas, véase: Francisco José Pérez Fernández, *Colonos y propietarios de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena* (Sevilla: Fundación de Municipios Pablo de Olavide, 2020): 225-254.

Estas medidas no solo respondían a una visión racionalista de la religión, sino que también formaban parte de un proyecto socioeconómico de creación de comunidades agrarias modelo, donde la religiosidad debía contribuir al orden y a la productividad. Sin embargo, tras su detención inquisitorial en 1776 y su caída política, el programa ilustrado sufrió un rápido dismantelamiento, abriéndose paso nuevamente la religiosidad tradicional favorecida tanto por el clero como por los colonos⁴.

Siguiendo esta última línea, el presente artículo tiene como objetivo analizar el papel desempeñado por José Lázaro Sánchez Rubio, primer capellán mayor de las Nuevas Poblaciones de Andalucía, en la dotación inicial de nuevas imágenes para el templo parroquial de La Carlota, localidad en la que residía por ser la capital de dichas colonias. A partir del análisis de sus últimas voluntades, documentación hasta ahora inédita y que aporta información de gran relevancia, se constata que fue el propio Sánchez Rubio quien donó las imágenes de Nuestra Señora de los Dolores y de San José con el Niño a la iglesia parroquial, contribuyendo de manera activa a enriquecer su patrimonio artístico y devocional. Esta aportación permite reconsiderar el alcance de su actuación en el marco de la evolución religiosa de las Nuevas Poblaciones, matizando la imagen tradicional de los primeros capellanes como meros ejecutores del programa ilustrado de Pablo de Olavide.

Aunque José Lázaro Sánchez Rubio respetó en términos generales las directrices religiosas impulsadas por Pablo de Olavide –particularmente la promoción de un culto uniforme centrado en la devoción a la Inmaculada Concepción y la restricción del número de altares en las iglesias-, en realidad no compartía plenamente la severidad de dichas disposiciones. Evitó, no obstante, cualquier confrontación directa con el superintendente, limitándose a actuaciones puntuales como la gestión, en 1769, de una autorización excepcional para erigir dos altares en la parroquia de La Carlota, en lugar de mantener el altar único inicialmente previsto.

En los últimos años, la historiografía ha avanzado notablemente en el conocimiento del modelo de política religiosa y del tipo de religiosidad que se intentó implantar en las Nuevas Poblaciones carolinas. Sin embargo, el modo concreto en que dicho proyecto fue progresivamente dismantelado tras la caída de Olavide continúa presentando numerosas incógnitas. El análisis del papel desempeñado por agentes locales como el referido capellán mayor resulta, por tanto, fundamental para comprender las transformaciones que afectaron a la vida religiosa de las colonias en las décadas posteriores. En este sentido,

⁴ Adolfo Hamer Flores y Francisco José Pérez Fernández, «Una fe a la luz de la Ilustración. El frustrado modelo de religiosidad de Pablo de Olavide para las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía (1767-1776)», *Hispania Sacra*, 147 (2021): 221-233.

el presente trabajo pretende aportar una nueva perspectiva sobre la transición desde el proyecto ilustrado hacia una religiosidad de carácter más tradicional, poniendo de relieve la importancia de las iniciativas individuales y de los procesos de adaptación local en dicho tránsito.

2. Combatiendo el modelo de «religiosidad ilustrada» de Pablo de Olavide para las nuevas colonias

Los años que siguieron inmediatamente a la detención inquisitorial de Pablo de Olavide a finales de 1776 supusieron para las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía la puesta en práctica de diversas iniciativas, así como el desarrollo independiente de prácticas religiosas, libres de las restricciones previas. Esto permitió la práctica erradicación de los vestigios del modelo de religiosidad que este había intentado instaurar durante casi diez años. En un entorno que ofrecía una resistencia menor en comparación con ciudades como Madrid o, especialmente, Sevilla, este intervino en las actividades eclesiásticas, permitiendo únicamente aquellas expresiones de religiosidad popular que consideraba convenientes. Impulsó la consagración de las iglesias a la Inmaculada Concepción, limitando el número de altares a uno o dos por templo, restringiendo así el culto a los santos. Estas medidas suscitaron algunas protestas, aunque siempre de carácter moderado, tanto por parte de los colonos como de los clérigos. Asimismo, Olavide intervino en los oficios litúrgicos, dictando normas sobre el atuendo femenino, prohibiendo el uso de prendas que cubrieran la cabeza y los hombros, e incluso promoviendo la incorporación de cánticos durante la misa, para los cuales él mismo compuso algunas piezas. Además, para impedir cualquier margen de acción a sus opositores -quienes, en efecto, acabarían presentando acusaciones ante instancias superiores-, mostró una férrea oposición a las manifestaciones religiosas en espacios públicos, tales como procesiones o rosarios cantados, y a la existencia de cofradías, impidiendo por completo su establecimiento.

Tras la salida de Olavide de las colonias, los templos, caracterizados hasta entonces por una sobriedad extrema y en los que apenas se encontraban uno o dos altares presididos, generalmente, por la referida imagen de la Inmaculada Concepción, comenzaron a llenarse de nuevos altares y de una amplia imaginaria religiosa⁵. La religiosidad popular, que hasta entonces había contado

⁵ Una aproximación a este patrimonio escultórico en la actualidad puede consultarse en: José Joaquín Quesada Quesada, «Patrimonio cultural de las Nuevas Poblaciones: arte y arquitectura», en *El paisaje cultural de la Ilustración en Andalucía: ciudad, territorio y patrimonio cultural en las Nuevas Poblaciones*, coord. por José Antonio Fíler Rodríguez y Fernando Quiles García (Sevilla:

con escasas posibilidades de expresión pública, encontró ahora nuevos cauces a través de la fundación de cofradías y hermandades, así como mediante la instauración de vía crucis promovidos por eclesiásticos como fray Diego José de Cádiz⁶. Finalmente, las prácticas devocionales de los colonos, que durante años se habían desarrollado en la intimidad, comenzaron a integrarse de forma abierta tanto en la vida cotidiana como en las disposiciones testamentarias.

Habida cuenta del objetivo propuesto en este trabajo, solo ofreceremos aquí algunas pinceladas acerca de cómo en un plazo relativamente corto de tiempo esas iglesias casi vacías que tanto agradaban a Olavide pasaron a llenarse de altares y ornamentos tanto por impulso de las autoridades eclesiásticas, como por la piedad popular de los propios colonos. Durante la Superintendencia del limeño, todo parece indicar que las parroquias y capillas de las nuevas colonias únicamente se enriquecieron con nuevas imágenes de la Purísima Concepción. Esta afirmación se sustenta en el testimonio del capellán mayor de Sierra Morena, Juan Lanés y Duval, quien señala que en 1770 llegaron representaciones de la Inmaculada a diversas iglesias: una escultura de bulto redondo a La Carolina, y pinturas a los templos de Navas de Tolosa, Montizón y Carboneros. Así, puede afirmarse que este fue el único culto promovido de manera directa por la Superintendencia durante esta fase inicial, hecho que se refleja en la dedicación de prácticamente todas las nuevas parroquias a dicha advocación. Olavide mismo, en 1776, informaba al inquisidor general Felipe Beltrán que, si bien no se suprimió el culto de las imágenes previas existentes en los templos refundados como parroquias (como en Santa Elena, Zocueca y Venta de los Santos), e incluso algunas aumentaron su número gracias a imágenes procedentes de retablos jesuitas en lugares como La Luisiana, Fuente Palmera y San Sebastián de los Ballesteros, todas estas imágenes quedaron relegadas a un papel secundario en la vida devocional de los colonos.

Sin embargo, tras el encarcelamiento de Olavide, los párrocos no tardaron en solicitar e incluso fomentar la instalación de nuevos altares y santos en sus respectivas iglesias. En febrero de 1777, el capellán mayor de La Carolina reiteró su solicitud de dos esculturas para ocupar las hornacinas laterales de la iglesia, que permanecían aún vacías. Según el superintendente, ya en 1776 se había contemplado la posibilidad de situar allí imágenes de San Pedro y San Pablo, aunque las gestiones no progresaron en el año siguiente. En octubre

Fundación de Municipios Pablo de Olavide, 2020), 273-308.

⁶ Sobre este asceta y orador sagrado originario de Cádiz es imprescindible la consulta de María Victoria López-Cordón Cortezo, «¿Santo barroco o apóstol revolucionario? Fray Diego José de Cádiz», en *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, ed. por Inmaculada Arias de Saavedra Alias, Esther Jiménez Pablo y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Granada: Universidad de Granada, 2018), 207-234.

de 1777, Miguel Ondeano, subdelegado en las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena, comunicaba al secretario de Hacienda que el obispo de Jaén había determinado que dichas hornacinas acogieran imágenes de cuerpo entero, pero que, aunque Olavide había designado los santos a colocar, se planteaba la conveniencia de que el monarca expresara su preferencia. La respuesta real delegó esta decisión en el propio obispo. Pese a ello, la cuestión se demoró hasta principios de 1783, cuando una real orden, tras la visita pastoral del obispo Rubín de Ceballos en agosto de 1782, dispuso que Francisco Sabatini encargase la ejecución de un San Carlos Borromeo y un San Juan de la Cruz para ocupar aquellos espacios. Ambos compartirían compatronazgo con la Purísima: San Carlos Borromeo en honor al rey y San Juan de la Cruz por haber sido aclamado «por la devoción de los fieles de aquella capital y su comprensión»⁷. Se desconoce el tiempo exacto que llevó la realización de las nuevas esculturas, a las que pronto se sumó una petición adicional en marzo de 1784 para incorporar una imagen de la Virgen de los Dolores; no obstante, para febrero del año siguiente ya se daba noticia de que dichas imágenes se encontraban instaladas en la iglesia principal de La Carolina.

En paralelo, en 1778 se produjo la llegada a la parroquia de La Carolina de dos nuevas esculturas, San José y San Antonio de Padua, adquiridas por la Superintendencia mientras Olavide seguía preso. Igualmente, se introdujo una primera imagen de la Virgen de los Dolores. Estos hechos no solo evidencian un esfuerzo por contrarrestar las críticas dirigidas contra el superintendente, sino también una estrategia de sus antiguos colaboradores para desvincularse de cualquier sospecha de connivencia con sus anteriores decisiones. Además, el carácter más popular de las nuevas imágenes aseguraba la aceptación por parte de los fieles. Durante su mandato, Olavide había mostrado una fuerte oposición a este tipo de devociones, sosteniendo que distraían a los colonos de sus labores, como se demuestra en su negativa a permitir visitas devocionales a San Antonio de Padua los martes y a San Francisco de Paula los viernes, o en su rechazo a autorizar una fiesta en honor de San Antonio. Sin embargo, en los años siguientes, el capellán mayor Juan Lanes y Duval optó por favorecer estos cultos populares, adquiriendo, como se ha indicado, una imagen de San Antonio para La Carolina, así como otras en respuesta a las demandas de los vecinos de Navas de Tolosa y Santa Elena. La aceptación de estas devociones fue tan amplia que San Antonio de Padua llegó a tener altar e imagen en casi todas las iglesias de las colonias de Sierra Morena, organizándose incluso celebraciones populares en su honor, como las constatadas en Navas de Tolosa en 1856.

⁷ Archivo General de Simancas, Valladolid (AGS), Secretaría y Superintendencia de Hacienda, leg. 500, doc. 82. Carta de Miguel de Ondeano a Miguel de Múzquiz, La Carolina, 29 de diciembre de 1782.

Simultáneamente, la llegada a principios de la década de 1780 de una segunda imagen de la Virgen de los Dolores, procedente de Madrid, supuso un importante incremento en la calidad artística de las piezas devocionales de la iglesia de La Carolina, adecuándose así a las reformas acometidas en su interior. Según informaba Ondeano, esta nueva talla se ubicó con el propósito de promover «la devoción de los fieles, en una capilla que se ha construido con este fin»⁸. Las imágenes que ya no tenían cabida en el templo principal fueron trasladadas a otras iglesias; así, la primera Virgen de los Dolores fue enviada a Navas de Tolosa, donde enriqueció la vida religiosa de la comunidad, hasta entonces centrada casi exclusivamente en el culto a la Inmaculada.

Otras parroquias de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena también experimentaron un notable incremento en el número de altares y en la variedad de cultos, aprovechando en muchos casos las necesidades de reconstrucción de los templos, como ocurrió en la mencionada Navas de Tolosa, cuya iglesia debió ser reedificada desde los cimientos. En Aldeaquemada, ya en 1780, se constataba la existencia de dos imágenes adicionales a la de la Inmaculada. Aunque no se puede confirmar si eran esculturas de bulto redondo, sí se sabe que ese año la colona Catalina Font estipuló en su testamento la compra de doce velas para colocarlas alrededor de su cadáver, destinando el sobrante de la cera para las imágenes de Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de los Dolores y la Purísima Concepción. Asimismo, el colono Francisco Calabria, en sus últimas voluntades de ese mismo año, confirmaba la veneración a Nuestra Señora de los Dolores destinando una libra de cera a su altar.

Una situación similar se vivió en las Nuevas Poblaciones de Andalucía. En La Carlota, capital de estas colonias, a comienzos de marzo de 1787 se contaban ya seis altares, incrementándose en cuatro respecto al tiempo de Olavide. Junto al altar mayor, dedicado a la Inmaculada, y el destinado al Sagrario, se encontraban ahora altares en honor a la Virgen del Rosario, a San José, a San Antonio de Padua y a San Francisco Javier. Además, en agosto de ese mismo año se tiene constancia de la existencia de un altar dedicado a María Santísima de los Dolores; imagen presente en el templo desde hacía ya varios años. En San Sebastián de los Ballesteros se emprendieron similares iniciativas: en 1779 se elaboró un retablo para el cuadro de San Sebastián y en 1780 se añadió otro altar. Bajo el impulso del capellán José López Tinoco, un grupo de colonos «de tres naciones, que son alemanes, franceses y españoles»⁹, recolectó fondos para adquirir una imagen de San José, así como para construir

⁸ AGS, Secretaría y Superintendencia de Hacienda, leg. 500, doc. 82. Carta de Miguel de Ondeano a Miguel de Múzquiz, La Carolina, 29 de diciembre de 1782.

⁹ Archivo Notarial de Posadas, Córdoba (ANPO), San Sebastián de los Ballesteros, Escribano Francisco Javier Márquez, prot. 957, año 1781, s.f.

el nicho que la albergase y para trasladar un ara de misa desde la catedral de Córdoba. Este sacerdote colocó la primera piedra y celebró en el nuevo altar la primera de muchas misas. Gracias a la ayuda posterior de la Real Hacienda, se pudo incluso cantar allí las primeras vísperas. Este impulso devocional no se detuvo en los años siguientes, y en agosto de 1786 ya existían siete altares en esa iglesia. Aunque no disponemos de información específica sobre las parroquias de Fuente Palmera y La Luisiana, todo hace pensar que siguieron una dinámica similar¹⁰.

3. De la resistencia al rechazo: las iniciativas del capellán mayor José Lázaro Sánchez Rubio

3.1. José Lázaro Sánchez Rubio, primer capellán mayor de las colonias de Andalucía

El proceso de asentamiento de las Nuevas Poblaciones de Andalucía, iniciado con la llegada de las primeras familias de colonos en octubre de 1768, planteó también notables retos en el ámbito eclesiástico¹¹. La dotación de sacerdotes capaces de atender las necesidades espirituales de las comunidades recién establecidas constituyó una de las principales preocupaciones de Pablo de Olavide. Consciente de la diversidad de procedencias de los colonos, especialmente del elevado número de germanoparlantes, este dedicó varias semanas a gestionar la incorporación de eclesiásticos que dominaran la lengua alemana; pero, ante las dificultades encontradas, acabó priorizando la presencia de clérigos que, al menos, pudieran desenvolverse en lengua francesa. Ello explica que el nombramiento del primer capellán mayor para las Nuevas Poblaciones de Andalucía, que debía fijar su residencia en La Carlota, designada como capital administrativa y eclesiástica de este partido territorial de las nuevas colonias, no se formalizase hasta inicios de febrero de 1769.

La elección recayó en José Lázaro Sánchez Rubio, un joven sacerdote natural de El Bonillo (Albacete), que manejaba la lengua francesa y que por entonces desempeñaba el cargo de párroco y vicario en la localidad de Val-

¹⁰ Al objeto de evitar aquí una innecesaria profusión de notas al pie, indicamos al lector que, salvo que se indique expresamente otra fuente o que se trate de una referencia literal al texto de un documento, el contenido reflejado en este punto se corresponde con lo aportado en parte de un apartado de: Francisco José Pérez-Schmid Fernández y Adolfo Hamer Flores, «Rechazando una religiosidad ilustrada. El desmantelamiento de las medidas impulsadas por Pablo de Olavide en las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía», *Cuadernos de Historia Moderna*, 46/1 (2004): 271-275.

¹¹ Adolfo Hamer Flores, *Las Nuevas Poblaciones de Andalucía y sus primeros colonos (1768-1771)* (Madrid: Bubok Publishing, 2009), 61-62.

deaveruelo (Guadalajara); villa de señorío que apenas superaba el medio centenar de vecinos e integrada entonces en la casa de Medinaceli¹². La propuesta de Olavide, a quien al parecer no conocía en persona, le llegó en el mes de diciembre de 1768, procediendo este a agradecer su nombramiento en los siguientes términos:

Muy señor mío y dueño: recibo la favorecida de vuestra señoría en que me hace la particular honra de elegir mi persona para el vicariato de La Parrilla, empleo tan distante de mi corto mérito que, a no constarme de la alta comprensión de vuestra excelencia, pudiera recelar haberse equivocado en el concepto que ha formado de mi idoneidad y lo más cierto haber suplido su beneficencia y generosidad lo que falta para llenar esta idea.

Yo doy a vuestra señoría muchas gracias y admito gustoso el destino que me ofrece pues, aunque me hallaba abocado próximamente al logro de un beneficio pingüe de mi pueblo, corresponde a mi gratitud apreciar la memoria de vuestra excelencia y elegir, como elijo, vivir a la sombra de su protección deseando únicamente desempeñar este cargo y acertar a complacerle. En consonancia de esto quedo disponiendo los asuntos que más urgen hoy en mi curato de Valdeaveruelo, que procuraré evacuar aceleradamente, pero he de estimar a vuestra señoría me comunique sus órdenes sobre sí deberé pasar en derecho a Córdoba o a La Parrilla, o me he de tener en La Peñuela a esperar el nombramiento, pues aunque desearía presentarme a vuestra señoría a darle las gracias y oír de su boca las instrucciones oportunas, la distancia y crecidos gastos el viaje hasta Sevilla me dificultan la empresa.

Reproduzco a vuestra señoría mis ansias de servirle y espero con impaciencia su aviso, ofreciéndome a su disposición y de mi señora doña Isabel y demás señoras en cuya compañía deseo guarde Dios a vuestra señoría muchos años. Valdeaveruelo y diciembre 19 de 1768¹³.

Como Sánchez Rubio anticipaba, no muchos días después de enviar esta respuesta, quedó vacante el cargo que tanto esperaba en su pueblo natal. A mediados de enero de 1769, comunicó al superintendente que se pondría inmediatamente en camino hacia las nuevas colonias¹⁴. Una vez en ellas, Olavide le expidió el correspondiente título de capellán mayor el 7 de febrero¹⁵, procediendo este, acto seguido, a gestionar las licencias necesarias del obispo de Córdoba y del arzobispo de Sevilla. Como capellán mayor y vicario de las

¹² AGS, Dirección General de Rentas, 1ª remesa, libro 315, ff. 71r-82v. Respuestas generales de la villa de Baldeaberuelo (1750).

¹³ Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHN), Inquisición, leg. 3607, s.f.

¹⁴ AHN, Inquisición, leg. 3607, s.f. Carta de José Lázaro Sánchez Rubio a Pablo de Olavide, Valdeaveruelo, 19 de enero de 1769.

¹⁵ AHN, Inquisición, leg. 3608, s.f.

Nuevas Poblaciones de Andalucía, recibió una asignación anual de 700 ducados, el alojamiento gratuito en una casa de la Real Hacienda y el usufructo de una parcela de cuatro fanegas de tierra¹⁶. En estas nuevas poblaciones el diezmo correspondía al monarca, de ahí que tanto los salarios de los eclesiásticos como los gastos de culto corrieran a cargo del Estado.

Lamentablemente, es muy poco lo que conocemos sobre su entorno familiar y su trayectoria biográfica hasta ese momento. José Lázaro Sánchez Pérez Rubio había nacido el 16 de diciembre de 1731 en El Bonillo (Albacete)¹⁷, siendo bautizado en la iglesia de Santa Catalina Mártir de esa localidad dos días más tarde¹⁸. Fue el último hijo del matrimonio conformado por José Sánchez del Zerro¹⁹ y Lucía Pérez Rubio²⁰, casados en ese mismo lugar el 6 de mayo de 1725²¹. Al parecer, solo uno de sus hermanos alcanzó, como él, la edad adulta. No fue José Lázaro el primero de su familia vinculado a la Iglesia, pues nos consta que un hermano de su abuela materna fue canónigo de la Santa Iglesia Catedral de Sigüenza²² y que él mismo era poseedor de la capellanía del altar de San Juan Bautista de ese mismo templo, la cual había sido fundada por don Juan Labac²³.

3.2. *Resistir y delatar (1769-1777)*

En una fecha tan temprana como el 18 de mayo de 1769, cuando apenas llevaba unos pocos meses al frente de las colonias de Andalucía, Sánchez Rubio elaboró un documento con varias acusaciones en materia de fe contra Pablo de Olavide, el cual hizo llegar al inquisidor más antiguo de Córdoba ese mismo día. Nos encontramos, pues, ante una delación muy temprana y que, tal vez, estuviera animada por la mala impresión que le causó el superintendente durante los días que este permaneció en La Carlota durante la Semana Santa de ese año. Buena prueba de ello nos la proporciona el hecho de que ese mismo verano matizaría varias de las afirmaciones realizadas meses atrás; aunque sí mantuvo sin cambios la que numeró como sexta:

¹⁶ AGS, Secretaría y Superintendencia de Hacienda, leg. 499, doc. 255. Carta de Fernando de Quintanilla a Miguel de Múzquiz, La Carlota, 25 de junio de 1778.

¹⁷ El Bonillo era una villa de realengo con cierta importancia en su entorno, no solo por las producciones de su término, sino también por los mil vecinos que la habitaban (AGS, Dirección General de Rentas, 1ª remesa, libro 467, f. 187r).

¹⁸ Archivo Histórico de la Archidiócesis de Albacete (AHAA), Parroquia de El Bonillo, registro 13 (Libro 13 de Bautismos), f. 40r.

¹⁹ Hijo de Miguel Sánchez Zerro y de Ángela Romero, naturales y vecinos de El Bonillo.

²⁰ Hija de Juan Pérez Rubio y de Josefa Ruiz de Montoia, naturales y vecinos de El Bonillo.

²¹ AHAA, Parroquia de El Bonillo, registro 38 (Libro 5 de Matrimonios), f. 285v.

²² AHAA, Parroquia de El Bonillo, registro 55 (Libro 7 de Defunciones), f. 138v.

²³ ANPO, La Carlota, Escribano Ignacio del Pozo, prot. 889, año 1772, s.f.

No le agrada el que se coloquen imágenes de santos en los templos, basando la de Jesucristo y su Madre, trayendo el ejemplar de las iglesias de Francia, en que no se colocan con tanta frecuencia.

Este tema había surgido al hilo de una conversación mantenida entre autoridades seculares y eclesiásticas sobre los altares que habría que colocar en la iglesia de La Carlota, entonces en construcción. Olavide sostuvo que le parecía que solo debía hacerse el altar mayor, como había observado en algunas iglesias de Francia, ya que donde había muchos altares se decían varias al mismo tiempo lo que animaba la irreverencia de los fieles que corrían de una a otra buscando la más ligera. El capellán mayor manifestó que convenía que existiera al menos otro para Sagrario, petición a la que el superintendente accedió.

No encontramos, en fechas posteriores, ninguna otra denuncia o queja a otras instancias, lo cual no implica que este asumiera sin más todas las medidas impulsadas por Olavide en materia de religión. Consciente de las amplias competencias que este tenía en este ámbito, consideramos que el eclesiástico prefirió ser pragmático y evitar enfrentamientos en los que difícilmente podía resultar ganador; lo cual no es óbice para que lograra pequeños éxitos como impedir que se cantasen en las colonias de su jurisdicción las coplas que el superintendente había compuesto para que fueran cantadas durante la misa y que sí se implantaron en las colonias de Sierra Morena, aduciendo que era necesario para ello el permiso expreso del obispo de Córdoba.

Hasta octubre de 1777, coincidiendo ya con la prisión inquisitorial del limeño, Sánchez Rubio no ampliaría sus declaraciones ante el Santo Oficio. En ese entonces mencionaría que le había oído decir que la única orden religiosa que permitiría, si de él dependiera, sería la de San Juan de Dios; que había presenciado cómo se burlaba de los que confesaban y comulgaban con demasiada frecuencia; o que no autorizaría ninguna procesión pública, ni siquiera la del *Corpus Christi*²⁴.

3.3. El encarcelamiento inquisitorial de Olavide de 1776: primeros pasos para dismantelar su política religiosa

El eclesiástico que aquí nos ocupa no dispuso, en verdad, de un periodo temporal muy amplio en las nuevas colonias tras la detención de Olavide para desplegar sus actividades con mayor libertad; pues las dejó definitivamente en la primavera de 1778. Una circunstancia que ha contribuido a que hayan pasado casi desapercibidas algunas iniciativas que comenzaban a romper con lo

²⁴ AHN, Inquisición, leg. 1866, pieza 1, testigo 26 (José Lázaro Sánchez Rubio).

establecido por el superintendente: de un lado, la organización de los colonos en torno a cofradías y hermandades informales desde 1777²⁵; y, de otro, las iniciativas para dotar de nuevas imágenes y altares la iglesia de La Carlota.

A pesar de que no tenía aún una edad avanzada, Sánchez Rubio enfermó gravemente en 1778, hasta el punto de tener que pedir permiso para viajar a su pueblo para restablecer su salud en algún momento posterior a principios del mes de marzo²⁶. La suerte, sin embargo, no estuvo de su lado en esta estancia en El Bonillo, pues falleció el 15 de junio siguiente tras haber otorgado su testamento ese mismo día²⁷. En este, junto a diferentes mandas como ser enterrado en la capilla del Abad de su parroquia y que se dijese 1 500 misas por su alma, a dos reales de limosna cada una, o que toda su biblioteca, a excepción de los libros en lengua francesa, se entregase al convento de San Agustín de su localidad natal²⁸, dispuso que se legasen dos imágenes religiosas de su propiedad a la iglesia de La Carlota: de un lado, una «de Nuestra Señora de los Dolores que tiene en su casa de aquella población [de La Carlota para que] se coloque (...) en dicha parroquial en el sitio que haya más oportuno»; y, de otro, «que la imagen del señor San Josef que tengo mandado hacer, su costo de cien pesos, se paguen y se coloque en su altar de la parroquial de La Carlota»²⁹.

Al igual que ocurrió en las colonias de Sierra Morena y en otras de Andalucía, el recurso de donar y sufragar imágenes y altares para sus iglesias se convirtió en la vía más efectiva y rápida para lograr el incremento de su número. La Real Hacienda no protestaría por la circunstancia de que los feligreses hicieran legados y donativos para los templos parroquiales pues, en la práctica, eso implicaba que su gasto en culto se mantendría en unas cifras moderadas. Una circunstancia que impediría a esta última seguir manteniendo el control total del programa iconográfico de los templos de las nuevas colonias, haciendo posible la introducción en ellos de las preferencias de la religiosidad popular y de las devociones concretas de los donantes, tanto seculares como eclesiásticos. No puede ser casualidad, a nuestro juicio, que Sánchez Rubio

²⁵ Francisco José Pérez Fernández y Adolfo Hamer Flores, «Ilustración y religiosidad popular en las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía: las cofradías que Olavide no quiso», *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 19 (2019): 672-674.

²⁶ Archivo Parroquial de La Carlota, Córdoba (APLC), Libro 1 de Matrimonios, f. 79r.

²⁷ AHAA, *Parroquia de El Bonillo*, registro 59 (Libro 11 de Defunciones), f. 53r y v.

²⁸ En 1752 se nos informa de que «en este pueblo hay un solo convento del orden calzado del señor san Agustín, y el número de religiosos de que se compone su comunidad es el de diez y nueve: los quince sacerdotes, un corista y tres legos» (AGS, Dirección General de Rentas, 1ª remesa, libro 467, f. 243v).

²⁹ Archivo Histórico Provincial de Albacete (AHPAB), Protocolos de El Bonillo, Escribano Francisco Ramón Muñoz, caja 3574, año 1778, s.f.

decida encargar y donar una imagen de San José siendo José su primer nombre de pila.

En la documentación manejada, no se nos ofrece información acerca de quiénes fueron los artífices de estas dos imágenes legadas por el primer capellán mayor de La Carlota, ni siquiera del lugar donde habían sido encargadas, pero, al menos, estamos en disposición de poder fechar la de San José hacia 1778 (así como cuantificar el coste de su factura en 100 pesos o 2 000 reales) y la de la Virgen de los Dolores, muy probablemente, no mucho antes de esa fecha. Recientemente, basándose en aspectos estilísticos, el profesor Manuel García Luque ha atribuido al valenciano Blas Molner³⁰, que trabajó sobre todo en el reino de Sevilla, la autoría de la primera³¹; siendo todavía un enigma quién pudo haber sido el imaginero de la segunda.

A pesar de que no disponemos de evidencias documentales que respalden nuestra hipótesis, la circunstancia de que estas dos esculturas estén ubicadas, desde el siglo XVIII, en dos altares gemelos de piedra en las naves laterales, y próximos al altar mayor, parece probar que fueron los dos primeros incorporados al reducido número original, de solo dos, autorizado en 1769³². De la importancia y valor de ambas dan buena cuenta diferentes inventarios parroquiales, así como el propio hecho de que la Virgen de los Dolores lleve más de dos siglos procesionando cada Semana Santa en esta localidad carolina.

Nuestra Señora de los Dolores se corresponde con una imagen, algo más pequeña que el natural, de candelero para vestir³³. En 1878 se la describía en su altar de este modo: «Altar de Nuestra Señora de los Dolores. Retablo de piedra negra e imagen vestida de Nuestra Señora con resplandor y media luna de plata»³⁴. Por su parte, en 1914 se nos dice que «está construido el altar de

³⁰ Son numerosos los trabajos de investigación centrados en las obras realizadas o atribuidas a Molner, ocupándose un número considerablemente inferior de su trayectoria biográfica. Entre estos últimos, véanse: José María Escudero Marchante, «El escultor e imaginero Blas Molner: nuevas aportaciones a su biografía (I)», *Boletín de las cofradías de Sevilla*, 600 (2009): 125-129; José María Escudero Marchante, «El escultor e imaginero Blas Molner: nuevas aportaciones a su biografía (y II)», *Boletín de las cofradías de Sevilla*, 601 (2009): 201-205; y Manuel García Luque, «Natural de Valencia, en Sevilla: Blas Molner entre la práctica docente y el oficio escultórico», *Ars longa. Cuadernos de Arte*, 30 (2021): 225-239.

³¹ Manuel García Luque, «Blas Molner y la iconografía de San José», *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna*, 26 (2024): 140.

³² Durante la superintendencia de Pablo de Pablo de Olavide, la parroquia de La Carlota solo dispuso de dos altares: el altar mayor, ocupado por la Inmaculada Concepción; y el sagrario, que se convirtió a partir de 1777 (hasta nuestros días) en un altar doble, para dar cabida a una talla de Nuestra Señora del Rosario (primero de candelero y, algunos años más tarde, de bulto redondo).

³³ Por motivos que no acertamos a entender, el *Catálogo Artístico y Monumental de la provincia de Córdoba* olvidó incluir esta Virgen, al igual que otras tallas de las capillas del término municipal, en la sección de escultura del apartado dedicado a «La Carlota».

³⁴ APLC, Inventarios, «Inventario de las alhajas de plata, altares, imágenes, ornamentos y demás

piedra de mármol fino la mitad negro y encarnado con dos columnas a cada lado también de mármol una negra y otra encarnada. Su estilo indefinido. (...) tiene la imagen del titular para ser vestida»³⁵.

Fig. 1. Imagen de Nuestra Señora de los Dolores (La Carlota, Córdoba).



Fuente: Fotografía del autor.

objetos de culto pertenecientes a la iglesia mayor y capillas rurales de la Parroquia de La Carlota formado por disposición (...) de 1878».

³⁵ APLC, Inventarios, «Elenco de la Parroquia de La Carlota. Año 1914».

Fig. 2. Imagen de San José con el Niño (La Carlota, Córdoba).



Fuente: Fotografía del autor.

El *San José con el Niño* consiste en una imagen tallada en madera policromada de tamaño académico³⁶ que representa a San José, como un varón en plenitud y madurez, con el Niño Jesús³⁷. Se presenta de pie, apoyado sobre un cayado florido y sosteniendo al Niño Jesús con el brazo contrario. Viste una túnica violácea y un manto pardo plegados con cierto aplomo y rigidez.

³⁶ Es de madera tallada y policromada, con 128 centímetros de altura sin la peana: Dionisio Ortiz Juárez et al. *Catálogo artístico y monumental de la provincia de Córdoba. Tomo II. Cabra-El Carpio* (Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba, 1983), 237.

³⁷ Esta imagen ha sido restaurada recientemente, a instancia de la Parroquia de la Inmaculada Concepción de La Carlota, por Salvador Guzmán Moral, siendo entregada en junio de 2023.

Su policromía concentra el oro en los bordes de las prendas, que se decoran con rameados y otros motivos curvilíneos incisos sobre el yeso. Asimismo, la peana consiste en un escabel ochavado de perfil cóncavo. En 1849 es descrito en su altar de este modo: «Un señor San José de madera de bulto, con diadema y potencias, el niño y una azucena de plata en la vara de madera con dos hilos de perlas muy menudas que tiene en el cuello el niño, y de colgantes un Agnus Dei de San Antonio, y el santo tiene otro de plata»³⁸; mientras que en 1878 se reseñó así: «Altar de San José. Retablo de piedra negra con imagen del santo de talla, el cual tiene diadema y azucena de plata y pequeño agnus al cuello, y el Niño dos hilitos de perlas y un agnus al cuello»³⁹. Asimismo, y para finalizar, en 1914 se nos dice que «el altar tiene la imagen del titular en escultura de madera de algún mérito (...) [y que] está construido de piedra mármol blanco y encarnado con cuatro columnas, dos a cada lado, una negra y otra encarnada, su estilo indefinido»⁴⁰.

4. Conclusiones

La investigación desarrollada en este artículo nos ha permitido aportar datos inéditos sobre la procedencia y cronología de dos de las imágenes de mayor antigüedad y calidad artística conservadas en la parroquia de La Carlota: la talla de Nuestra Señora de los Dolores y la figura de San José con el Niño. A través del análisis de las últimas voluntades de José Lázaro Sánchez Rubio, primer capellán mayor de las Nuevas Poblaciones de Andalucía, hemos constatado que ambas esculturas fueron donadas personalmente por este eclesiástico, lo que refuerza el protagonismo del sector eclesiástico en la configuración temprana del programa iconográfico de la parroquia.

Al mismo tiempo, el estudio ha puesto de relieve el activo papel que figuras como Sánchez Rubio desempeñaron, de manera casi inmediata tras la detención inquisitorial de Pablo de Olavide, en la transformación del modelo de religiosidad inicialmente implantado. Lejos de mantenerse como meros ejecutores de las políticas ilustradas, algunos miembros del clero local impulsaron, en cuanto consideraron que no se impediría su labor desde la Superintendencia, la incorporación de nuevas devociones y la ampliación del número

³⁸ Archivo General del Obispado de Córdoba (AGOC), Despachos Ordinarios, caja 7120/01, exp. 7, doc. 5.

³⁹ APLC, Inventarios, «Inventario de las alhajas de plata, altares, imágenes, ornamentos y demás objetos de culto pertenecientes a la iglesia mayor y capillas rurales de la Parroquia de La Carlota formado por disposición (...) de 1878».

⁴⁰ APLC, Inventarios, «Elenco de la Parroquia de La Carlota. Año 1914».

de altares, contribuyendo a la progresiva instauración de una religiosidad más tradicional, en consonancia con las demandas de los colonos y el sentir mayoritario de la época. Estos resultados permiten, además, profundizar en las dinámicas locales de resistencia y adaptación frente al proyecto reformista de Olavide. En suma, este trabajo contribuye a iluminar aspectos poco explorados de la historia religiosa de las Nuevas Poblaciones carolinas, subrayando la importancia de considerar no solo los grandes proyectos reformistas, sino también las iniciativas individuales y locales que condicionaron su recepción, transformación o, como en este caso, su paulatino desmantelamiento.

Bibliografía

- Callahan, William J. *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Madrid: Editorial Nerea, 1989.
- Domínguez, Juan Pablo. «Reformismo cristiano y tolerancia en España a finales del siglo XVIII». *Hispania Sacra* 65/Extra II (2013): 113-172.
- Escudero Marchante, José María. «El escultor e imaginero Blas Molner: nuevas aportaciones a su biografía (I)». *Boletín de las cofradías de Sevilla* 600 (2009): 125-129.
- Escudero Marchante, José María. «El escultor e imaginero Blas Molner: nuevas aportaciones a su biografía (y II)». *Boletín de las cofradías de Sevilla* 601 (2009): 201-205.
- García Luque, Manuel. «Natural de Valencia, en Sevilla: Blas Molner entre la práctica docente y el oficio escultórico». *Ars longa. Cuadernos de Arte* 30 (2021): 225-239.
- García Luque, Manuel. «Blas Molner y la iconografía de San José». *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna* 26 (2024):137-142.
- Giménez López, Enrique (ed.). *Aspectos de la política religiosa en el siglo XVIII*. Alicante: Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2010.
- Hamer Flores, Adolfo. *Las Nuevas Poblaciones de Andalucía y sus primeros colonos (1768-1771)*. Madrid: Bubok Publishing, 2009.
- Hamer Flores, Adolfo y Francisco José Pérez Fernández. «Una fe a la luz de la Ilustración. El frustrado modelo de religiosidad de Pablo de Olavide para las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía (1767-1776)». *Hispania Sacra* 147 (2021): 221-233.
- López-Cordón Cortezo, María Victoria. «¿Santo barroco o apóstol revolucionario? Fray Diego José de Cádiz». En *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, editado por Inmaculada Arias de Saavedra Alías, Esther Jiménez Pablo y Miguel Luis

- López-Guadalupe Muñoz, 207-234. Granada: Universidad de Granada, 2018.
- Ortiz Juárez, Dionisio, Juan Bernier Luque, Manuel Nieto Cumplido y Francisco Lara Arrebola. *Catálogo artístico y monumental de la provincia de Córdoba. Tomo II. Cabra-El Carpio*. Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba, 1983.
- Pérez Fernández, Francisco José. *Colonos y propietarios de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena*. Sevilla: Fundación de Municipios Pablo de Olavide, 2020.
- Pérez Fernández, Francisco José y Adolfo Hamer Flores. «Ilustración y religiosidad popular en las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía: las cofradías que Olavide no quiso». *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia* 19 (2019): 667-684.
- Pérez-Schmid Fernández, Francisco José y Adolfo Hamer Flores. «Rechazando una religiosidad ilustrada. El desmantelamiento de las medidas impulsadas por Pablo de Olavide en las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía». *Cuadernos de Historia Moderna* 46, nº 1 (2021): 261-283.
- Quesada Quesada, José Joaquín. «Patrimonio cultural de las Nuevas Poblaciones: arte y arquitectura». En *El paisaje cultural de la Ilustración en Andalucía: ciudad, territorio y patrimonio cultural en las Nuevas Poblaciones*, coord. por José Antonio Fílder Rodríguez y Fernando Quiles García, 273-308. Sevilla: Fundación de Municipios Pablo de Olavide, 2020.
- Ruiz Torres, Pedro. *Reformismo e Ilustración*. Madrid: Marcial Pons, 2008.

La influencia de Platón en la *Segunda Parte de la Monarquía Mística* de fray Lorenzo de Zamora¹

ÁNGEL RUIZ PÉREZ*

Fecha de recepción: junio 2024.

Fecha de aceptación: marzo 2025.

Sumario:

Para el estudio detenido de la *Monarquía Mística* de fray Lorenzo de Zamora la investigación en Humanismo en España en los siglos XVI y XVII se ha centrado hasta ahora en la Primera Parte, de las ocho en que consistía el total del proyecto. De ella se ha realizado recientemente una edición crítica, que ha permitido observar la amplitud y densidad de sus referencias a autores clásicos y de la patrística. Este trabajo se centra en la Segunda Parte, todavía sin edición moderna: se realiza una edición y estudio de las referencias, unas cincuenta, a Platón y su obra. En ellas, Fray Lorenzo de Zamora se sirve tanto de la lectura directa de los diálogos platónicos, seguramente en traducción latina, como de referencias indirectas, procedentes de antologías antiguas y de obras de referencia más modernas, para acceder al pensamiento platónico y transmitirlo críticamente, teorizando sobre su compatibilidad con el cristianismo.

Palabras clave:

Filología, Humanismo en España, Tradición clásica.

Plato's Influence on the *Second Part of the Mystic Monarchy* by fray Lorenzo de Zamora

Abstract:

For the detailed study of the *Mystical Monarchy* by fray Lorenzo de Zamora, researchers of Humanism in Spain in the 16th and 17th centuries have focused until now on the First Part, out of the eight that the total project consisted of. There is a recently edited critical edition, that has made it possible to observe the breadth and density of its references to classical and patristic authors. This paper focuses on the Second Part, still without a modern edition: I edit and study the references, about fifty, on Plato and his work. Fray Lorenzo de Zamora resorts to various sources, both the direct reading of the Platonic dialogues, probably in Latin translation, and indirect references, from ancient anthologies and more modern reference works, to access Platonic thought and transmit it critically, theorizing about its compatibility with Christianity.

Keywords:

Classical Tradition, Humanism in Spain, Philology.

¹ Este trabajo es parte de la actuación del proyecto de investigación “El humanismo en sus textos y contextos: identidad, tradición y recepción” PID2020-114133GB-I00, financiada por MICIU/AEI/10.13039/501100011033.

* Profesor Titular de Filología Griega. Universidad de Santiago. angel.ruiz@usc.es. <https://orcid.org/0000-0002-8020-4729>.

1. Introducción

En este trabajo quiero centrar mi atención en la *Segunda Parte de la Monarquía Mística* de fray Lorenzo de Zamora. La primera parte se publicó recientemente en una edición crítica dirigida por Nieto y López² en la que colaboró Pilar Pena, a la que rindo homenaje aquí. Aquella edición permitió mostrar cómo hacía uso el cisterciense de un extraordinario número de autoridades tanto del ámbito de la antigüedad grecolatina como de la patrística, con gran rendimiento en la exposición argumentativa de su obra. Yo aquí me fijaré en las referencias a Platón, en sus fuentes directas e indirectas y en el valor de esas citas para ese segundo volumen de su obra.

Estudiar las vías por las que el saber de la Antigüedad grecorromana llegó a nosotros es un propósito ambicioso. Se puede abordar centrándose en las ediciones de textos de la Antigüedad clásica en su lengua original o también en las traducciones en latín de los textos griegos y, a otro nivel, de las traducciones de textos clásicos en lenguas modernas. En torno a ello hay un ámbito de discusión erudita que conforma el mundo del humanismo, caracterizado además por recurrir al latín como lengua de comunicación.

Se podría plantear también la realidad de un humanismo en lengua vulgar que recurre a los textos clásicos y los traduce, haciéndolos cercanos. Pondré un ejemplo nimio: el refrán griego que recogió Erasmo en sus *Adagia* y tradujo al latín nos parece patrimonio incluso del saber tradicional o popular desde que se generalizó su conocimiento en español: *Aunque la mona se vista de seda, mona se queda*. Por muchas vías la Antigüedad clásica, desde lo más elevado a lo más a ras del suelo, ha llegado al mundo moderno. En este trabajo me centraré en Platón, autor fundamental en la monumental obra de fray Lorenzo de Zamora.

Entre los autores clásicos que cita el autor cisterciense destacan Aristóteles, al que se refiere con frecuencia simplemente como el “Filósofo”, Plutarco y Platón. De Platón hay en esta *Segunda Parte de la Monarquía Mística* 55 citas, que son más o menos las mismas que las que aparecen en la primera parte. En cambio Plutarco pasa de 30 citas en la primera parte a 89 en la segunda, de contenido más claramente moral. En el caso de Platón, en la primera parte se recurre a él también para cuestiones metafísicas y teológicas, además de discutir más en general sobre su valor como filósofo y escritor; en la segunda las menciones son más variadas, como veremos.

Las citas de autores clásicos de esta segunda parte las introduce fray Lorenzo de Zamora en torno a una temática de estudio centrada en temas mora-

² Lorenzo de Zamora, *Monarquía Mística I.*, ed. por J. M^o. Nieto Ibáñez y R. López López (Berlín: Peter Lang, 2022).

les: el conocimiento propio y de las miserias de la naturaleza humana caída. Así lo explica él en el prólogo, dando información de su proyecto global, que se apoya decisivamente en las referencias de letras humanas y de las letras divinas:

Anduve revolviendo varias veces qué obra comenzaría que con la cordedad de mi ingenio ajustase y como me hallé con alguna lectura de las letras humanas y que comenzaba ya a ver algo de las divinas quise hacer / de todas una ensalada y mixtura; declarando los hieroglíficos de las divinas con los símbolos y pinturas de las humanas fui poco a poco trabajando en esto algunos días y al fin dellos me hallé con muchas cosas escritas y para encuadernarlas mejor quise que sirviesen de materias con que se declarase la Monarquía mística de la Iglesia, con muchas de las cosas que a su armonía y composición tocan y para que esta obra vaya más a gusto y más clara, la dividí en siete partes:

En la primera, (...) cosas que a Dios tocan.

En la segunda trataré de la caída miserable, de los daños que por el pecado a todos los hijos de Adam vinieron, de los bienes que perdimos y de los males que ganamos. (cito por la edición de 1603: Prólogo 1-2)

Es decir, que en el caso de fray Lorenzo de Zamora la lectura de los autores clásicos fue a la par de sus estudios teológicos. Luego, queriendo conformar un texto en el que estuvieron insertos esos elementos de lecturas de los autores clásicos, llegó a crear una obra monumental, dividida en ocho partes muy voluminosas, de las que nos han llegado.

Todo ello parte de su gran respeto por las fuentes de autoridad, que se manifiesta por ejemplo en lo que dice al inicio de un apartado de este libro II, casi como de pasada:

Dos cosas hallo que responder a estas dudas, una de mi consideración humilde y tocaréla, aunque de paso, y otra del bienaventurado san Ambrosio (85).

La *Monarquía Mística* se centra en lo que denomina “hieroglíficos”, imágenes complejas que también menciona como “pinturas y apotegmas”: son todas frases, muchas veces bíblicas, que calibra acudiendo a las distintas versiones latinas de traducciones, como la griega de los Setenta o las de Teodoción, Aquila o Símaco, para encontrar matices de significación. Luego, se sirve de citas de autores de la patrística y también de la antigüedad clásica grecolatina para aquilatar la explicación sobre esas imágenes. Así lo explica él:

Esmeráronse, y con razón, mucho todos los antiguos escritores, así santos como profanos, griegos, bárbaros y latinos en declarar al hombre, para desengaño suyo, cuán corto es el término de / esta miserable

vida. Para este fin usaron de hieroglíficos, pinturas y apotegmas sentenciosas (369-370).

Lo que tenía claro fray Lorenzo de Zamora era la importancia de las citas en sí mismas, aunque tengan a veces un prestigio que parece que supera la propia validez de las ideas a las que dan apoyo:

Cuando un catedrático lee una opinión, siempre está suspenso el entendimiento de los que menos alcanzan, hasta que oyen el autor suyo y en oyendo que es de santo Tomás o de otro autor clásico se quieta luego y por eso en los libros se pone al principio el nombre del autor, y los maestros curiosos, cuando desean dar fuerza a lo que dicen, primero ponen los autores y después la opinión suya, para que desde luego por medio de la autoridad comience a hacerse la doctrina (380).

Se puede recoger aquí una crítica que hace a los aduladores, que está en la misma línea de destacar a una autoridad para obtener un reconocimiento, porque se refiere en concreto a Platón, junto a Aristóteles, las máximas autoridades clásicas en su obra:

Si el príncipe es inclinado a la caza, luego son todos los linsonjeros cazadores, si es amigo de música, mil capillas se juntan en palacio, si de letras, luego se ponen ropas largas y citan a Aristóteles y a Platón sin saber lo que se dicen (179).

2. La valoración de Platón en fray Lorenzo de Zamora

Por comenzar con el estudio de las citas de Platón en la Segunda Parte, nos encontramos una, la primera, ya al inicio del *Prólogo al lector*, en una posición destacada dentro de la obra. Platón es ahí mencionado como “divino”, epíteto que se repite hasta doce veces, lo iremos viendo, en esta Segunda Parte:

Considerando el divino Platón la facilidad grande con que escriben algunos y la presteza con que sus obras padecen naufragio en la profundidad del olvido, comparólas a unos huertos que llamaron los antiguos “de Adonis” *Qui subito et die uno nati citissime pereunt*. Presto nace y se eclipsa presto el resplandor de su hermosura. Si en el peso de esta filosofía hubiera yo de hacer de este mi libro tanteo, grandes esperanzas me quedaran de ver cumplido en él aquello de Horacio:

Crescet occulto velut arbor aevo

Que sin sentir irá medrando y creciendo cada día más como los árboles, porque verdaderamente el trabajo que me ha costado es mucho y de

esto serán testigos más de quinientos autores que van citados en esta segunda parte [Prólogo al lector 1]

Es interesante que prácticamente cite el mismo pasaje hacia la mitad de la obra:

[...] proverbio *Hortus Adonidis*, el cual, como afirma Eugubino, inventaron para celebrar las muertes de los malogrados y dél hace mención Teócrito, Plutarco y el divino Platón (365).

Es práctica común en fray Lorenzo de Zamora, lo hemos comprobado también en el caso de Plutarco, la de que las citas que aparecen en el cuerpo de la obra se encuentren también en las primeras páginas, que seguramente redactó después, retomando líneas de argumentación que había ido desarrollando a lo largo de la obra.

En este estudio de las citas, es importante poder comprobar si se deben a una lectura directa de la obra platónica o le han llegado a fray Lorenzo de Zamora a través de intermediarios. En la última que acabamos de mencionar, por ejemplo, se cita un proverbio como aparecido en la obra de Platón, pero también se menciona a Eugubino, que es el epíteto con el que era conocido un humanista italiano del siglo XVI, Agostino Steuco, que en su obra más importante (1578, 192) menciona los *Hortus Adonidis*, pero sin citar a Platón. Por otro lado, la referencia de Platón se encuentra en el *Fedro* (276b), obra que como veremos menciona varias veces más. Es posible, entonces, pensar en una lectura directa de esa obra de Platón por parte de fray Lorenzo de Zamora, seguramente en latín, aunque siempre es posible otra mediación indirecta, por ejemplo de otra antología donde se recogiese el pasaje de Platón y la referencia general de Eugubino a varios autores que mencionaban los huertos de Adonis.

Hay que decir, antes de seguir adelante, que aunque a Platón el autor cisterciense con frecuencia lo califica de divino, en varios momentos discute su verdadera importancia en el contexto de la sabiduría. Por ejemplo, generaliza quizá demasiado cuando lo mete en el mismo saco de una serie de filósofos de muy distinto carácter:

Aquellos que introduce el Sabio [al margen pone la cita “Sap. cap. 2”: del *Libro de la Sabiduría*] buscaban el bien entre los recreos y gustos de la tierra, entre las rosas y flores de los prados, que antes de cogerse se marchitan. Pitágoras, Antístenes, Periandro, Narciso, Herilo, Hecateo, Timón, Epicuro, Aristóteles, Platón y casi todos los filósofos antiguos, como dice san Agustín y Pedro Crinito en diferentes cosas le buscaron: unos en las horas, otros en las dignidades, otros en las prosperidades de esta vida, otros en el mando y señorío, quedándose al cabo sin hallarle (19).

Pero al final de esta *Segunda Parte de su Monarquía Mística* sitúa en concreto a Platón en el contexto de la perspectiva humanista cristiana, donde la referencia última y decisiva es Cristo, en el que está la verdadera sabiduría. Los filósofos, Platón incluido, están subordinados a esa sabiduría que se alcanza en Él:

La cabeza de la Iglesia es Cristo y de Cristo Dios y el que en esta cabeza tiene los ojos, ese es verdadero sabio, y el otro / no sabe nada. Antójesele al mundo que Platón fue sabio: diga Tulio [*Tusc.* 1.39] que quiere más errar con él que acertar con otros. Póngale Aristóteles en señal de su sabiduría aquel letrado célebre que refiere Textor y Crinito, engrandezca la tierra a Homero y diga Plinio que fue una fuente donde todos los ingenios bebieron, alaben sus aficionados a Aristóteles, llámele Platón por excelencia entendimiento, como dice Celio. Sublimen otros a Sócrates, a Píndaro, a Quilón y a cuantos ellos quisieren, que bien considerado, todos fueron necios y anduvieron en tinieblas pues no tuvieron en la cabeza los ojos: *Sapientis oculi in capite eius*, en la cabeza han de estar los ojos para que el alma sea sabia, entienda y vea (656-657).

La mención elogiosa que de Platón hace Cicerón, al que llama solamente Tulio, ya la había recogido fray Lorenzo de Zamora en el libro I (2022, 210) y destacando la idea de que sus obras eran de gran valor literario. Antes, en ese mismo libro había afirmado lo siguiente:

Si alabamos mucho a Platón y le engrandecemos con nombre de divino por la divinidad y alteza de su filosofía, qué otra cosa es Platón, dice santo Tomas, sino origen de los arrianos, fuente donde los herejes beben su veneno? Qué otra cosa es Platón, dice Tertuliano, sino *omnium haereticorum condimentarius*, sino cocinero de herejes, en cuya botillería está en conserva el tósigo y ponzoña, con el azúcar y dulzura de sus colores retóricos y palabras elegantes y pulidas con que suspende el oído y infecciona el alma? (I, 148).

Y luego, unas páginas más adelante, sobre distintos modos de tratar a autores como Orígenes, unas veces alabándolo y otras criticándolo, comenta:

Así Platón, como escribió tantas y tan aventajadas obras, y en ellas tuvo algunos errores, muchos santos infaman sus doctrinas. Y si Tertuliano le llama cocinero de herejes, es blasfemando de los que para dar fuerza a sus errores y venenos procuran guisillos con la sal de los dichos de Platón, usando mal de la divinidad de sus filosofías. (...) 210 Pero, tomando lo que de la doctrina de Platón es limpio y bueno, es tal que dijo san Agustín que los discípulos de Platón fácilmente se tornaban cristianos, porque simboliza tanto su doctrina y la nuestra, que mudando pocas cosas se conforman y se unen (I, 209-210).

Así que, a pesar de todo, fray Lorenzo de Zamora reconoce la consideración general de la importancia de Platón, a la altura de Homero y Aristóteles. De su repercusión se hace eco hablando de modos de celebrar a figuras públicas en la Antigüedad; recuerda que el propio Platón (la nota marginal precisa “Platon in I Alcib.”: el pasaje está en *l Alcibiades*, 121c) dice que “en Asia (...) festejaban el nacimiento del príncipe (...)” (98) y poco después recuerda:

Los discípulos de Platón hasta el tiempo de Plotino y Porfirio con grandes convites y aparatos se alegraron en el día de su nacimiento (98-99).

También recoge datos biográficos de Platón, en concreto a través de Diógenes Laercio (en el margen precisa: lib. 3; la referencia concreta es 3.21):

Y el título del sepulcro de Platón fue, según refiere Laercio,
Iustitia cuntis (sic) praestans vitaque modesta.
Hoc iacet in tumulo divus Aristocles (231).

Esto aparece con las mismas palabras en la traducción latina de Laercio (1560, 192), por lo que es muy probable que lo tomase de esa versión concreta.

3. Las citas de la obra de Platón a partir de otras obras intermedias

Algunas de las referencias a Platón las toma fray Lorenzo de Zamora de la obra enciclopédica del conocido como Volaterranus, el humanista italiano Raffaele Maffei, que vivió a caballo de los siglos XV y XVI. Hace mención explícita de él en un pasaje:

Viéndose aquel famosísimo filósofo Sócrates en el último contraste, condenado a muerte como malhechor y culpado, vuelto a sus discípulos les dijo, según afirma Volaterano: *Mihi hora discedendi iam morituro, vobis autem victuris, utrum autem nostrum venient in rem meliorem in certum nobis praeterquam deo*: La hora de mi muerte ya es llegada, yo muero y vosotros quedáis vivos, honrados y que toda la república os estima, pero a quién caiga mejor suerte, a mí con la muerte afrentosa o a vosotros con la vida honrada, yo no lo sé, solo Dios lo sabe, que a sí tiene reservado este secreto (349).

En el margen da una indicación más concreta: “Vol. lib. 31 Filologia”. Hay está, en el apartado “De morte, quod bonis minime expavescenda”. Volaterrano precisa que es un pasaje de la *Apología* de Sócrates. De hecho son las palabras finales de la *Apología de Sócrates* de Platón (42^a).

También de la misma enciclopedia, del libro XXVIII, en el apartado “De noscendo seipsum”, donde hay una frase muy parecida a esta, Volaterrano es la referencia:

Nil est tam difficilium quam nosse teipsum, repite Platón (4).

Lo de “repite” lo dice fray Lorenzo de Zamora porque acaba de citar una respuesta de Demónax sobre cuándo iba a empezar a filosofar, que es casi igual (*quando meipsum nosse incipiam*), también mencionada en el mismo apartado de la obra de Volaterrano. Lo interesante es que la cita no es de Platón, sino de Tales de Mileto transmitido por Diógenes Laercio, en concreto de 1.12, pero se hace una atribución errónea en Volaterrano y fray Lorenzo de Zamora le sigue para atribuirla a Platón, porque de hecho puede cuadrar con el pensamiento socrático y platónico. Lo mismo hay que pensar de otra cita que en realidad es continuación de la de Tales de Mileto:

De aquí Platón dice que el que mira en este espejo ha hallado *Diligentiam quandam seu artem qua boni efficitur*, una diligencia nueva, un modo raro, un arte exquisita de sanar de las enfermedades del alma (4).

También con gran probabilidad toma de un apartado (“Leges Platonis”) del libro XXIX de la enciclopedia de Volaterranus (341), donde está el texto latino igual, esta referencia, que solamente cita en el margen con “Plato I. de legib.”, pero no he encontrado en el libro I de *Las leyes* de Platón:

Con razón dijo el divino Platón que *Fortis viri est non tantum motus, et pericula superare, sed cupiditates*, no es el punto de la verdadera fortaleza tener un corazón tan fuerte que ni los miedos le pongan miedo ni los peligros le amilanen, sino el vencer el apetito, el rendir la sensualidad, el conquistarse a sí mismo (454).

En otro pasaje el cisterciense menciona a Minoe, comentarista de los *Emblemas* de Alciato. En concreto, como precisa al margen “Socrates Minoe emble. 189”. Es 1571, 79, n. 189:

Contentaréme con declarar unas palabras de Sócrates referidas de Minoe; dice de los ricos que son *Aurea mancipia*, esclavos de oro (406).

También menciona a Minoe, en concreto en la página anterior de la misma edición que acabamos de recoger, en la página 78:

De aquí los antiguos, según afirma el divino Platón y Plutarco, encima de la puerta del templo délfico de Apolo, pusieron con letras de oro, como dice Minoe, este letrero: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ (110).

Menciona también, en este repaso que estamos haciendo de fuentes intermedias, a Alexander ab Alexandro:

[El hombre nace de barro] pero lo que él vuelve [i. e. a ser al morir], es un muladar hediondo y podrido, asqueroso y feo, pisado de trabajos, obsediado de enemigos, agujereado de sangrías, manchado de enfermedades y finalmente tal que mandaba el divino Platón, como refiere Alexander ab Alexandro que le enterrasen en los campos estériles y solos (76).

Alexander ab Alexandro es un humanista italiano, Alessandro Alessandri, autor de un libro muy erudito, los *Dies geniales*. A su obra la indica al margen con indicación del pasaje (“Platón. Alexander li 6. c. 4 (¿44?)” pero no se encuentra en el libro 6, capítulo 4 y no existe un capítulo 44), por lo que debe haber un error en la cita.

Es interesante que fray Lorenzo de Zamora cite también de Espeusipo, discípulo de Platón, una frase del maestro que formaría parte de las doctrinas no directamente transmitidas en la obra escrita por Platón. En una nota marginal, aunque trastabilla en el nombre, recoge el libro de Espeusipo “Pseusipo li. de difini. Plato.”; en concreto, 1532, 106, donde se recoge el texto latino que cita fray Lorenzo de Zamora, que por otro lado pudo haberlo tomado también de una antología:

Entre las difiniciones de cosas varias que del divino Platón recogio Pseusipo, hallo una que ni ha parecido ni parecerá mala a ninguno que con atentos ojos la cualidad y naturaleza de las cosas considerare: *Ini-quititas est habitus qui leges despicit*, el pecado es un hábito que menosprecia y se opone a las leyes (689).

Otro autor que menciona como fuente indirecta de Platón es Juan Estobeo, el autor de una *Antología* famosa en la Antigüedad tardía, con la indicación en el margen “Estobeo ser. de regno”:

El divino Platón, referido de Estobeo, dice que no hay cosa más semejante a Dios en el mundo que los reyes (31).

La cita que más podría acercarse es muy probablemente del diálogo *Político* 303b en concreto, pero no aparece recogida por Estobeo, que sí que cita de la *República* 6, 497c, un pasaje: “la mejor organización política (...) resultará manifiesto que era algo realmente divino”, que aparece en la obra de Estobeo en el apartado “Sobre el gobierno”, 4.1.108 (106 Meineke).

Hay también varias informaciones sobre Platón que el erudito cisterciense cita a través de Padres de la Iglesia, comenzando por Clemente Alejandrino, del que toma la referencia del *Pedagogo* (2.10.89), en la que comentando un

pasaje de Jeremías este encuentra un paralelo en Platón, del *Fedro* (254c-e), donde usa el término *hybristén* (ὕβριστήν):

[Cita un texto de Jeremías] *Equi furiosi* lee san Basilio y aún Platón, según afirma san Clemente Alejandrino: *son como caballos locos que con la vista de la yegua pierden el seso* (543).

Otra cita indirecta de Platón viene de Tertuliano y la suerte es que la nota marginal sea clara “Plato. Tertul. lib. de ani. ca. 53”. Y ahí está, en el capítulo 53 del libro *De anima*:

[Sobre la sombra] Qué otra cosa es sino sombra de la verdadera, causada por la interposición de este cuerpo miserable que tiene el alma metida, como dice Platón y refiérela Tertuliano, en una cárcel lóbrega y oscura: la vida de los animales no es sombra pues gozan de lo que a su naturaleza se les debe, no esperan más ni son capaces de otra vida, no impide el cuerpo gozar de los rayos de la bienaventuranza suya, sino que le dan de lleno, teniendo el alma lo que pide su apetito. Pero la vida del hombre es sombra, no tiniebla como la de los condenados a quien una negación de los verdaderos bienes aflige y afligirá para siempre, sino sombra que si tiene luz es falta y menguada, quiero decir que es una vida: donde ni el alma goza lo que quiere ni se satisface ni el deseo se hinche ni la capacidad del entendimiento se llena ni hay cosa harta ni contenta ni aun los mismos sentidos se satisfacen: *non satiatur oculus visu nec auris auditu*, no halla el ojo su medida ni el oído cosa que le harte, es vida hambrienta, pobre, necesitada y mendiga (319).

También hay una cita que toma de Teodoreto de Ciro, en el contexto de una enumeración de filósofos perseguidos por sus ideas, incluso con la muerte:

Finalmente el divino Platón, como más largamente se dijo en otra parte, para poder vivir en ella [i. e. la tierra] se vistió de sus trajes, confesando en las cartas, como refiere el bienaventurado san Teodoreto, que no eran de secreto, muchedumbre de dioses (436).

La cita es de la obra *Curación de las afecciones griegas*, en concreto de 2, 40-41 (p. 27, 23-30) y recoge la carta 13 de Platón, 363b.

Hay una cita que fray Lorenzo de Zamora atribuye a Platón, pero en realidad es de Marsilio Ficino (*Commentarium in Convivium Platonis de amore*, 8). La nota marginal es oscura, “Plat. of. a. 7” y no sabemos cómo llegó a ella, para confundir los autores hasta ese punto:

¿Qué más bella pintura de un hombre en el estado de culpa? Es como una figura vana, como un cuerpo muerto. *Proprio enim corpore mortuus est, vivit in alieno*, decía Platón de un lascivo (664).

Hay además varias citas platónicas a través de Plutarco, cuyas fuentes concretas recogemos al final de cada párrafo, después de recoger la anotación marginal original con la abreviatura *mg.*:

(...) riquezas y peso todo va a una cuenta, plumas parecen y son grillos, plumas para el mal y grillos para el bien. Así lo entendía Platón, cuando rogándole mucho los eirinenses (*sic*: cirenenses) que les hiciese leyes con que su república se ilustrase y en tranquilidad y paz por largos años se conservase, él se escusó (*sic*) de hacerlo y la razón que para esto daba, según afirma Plutarco, era ser muy ricos, y al rico no hay meterle en camino, tiene alas para el mal y grillos para el bien (...) [Plutarch. Lib. quod in princ. sit doctri. *mg.*: *Ad princ. iner.* 1, 779a] (13).

Neque enim praeter bella et seditiones pugnasque corpus continet et quae ab ipso procedunt cupiditates, decía Platón: es una república que siempre está en guerras, conjuraciones, reyertas y batallas (...) [Plut. in consola. *mg.*: *Consol. Ad Apoll.* 13, 108a] (460).

“Muchas definiciones hicieron los antiguos del hombre (...) Platón, según refiere Plutarco, dijo como un árbol no terreno sino celestial y así tiene las raíces vueltas hacia el cielo” [Plut. libro de exilio *mg.*: *De exilio* 5, 600f. Su referencia es del *Timeo* 90a] (531).

Esta misma referencia había aparecido poco antes, sin mención de Plutarco, pero con una idea similar, en una lista de definiciones del hombre, que tiene que ser la misma cita, con la misma procedencia:

Platón un árbol divino (459).

También hay otra cita del mismo pasaje, aunque aquí más precisa, porque habla del ser humano como árbol con las raíces hacia el cielo:

Hizo Dios al hombre la cara hacia el cielo para que le contemplase. (...) y así Platón le llama árbol celestial, porque / hacia el cielo tiene las raíces (644-645).

4. Las citas de obras concretas de Platón

Las menciones a obras de título preciso de Platón son más fáciles de localizar. A veces, sin embargo, usa títulos, sobre todo referidos al contenido filosófico de los diálogos platónicos, que han caído en desuso. Quizá las obras más mencionadas con sus nombres comunes sean la *República* y las *Leyes*.

4.1. *De la República son estas las citas:*

“Tres dicen comúnmente, Platón, Homero y Virgilio, que fueron las sirenas” (239. La referencia, en *Rep.* 10, 617b6).

En el pasaje de la *República* Platón habla de sirenas y a continuación de las tres Parcas: quizá sea un error de fray Lorenzo de Zamora o quizá al citar está acudiendo a una fuente poco rigurosa, porque de hecho en Homero son dos las sirenas y en Virgilio no se precisa el número. Otras fuentes, la mayoría griegas helenísticas y tardías, sí que hablan de tres sirenas.

Otra cita de la *República* es esta, que he localizado en *Rep.* 5, 455d (en la nota marginal pone “Plato. 5 dialog. de repub.”), dentro del libro dedicado a la igualdad en el gobierno entre hombres y mujeres:

Cosa de consideración, por cierto, que diga Platón que *Multae mulieres sunt multis viris ad multa praestantiores*, que hay mujer que a los más / estirados se aventajan y los dejan atrás en muchas cosas (294-295).

Es interesante además porque Estobeo, al que nos hemos referido antes citado por el cisterciense en un pasaje platónico concreto, no cita en concreto este pasaje, habiendo recogido otros cercanos dentro de la misma obra. Esto es una prueba clara de la multitud de fuentes que usa fray Lorenzo de Zamora, directas quizá en algunos casos y también indirectas, como la de Estobeo que recogíamos antes.

También de la *República*, justo al principio, del libro 1, 328a, es una que se refiere a una carrera de antorchas en honor de la diosa Bendis, aunque en la obra de fray Lorenzo de Zamora se hable simplemente de “la diosa” y mencione erróneamente a la diosa romana paralela a Atenea, Minerva:

Corrían cierto espacio antiguamente con lámparas encendidas, como afirman Pausanias, Heródoto y Tulio, en honra, como dice Platón, de la diosa Minerva y a unos se les morían al principio, a otros al medio y al que llegaba al fin de la jornada cansado de la carrera daba a otro la lámpara y corría (351).

La última cita de la *República* identificada por una nota marginal es esta, del libro IV, 444c:

De suerte que según esto, más es el pecado que todos los males, más que las enfermedades; y es así porque, como dijo Platón, *Virtus sanitas, pravitas morbus est*, así como la virtud es la sanidad del alma, así el pecado es la enfermedad suya (618).

Sin referencia expresa a la *República* es esta cita, que creo que es justamente de la línea final de la obra (10, 621d):

¿No dice Platón que la vida presente es una peregrinación en la cual todos vamos de paso? (437)

4.2. *Las Leyes*

También hay varias citas de *Las Leyes* en esta *Segunda parte de la Monarquía Mística*, donde tan importantes son las cuestiones éticas y en cierta medida también las de teoría política.

La primera es del libro 6, en concreto 766a. Debía de ser atractiva para fray Lorenzo de Zamora, que ya la había recogido en el libro I (2022, 783):

[...] las desgracias y calamidades que del engaño propio nacen (...) Puso Dios al hombre en honra y no se entendió, no se conoció a sí ni la merced que Dios le hacía (...) De un animal a quien Platón llamó divino hace una bestia muda (65).

La siguiente es del libro I de *Las Leyes* (como se precisa al margen: “Plat. dial. I de legibus”) y en concreto se encuentra en 626e:

Con razón dijo el divino Platón *primam et optimam esse victoriam ut seipsum quis vincat*, no hay victoria que con esta se iguale, no hay triunfo más excelente (451).

Otra es, como recoge la nota marginal, del libro 5 (“Plat. 5 de legi.”) y el contexto es una discusión sobre la Necesidad, en 741a:

Y aún se alargó más Platón y dijo que ni aun el poder de los dioses, a manera de decir, bastaba con ella (635).

La última cita de *Las leyes* que aparece es del libro 4 (“Plat. 4 de leg.”) sobre la vida del hombre alejado de Dios, en concreto de 716a-b:

Poniendo más que con filosófico desengaño el divino Platón los ojos en la miserable suerte que a un hombre dejado de su Dios en esta vida cabe dice en el libro de sus *Leyes* unas palabras que aunque de gentil no parecerán mal a ningún cristiano: *A Deo deserti peccant atrocius ac miserabilius cruciantur*, un hombre a quien Dios deja, mucho más gravemente peca y con más miserias es atormentado, crecen los pecados y los castigos son tantos que aunque me persuaden muchas cosas, la malicia de la culpa no es la menor esta (753).

Mucho más dudoso es proponer como cita del libro 7 de *Las leyes* (824a), sobre la caza que se hace con las fuerzas propias, este texto, aunque no sería descartable:

[Hablando de Dios y su poder] ¿No sois de quien dijo Platón que vuestra voluntad *A propriis viribus peragitur?* (526)

4.3. El Fedro

Hay cuatro menciones del *Fedro*, dos con la misma nota marginal, “Plato. in Phedro”. La primera es *Phdr.* 230a:

Pero aunque convenían todos en la verdad de esta doctrina y confesaban que el propio desengaño importa un mucho para el conocimiento divino, ninguno podrá hallarle, era para todos un enigma tan difícil que todos se dieron por perdidos. Si acudimos a Platón, con ser tan excelente y tan admirable su doctrina, se da por perdido y dice: *Nondum possum meipsum iusta Delficam (sic) inscriptionem cognoscere*. No llega mi caudal a la ciencia del propio desengaño, yo rindo las velas y me humillo (111).

La segunda se refiere a la lujuria:

De aquí Platón dice que es *Species quaedam furoris*, un cierto género de locura (513: es 265b y *passim*).

La tercera la hemos localizado en 251 a-b, aunque no tenía nota marginal. Es el pasaje en el que se hace una explicación sobre unos efluvios que se producen en el amor:

Estos son, si hemos de creer a Platón, unos rayos delicadísimos que por la subtilidad de su sustancia llaman espíritus los médicos y nacen de la sangre más delicada que en el corazón se engendra y saliendo por los ojos, dice Museo que acometen los ojos del que ama y penetrando al corazón encienden la sangre, inflaman la cólera y son causa de aquella inquietud que en un enamorado vemos (496).

Ya habíamos recogido una mención indirecta, pero a través de Clemente de Alejandría, a la que hay que añadir la que se recoge aquí (254c-e):

(...) caballos enamora/dos cuyo fuego es tanto que dice Platón que salen de seso con la vista de la yegua: imitan a los jumentos no con el reconocimiento que como dice Esaías a las casas de sus dueños tienen, sino en lo bestial y lascivo (68-69).

Por último, esta cita parece contradecir algunos presupuestos filosóficos básicos del platonismo. De hecho, el rastreo es complejo. Muy probablemente la cita la toma fray Lorenzo de Zamora del *Adagio* 118 de Erasmo, *Muti magistri*, que procede de una frase de Aulo Gelio (14.2.1), donde dice *libros (...) conquisivi, (...), quoniam vocis, ut dicitur, vivae penuria erat, ex mutis, quod aiunt, magistris cognoscerem*; es decir: “busqué libros, porque había penuria de voz viva, (...) conocer de maestros mudos, como dicen”. Erasmo, en su

comentario se remite a Sócrates, que habla en un texto de Platón (*ut apud Platonem ait Socrates*). El problema es que los textos que podrían aducirse son dos, del *Protágoras* (329a) o del *Fedro* (275d-276a). En ambos casos se insiste en el mutismo de los libros frente a la comunicación oral, un tema central del pensamiento platónico, más que en la capacidad de los libros de servir de maestros. Aquí en concreto el autor cisterciense más que poner el acento en “maestros mudos” habla de los libros como maestros, contradiciendo el pensamiento platónico. Lo que parece evidente es que la referencia más inmediata al texto que recogemos a continuación está en Erasmo:

Sócrates, referido de Platón, a los libros decía maestros, que sin voces ni ruidos nos están hablando y la vista es la que percibe sus voces (684).

4.4. *El Fedón*

En concreto de 67e, aunque no tenemos indicación al margen de que sea de esa obra, es la cita sobre la consideración de la muerte como un oficio propiamente filosófico:

(...) Platón cuando dijo que la vida del sabio había de ser una perpetua consideración de la muerte (378).

Ya unas páginas antes había hecho una consideración parecida, con un vago indicador al margen, un mero “Platon”, que remite al mismo pasaje del *Fedón*:

El sabio, como dice Platón, hace su vida una escuela donde la memoria de la muerte se practica, en este libro lee y desto trata, pero el necio hace profesión de olvidarse de ella, como le es tan desabrida su memoria. El sabio viviendo muere, pero el necio muriendo vive, estando ya casi en las presas de la muerte, todos sus pensamientos son de vida, teniendo la candela en la mano y el pie en la sepultura, solo trata de esta vida (104).

También es del *Fedón*, muy poco antes (66c), y también sin indicación concreta al margen, esta cita sobre los enemigos del cuerpo:

Dice Platón, si tiene un hombre émulos, si guerras, si enemigos, si traidores, de las riquezas le nace (411).

Y en último extremo también es del *Fedón* (82e-83a) la siguiente cita, aunque la encontramos literal en un texto latino de Cristóforo Landino, en la epístola II, *ad Maxium Lollium*, en la que se remite a Platón, pero lo está parafraseando en realidad: *Corpus autem carcer est. Sensus uero satellites atque insidiatores, qui id agunt, ut nos altius in hoc corpore demergant, ne ad patriam nostram, id est ad coelum reuolemus* (1482, 182):

Los sentidos, dijo Platón, *sunt quasi quidam satilites (sic por satellites) atque insidiatores*, enemigos puestos en celada, cargados de varas para prender el alma, pero los ojos son los alguaciles y los demás como corchetes, ellos la prenden, la cautivan y son los grillos y los lazos que la cautivan (495).

4.5. Citas de obras aisladas

Del *Cratilo* (anotación marginal: “Plato in Craty.”) toma argumentos con los que discutir el valor de los nombres para guardar la esencia de los seres, todo apoyando la argumentación de la cercanía entre la serpiente del paraíso y Eva. No hará falta que mencionemos un pasaje en concreto, pues todo el *Cratilo* trata de esa cuestión de la investigación sobre los nombres:

Añadamos a esto, lo uno que, como dijo / Platón que no era posible sino que el inventor de los hombres fue muy sabio, el otro el haber dicho Dios *Omne quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius* (...) (256-257).

En el *Gorgias* de Platón (492e) está una cita de Eurípides que se recoge aquí en latín, aunque Platón en realidad no dice en ese diálogo que lo “solía decir muchas veces” Eurípides:

[Algunos] hallaron la vida tan mísera que dudaron a quién se había de dar nombre de vida, a la muerte o a ella. De Eurípides refiere Platón que solía decir muchas veces: *Quis novit si vivere est mori aut mori vivere*, quién se atreviera a discernir cuál merece más nombre de vida, esa que vivimos o la muerte, quién será tan sabio que resuelva esta dificultad en que todos los antiguos tropezaron: si es vivir el morir o el vivir es vida (348).

Otra cita es del diálogo *El político*. En el margen pone simplemente “Platon. in polici”:

Pues como no bastaban palabras de rey, que es de tanta autoridad que no le llama Platón menos que un Dios humano: *Rex deus quispiam humanus est* (380).

El problema es que no se encuentra una cita así en ese diálogo. Sí que aparece precedida del siguiente texto griego, ὁ βασιλεύς ὡς θεὸς ἐξ ἀνθρώπων, en concreto en los *Commentaria in Ezechielem Prophetam* de Cornelius a Lapide (1621, cap. 28). Del mismo modo lo cita Justo Lipsio (1599, 38). No tenemos seguridad de que fray Lorenzo de Zamora haya acudido a ninguno de ellos, pero el hecho es que esa frase se consideraba en esos primeros años del siglo XVII una cita del *Político* de Platón, sin fundamento.

Claramente debe de ser del *Simposio* otra cita de contenido más general, aunque suena claramente a los temas que se tratan en ese tratado sobre el amor, donde domina la polaridad entre el amante y el amado:

Si, como dice Platón, el amante vive en la cosa amada, ella es su corazón y su tesoro (270).

Finalmente, hay una cita que no me resulta difícil localizar, a lo que se añade el problema de sus indicaciones marginales confusas, porque en concreto pone “Plat. ciunsinvita (sic)”. Creo que un buen candidato es el diálogo *Cármides*, en concreto 156e, donde hay una discusión sobre curar partes del cuerpo sin tener en cuenta el conjunto y ahí se habla en concreto del “cuerpo sin alma”, que seguramente a eso se reduce la cita; lo demás del pasaje que recojo a continuación es una glosa del autor cisterciense, para resaltar los males de la deshonestidad, donde parece que el cuerpo está sin alma:

[El hombre, por la deshonestidad se hace] un cuerpo sin alma, como le llamó Platón, un pedazo de carne, sin discreción, sin prudencia y sin aviso (528).

5. Citas sin localización precisa en la obra de Platón

A diferencia de las menciones con título de la obra concreta a que se refiere, hay una a la obra titulada *De summo bono*, en concreto lo que aparece es “Plat. Lib. II de sum. bon.” en la anotación marginal:

Allá dijo Platón que tienen tanta hermandad la verdad y el alma que o son lo mismo o tan semejantes que de ninguna cosa gusta tanto el alma como de la verdad, y dijo bien, porque ninguna / llena más su vacío ni viene más a medida de su deseo (80-81).

Podría ser del *Teeteto* 185e-186a, donde se viene a plantear eso, pero no recogiendo literalmente lo que dice Platón, sino haciendo una paráfrasis con ampliación a cargo del erudito cisterciense, pero no tengo seguridad de que sea así. La idea de la hermandad del alma, sobre todo del alma racional, con la verdad, suena a platónica, pero cuesta encontrar un texto que recoge la literalidad del nuestro.

Hay otra también a un libro *De natura hominis*. La cita concreta que aparece al margen es la siguiente: “Plat. lib. 5 de nat. hom.”:

Muy avisado pareció a todos los antiguos que anduvo el divino Platón en decir que la hermosura ni es bien ni es mal, mas de en cuanto el sujeto que la tiene quiere usar bien o mal della (240).

Por otro lado, la siguiente, que se marca al margen con un simple “Platon”, podría ser una cita genérica sobre el pensamiento gnoseológico platónico:

Acuérdate, tierra, de que eres tierra. Pues veamos más, dirá cualquier curioso, si pretende enseñar la Iglesia, ¿cómo dice que se acuerde y no que sepa? ¿Por ventura hemos de decir la opinión de Platón, que *scire nostrum quoddam est reminisci*, que nuestro saber no es más que acordarnos de lo que teníamos olvidado? (114).

Que esto sea así se comprueba porque Galileo (1632, 185) recoge: *nostrum scire sit quoddam reminisci* como una máxima platónica general. En concreto habla de “quella opinion di Platone”, sin más precisiones.

Por último, es interesante el siguiente caso, donde se usa terminología tomística para referirse a un planteamiento en última instancia platónico:

[La mujer] Es más amarga que la muerte, porque la muerte, como dice Platón, no es sino *separatio animae a corpore*, un divorcio que el alma hace con su cuerpo, pero la mujer, como dice santo Tomás, aparta al alma de Dios, que es la bienaventuranza (253).

6. Conclusiones

En el laborioso trabajo de lectura y estudio de esta obra, la *Segunda Parte de la Monarquía Mística* de fray Lorenzo de Zamora, de más de ochocientas páginas, hemos podido hacer una recopilación de los pasajes en que se recogían textos o al menos se hacía mención de Platón. Al filósofo griego siempre lo trata el estudioso cisterciense con especial admiración y aprecio, a diferencia de la primera parte de su obra. Aquí no trae a colación posibles problemas de interpretaciones ajenas al cristianismo y cuando cita a Platón es porque ve que sus planteamientos convergen con la exposición que está haciendo de planteamientos centrales de la fe cristiana en torno a la persona, el pecado y la naturaleza humana caída.

Los textos que cita de Platón son sobre todo de cuatro obras, centradas todas en cuestiones de trascendencia ética, además de las políticas en las dos primeras: la República, las Leyes, Fedón y Fedro. Hay otros diálogos platónicos de los que se selecciona textos, pero más puntualmente.

El origen de los textos es en parte mediato, a partir de obras de humanistas destacados como Valaterrano, Alexander ab Alexandro y Cristóforo Landino. Las que recoge sin indicaciones intermediarias pueden proceder de la lectura directa de los textos platónicos, muy probablemente en versiones latinas, que son las que siempre cita, si no traduce al castellano el texto.

Bibliografía

- Galilei, Galileo. *Dialogo di Galileo Galilei ... sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico, e Copernicano*. Fiorenza: 1632.
- Laercio, Diógenes. *De vita et moribus philosophorum libri X, recens opera Ioannis Boulieri ad fidem Graeci codicis diligenter recogniti, cum indice locupletissimo*. Lygdvni: apud Antonium Vicentium, 1560.
- Landino, Cristoforo. *Christophori Landini Florentini in Q. Horatii Flacci libros omnes ... interpretationes*. Florentiae: Impressum per Antonium Miscominum, 1482.
- Lapide, Cornelius a. *Commentarii in Sacram Scripturam. Commentarii in quattuor prophetas maiores*. Antverpiae: apud Martinum Nutium, 1621.
- Lipsius, Justus. *Politicorum seu Civilis Doctrinae libri sex*. Antverpiae: ex officina Plantiniana, 1599.
- Minoe, Claudius. *Omnia Andreae Alciati, ... Emblemata cum ... enarratione ... per Claudium Minoem*. Parisiis: ex typ. D. a Prato, 1571.
- Steuchus Eugubinus, Augustinus. *Enarrationum in psalmos tomus secundus*. Parisiis: Apud Michaellem Somnium, 1578.
- Seoane Rodríguez, Manuel A. “Las citas en la *Monarquía Mística* de Lorenzo de Zamora: metodología y clasificación”. En *Lorenzo de Zamora. Monarquía Mística I*, editado por J. M^a. Nieto Ibáñez y R. López López, 73-95. Berlin: Peter Lang, 2022.
- VV. AA. *Alcinoi Philosophi Platonici De doctrina Platonis liber, Speusippi Platonis discipuli Liber de Platonis definitionibus, Xenocratis Philosophi Platonici Liber de Morte*. Basileae: 1532.
- Zamora, fray Lorenzo de. *Lorenzo de Zamora. Monarquía Mística I*. Editado por J. M^a. Nieto Ibáñez y R. López López. Berlin: Peter Lang, 2022.
- Zamora, fray Lorenzo de. *Monarquía Mística de la Iglesia hecha de hieroglíficos sacados de humanas y divinas letras en que se trata de la composicion del cuerpo místico de la Iglesia, compuesta por el padre Fr. Lorenzo de Zamora ... ; trátase en esta segunda parte, Del conocimiento propio, De la caída del primer hombre, De las miserias de la humana naturaleza, y de los efectos del pecado* Alcalá de Henares: 1603.

La defensa de las humanas letras en la exégesis bíblica: *Sedere a dextram* de la *Tertia Quinquagena* de Antonio de Nebrija

JESÚS MARÍA NIETO IBÁÑEZ*

MANUEL ANDRÉS SEOANE RODRÍGUEZ**

Fecha de recepción: septiembre 2024.

Fecha de aceptación: octubre 2024.

Sumario:

Elio Antonio de Nebrija será uno de los más destacados autores en poner en práctica en España la nueva práctica exegética en el contexto del humanismo cristiano europeo y de la renovación de la filología bíblica, iniciada por Lorenzo Valla y Erasmo de Róterdam. Sin embargo, se vio obligado a escribir una *Apología* para justificarse por hacer uso del método filológico aplicado a explicación de la Sagrada Escritura.

Se analiza el lema XXXIX de la *Tertia Quinquagena*, *Sedere ad dextram*, como ejemplo del método de interpretar pasajes oscuros de la Escritura con la ayuda de las letras humanas y hacerlos comprensible a los lectores de su época.

Palabras clave:

Biblia, Exégesis, Humanismo renacentista, Método filológico.

The defence of human letters in biblical exegesis: *Sedere a dextram* de la *Tertia Quinquagena* by Antonio de Nebrija

Abstract:

Elio Antonio de Nebrija was one of the most prominent authors to put into practice in Spain the new exegetical practice in the context of European Christian humanism and the renewal of biblical philology, initiated by Lorenzo Valla and Erasmus of Rotterdam. However, he was forced to write an *Apology* to justify himself for making use of the philological method applied to the explanation of Holy Scripture.

Lemma XXXIX of the *Tertia Quinquagena*, *Sedere ad dextram*, is analysed as an example of the method of interpreting obscure passages of Scripture with the help of human letters and making them comprehensible to the readers of his time.

Keywords:

Bible, Exegesis, Philological Method, Renaissance Humanism.

* Profesor Catedrático de Filología Griega. Universidad de Valladolid. jesus.nieto@uva.es. <https://orcid.org/0000-0002-0685-8900>.

** Profesor Griego. Universidad de León. maseor@unileon.es. <https://orcid.org/0000-0002-4805-3086>.

1. Introducción. El Humanismo cristiano

La actividad de la filología bíblica de Elio Antonio de Nebrija (1444-1522) hay que situarla en el contexto del movimiento humanista cristiano renacentista que se extendió por gran parte de Europa, incluida España, a principios del siglo XVI. La renovación de estos estudios bíblicos desde la perspectiva filológica, con el conocimiento de las lenguas originales de la Escritura, fundamentalmente el griego del *Nuevo Testamento*, se inicia con Lorenzo Valla (1407-1457) y se desarrolla sobremanera con Erasmo de Róterdam (1469-1536)¹. La modernidad, la independencia, la innovación o el espíritu abierto con que ha sido calificado el quehacer exegético del humanista de Lebrija no ha sido fácil de llevarlo a cabo ni sin riesgos y problemas, como lo prueba la *Apología* que se vio obligado a escribir para justificarse.

Entre las diversas modalidades del Humanismo, hay una variante conocida como “Humanismo cristiano”, que al estudio de las letras humanas añade el de la Biblia y el de la literatura patrística.² El humanismo cristiano tiene como objeto fundamental de su estudio la Sagrada Escritura, que se materializa en la exégesis y en la predicación. Se trata de un Humanismo orientado a la interpretación del texto bíblico siguiendo los nuevos métodos filológicos, en los que *studia humanitatis* se aplican a la exégesis bíblica.

Los estudios bíblicos son un componente importante para entender el Humanismo español del siglo XVI. La exégesis bíblica reúne en sí gran parte del saber humanista: la crítica textual y la recuperación de los textos antiguos, la teología, la erudición bíblica, la literatura de los Padres, en forma de citas de autoridad, y los textos de autores grecolatinos que sirven para ilustrar y confirmar la doctrina cristiana.

Una de las principales características y peculiaridades del Humanismo español en el contexto europeo es precisamente que el Humanismo en España es ante todo bíblico³. Ejemplo de ello son las dos ediciones de las Políglotas del Cardenal Cisneros y la Biblia Regia de Arias Montano, llevadas a cabo por equipos de hebraístas, helenistas y latinistas. En España la filología humanista está ligada al problema religioso y desde el primer momento amplía

¹ Cf. Víctor Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo”, en *A quinientos años de la Poliglota: el proyecto humanístico de Cisneros*, ed. por Miguel Anxo Pena e Inmaculada Delgado Jara (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2015), 81-98.

² Willem Lourdaux, “Dévotion moderne et humanisme chrétien”, en *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*, ed. por Gerard Verbeke y Josef Ijsewijn (Leuven-La Haya: Leuven University Press-Martinus Nijhoff, 1972), 57-77.

³ Gaspar Morocho Gayo, “El Humanismo español en Pedro de Valencia: tres claves de interpretación”, en *El Humanismo extremeño. I Jornadas* (Trujillo: Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 1997), 116.

su atención, no solo al latín y al griego, como ocurría en Italia y en los demás países europeos, sino también al hebreo bíblico.⁴ Por ello, en palabras de G. Morocho la filología bíblica es una de las caras más brillantes y luminosas del Humanismo español.⁵

El Humanismo representa, entre otras cosas, el esfuerzo por reconocer un ámbito del saber secular, no teológico, pero que no estaban enfrentados entre sí a la hora de hacer exégesis de la Sagrada Escritura. Se trata de la conocida *eruditio cum pietate* erasmiana. En efecto, la forma de argumentar de este Humanismo cristiano no es ya puramente escolástica, pues al lado de la Escritura y los Padres aparecen autoridades clásicas.⁶ Una síntesis de Evangelio y cultura grecolatina, como ya hicieron gran parte de los Padres cristianos, es lo que buscará este llamado Humanismo cristiano.⁷

A pesar de la polémica entre Reforma y Contrarreforma y la resistencia a abandonar del todo el método escolástico, la práctica humanista de acceso a los textos era incuestionable, como lo demuestran autores de la Escuela de Salamanca y una serie de biblistas hebraístas. Además de Salamanca, el otro gran centro del Humanismo en España es Alcalá, en cuya Universidad, fundada por el Cardenal Cisneros en 1508, se lleva a cabo la empresa filológica de la Políglota Complutense. El desarrollo de las artes y de las lenguas bíblicas como auxiliares de la teología, con el impulso de la imprenta alcalaína y el afán renovador de Cisneros, representa la innovación en el estudio no solo teológico, sino también bíblico, especialmente hebraísta. En este proyecto de la Biblia Complutense colaboran los mejores hebraístas, helenistas y latinistas de la España del momento, aunque Nebrija parece que abandonó pronto este proyecto, como señalaremos más adelante.

Una de las mayores conquistas de los humanistas, y en el campo bíblico la mayor de las rupturas, fue generalizar la praxis de un quehacer gramatical y filológico, como realidad independiente de la hermenéutica, independiente de los sistemas de filosofía y teología.⁸ Los humanistas rompen con las formas de interpretar la Sagrada Escritura de la Edad Media, abandonan las explicaciones alegóricas y dan preponderancia al sentido literal. Las lenguas hebrea y

⁴ Gaspar Morocho Gayo, “La filología bíblica del Humanismo renacentista: continuidad y ruptura”, en *Actas Congreso Internacional de Humanismo y Renacimiento*, I, ed. por Maurilio Pérez (León: Universidad de León, 1998), 140.

⁵ Morocho Gayo, “La filología bíblica del Humanismo renacentista...”, 127-154.

⁶ Vicente Bécares, “Escolásticos y humanistas: discursos contrapuestos en el Humanismo español”, en *Humanismo y Tradición Clásica en España y América II*, ed. por Jesús M. Nieto (León: Universidad de León: 2004), 43, con referencia al aumento de los libros clásicos en las bibliotecas de la época.

⁷ Sobre la posibilidad de hablar de Humanismo secular y de un Humanismo cristiano, véase Bécares, “Escolásticos y humanistas...”, 36.

⁸ Morocho Gayo, “La filología bíblica del Humanismo renacentista...”, 139.

griega pasan a ocupar la primacía en la nueva filología bíblica, sin dejar a un lado las traducciones, en especial la latina de la Vulgata. Lorenzo Valla inició ese interés por el texto griego original del *Antiguo Testamento* por encima de la versión tradicional de la Vulgata.

Elio Antonio de Nebrija, en España, será uno de los más destacados en la práctica de esta nueva exégesis. Sin embargo, la Inquisición española no iba a permitir una actividad filológica independiente en la interpretación de la Escritura, practicada por algunos humanistas. Por ello, Nebrija fue el primer humanista, pero no el último, como expondremos en el epílogo de este artículo, que tuvo que escribir una *Apología* para justificarse y defenderse por el método filológico aplicado a la interpretación de la Sagrada Escritura. Como ya ha sido destacado por varios estudios, como los recientes de Víctor Pastor⁹ o Inmaculada Delgado,¹⁰ Antonio de Nebrija, Lorenzo Valla y Erasmo de Róterdam tienen varios puntos en común dentro del humanismo cristiano y la renovación de la filología bíblica, además de contar con una amplia formación humanista latina, de la que van a hacer uso para la práctica exegética.

2. Los escritos exegéticos de Antonio de Nebrija

Nos centraremos a continuación en el humanista español, en su producción literaria de tema bíblico y, en concreto, en alguno de los aspectos de su actividad exegética en defensa del conocimiento y uso de las lenguas y autores griegos y latinos para desentrañar el significado de las Sagradas Escrituras. El hecho de que Elio Antonio de Nebrija se viera obligado a escribir una *Apología* indica el ambiente contrario a esta práctica en la España del XVI.

De la trayectoria filológica de Nebrija hay dos etapas en las que el quehacer escriturístico ocupa gran parte de su interés, la etapa salmantina y la complutense. En el caso de esta última se trata del momento en que el cardenal Cisneros quiere que colabore en el proyecto de la Biblia Políglota.¹¹ Nebrija hace referencia de manera directa a su participación en la Políglota Complutense en una carta al Cardenal Cisneros, escrita en 1515.¹² Para la participación de

⁹ Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija...”

¹⁰ Inmaculada Delgado Jara, “Nebrija y la filología bíblica del NT: entre la Políglota Complutense y Erasmo”, *Salmanticensis* 70, nº 2 (2023): 223-250.

¹¹ Un panorama general puede verse en David Coles, *Humanisme and the Bible in Renaissance Spain and Italy: Antonio de Nebrija (1441-1552)* (Yale: Yale University, 1983).

¹² *Epístola del maestro de Lebrixa al Cardenal quando se avisó que en la interpretación de las dicciones de la Biblia no mandase seguir al Remigio sin que primero viessen su obra*; cf. Carlos Gilly, “Otra vez Nebrija, Erasmo, Reuchlin y Cisneros”, *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 74 (1998): 257-340.

Antonio de Nebrija en la Biblia Políglota Complutense, seguimos el estudio de Inmaculada Delgado, que sintetiza así su actividad:¹³ la elaboración del léxico del vol. V (año 1514), 19 caras de folio, 10 páginas: *Interpretationes hebreorum chaldeorum graecorumque nominum novi testamenti*; la elaboración del léxico del vol. VI (año 1515), 24 folios a dos columnas: *Interpretationes hebraicorum chaldeorum, graecorumque nominum veteris ac novi testamenti secundum ordinem alphabeti*; la composición de sus dos léxicos bíblicos (de nombres y lugares), con más de 5000 correcciones al texto tradicional, incluidos sobre todo en el aparato crítico de la Políglota.¹⁴

Nebrija precisa en su *Apología* que fue él mismo, y no Cisneros ni su equipo, el que hizo la colación de manuscritos. Por otra parte, algunas de las correcciones que hizo el autor en sus *Annotationes ad Novum Testamentum* no se incluyeron en el texto latino del *Nuevo Testamento* de la Políglota.¹⁵ El método filológico de edición y estudio de la Biblia de la Escuela de Alcalá, seguido por Políglota Complutense, no coincide con la línea dominante en la labor exegética de Nebrija, a saber, la supremacía de lengua original sobre el latín de la Vulgata, la consulta de una gran variedad de manuscritos para una correcta crítica textual, y la importancia del análisis gramatical de las Escrituras. El humanista apuesta por el texto original, hebreo o griego, sobre cualquier testimonio latino, y esto es una de sus condiciones para no seguir participando en la tarea recopilatoria de manuscritos latinos para la Biblia Políglota Complutense, ya que la opinión de Nebrija era que los antiguos manuscritos latinos reunidos para esta Biblia no tenían mucho valor. Hay que señalar, además, que en el Renacimiento bíblico del siglo XVI, el equipo de Cisneros también es discordante con el método de la filología bíblica de Erasmo, que en cambio sí se aproxima al de Nebrija.¹⁶

Fuese cual fuese el compromiso o participación de Nebrija en el proyecto de la Políglota complutense, el interés del autor por los temas bíblicos está claro. Por ejemplo, en la dedicatoria al cardenal Cisneros, que hace de prefacio de la *Tertia quinquagena*, publicada a continuación de la *Apología* de Logroño

¹³ Delgado Jara, “Nebrija y la filología bíblica del Nuevo Testamento...”, 228-234. Sobre su participación mayor o menor en la elaboración de los léxicos de la Políglota de Cisneros hay opiniones divergentes entre los estudiosos; Bonmati, “La Filología Bíblica del humanista...”, y Teresa Martínez Manzano, “Filología bíblica en la Alcalá del Renacimiento: la políglota y sus editores”, *Estudios Bíblicos* 79 (2021): 273-329.

¹⁴ El propio Nebrija en 1507 había compuesto la *Repetitio quarta, De Etymologia dictionis*, que no llegó nunca a publicarse ni tampoco se ha conservado en tradición manuscrita; Cf. Carlos del Valle, “Nebrija, en su faceta de hebraísta”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 18 (2000): 323-334, especialmente 326.

¹⁵ Cf. Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija...”, 94-95.

¹⁶ Delgado Jara, “Nebrija y la filología bíblica del Nuevo Testamento...”, 237.

de 1507, dice que lleva ya diez años dedicado al estudio de las Escrituras para limpiar algunos lugares que los copistas habían empeorado y descubrir los sentidos oscuros de sus palabras:¹⁷

omnes vigiliae meae, Pater amplissime, quas ab hinc decenio Sacris Litteris impendi, eo spectare videntur; ut aut quosdam locos librorum negligentia vitiatos emacularem, aut quorundam verborum reconditos sensus in lucem eruerem.

Entre 1507 y 1522 se sitúan las obras del lebrijano sobre temática bíblica: la *Apología* 1507, las *Cinco anotaciones exegéticas* 1513, los *Segmenta ex epistolis Pauli, Petri, Iacobi et Ioannis*¹⁸..., 1516, y la *Tertia Quinquagena* 1516.¹⁹ En 1535 en Granada, de manera póstuma, sus hijos Sebastián y Sancho sacan a la luz una nueva edición, que había sido preparada por el propio Nebrija antes de 1522.²⁰ En esta obra de 1535 se recoge en un solo cuerpo lo más selecto de la filología bíblica de Nebrija: la *Apología*, la *Tertia Quinquagena* (se reproduce la edición de 1516), y *De digitorum computatione*, que es una versión con pocos cambios en relación con el lema XV de la *Tertia Quinquagena*. La última referencia de Nebrija respecto a su dedicación a la filología bíblica parece ser la que expresa en 1520 en una de las cartas que anteceden a la obra de Enrique de Hamusco, *Divinum Apiarium*.²¹

Las obras de tema bíblico de Antonio de Nebrija, salvo la *Apología*, no cuentan con ediciones críticas ni traducciones desde el siglo XVI. Permanecen manuscritas e impresas en diversas bibliotecas españolas y extranjeras. Por ello, es importante estudiar aspectos de este gran bibliista y aportar datos sobre su quehacer exegético en el contexto del Renacimiento cristiano.²² Los escritos de tema bíblico prueban la capacidad de Nebrija para aplicar el enfoque

¹⁷ En esta y en las demás citas seguimos la edición y traducción de Baldomero Macías, *Apología. Antonio de Nebrija* (Huelva: Universidad de Huelva, 2014).

¹⁸ *Necnon ex prophetis quae in re divina leguntur per anni circulum [...], quibus Antonius Nebrissensis adiecit grammatica quaedam scholia non contemnenda*, Alcalá de Henares: Arnao Guillén de Brocar, 1516.

¹⁹ Alcalá de Henares: Arnao Guillén de Brocar, 1516.

²⁰ *Aelii Antonii Nebriss. Ex grammatico rhetoris in Coplute[n]si gymnasio atq[ue] proinde Historici Regij Apologia earum rerum quae illi obijciuntur; Eiusdem Antonii Nebriss[ensis] In quinquaginta sacrae scripturae locos non vulgariter enarratos, Tertia Quinquagena; Eiusdem Antonii de digitorum computatione* (Apud Inclytam Garnatam, D.XXXV).

²¹ Cf. Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija...”, 95. “El tiempo que me quede de vida, imitándote en todo, entregaré mis desvelos (vigilias) a la Sagradas Letras. Mientras tanto, publica tu obra contando con buenos augurios y no nos prives de tan preciado regalo. Vale ex Compluto... 4 de mayo de 1520”; cf. Felipe González Vega, “Paginae Nebrissenses”, en *Antonio de Nebrija, Gramática de la lengua castellana* (Madrid: Real Academia Española, 2011), 334.

²² Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija...”, hace una propuesta de edición y traducción de una decena de obras de filología bíblica de Antonio de Nebrija.

gramatical a las Escrituras con el fin de proporcionar una información útil y clarificadora al lector.²³

La *Apologia* es la obra clave para entender el biblismo de Nebrija. En ella defiende su capacidad para abordar la interpretación de los pasajes bíblicos mediante su conocimiento gramatical. El autor ha aplicado el mismo método a la ciencia médica y al derecho civil, y ahora lo hace con los estudios bíblicos, “me dispongo a hacer lo mismo en el campo de las Sagradas Escrituras, declarando que no intentaré nada que rebase los límites de mi competencia” (I 6), como expresa en el argumento al lector.

La gramática permite a Nebrija abordar el estudio de diversas disciplinas, una de las más destacadas en su trayectoria será la exégesis de las Sagradas Escrituras: *sola arte grammatica duce fretus audeo per reliquas omnes artes et disciplinas penetrare* (*Apologia* I 4). Esta actitud del humanista de Lebrija le lleva en la segunda edición de la *Apología*, la de Granada de 1535 a incluir referencias al rechazo que esto produjo en los círculos inquisitoriales en el *Argumentum ad lectorem*,²⁴ *temararius vocor* (I 4):

y de hecho esta *Apología* la escribimos en aquel tiempo en que éramos acusados de impiedad ante el Inquisidor General, por habernos atrevido, siendo ignorantes de las Sagradas Escrituras, a ocuparnos de una materia desconocida con la única confianza de conocimiento gramatical (II 5).

El objetivo fundamental de la actividad exegética de Nebrija, que aparece recogido de manera explícita en la introducción a su *Tertia Quinquagena*, buscaba “limpiar ciertos pasajes corrompidos debido a la negligencia de los copistas del manuscrito”²⁵ y “sacar a la luz los significados ocultos de ciertas palabras” de los textos bíblicos. No obstante, como buen filólogo pretende mejorar el texto latino del *Nuevo Testamento* con la ayuda del original el griego (la *veritas Graeca*). Asimismo, en el caso del *Antiguo Testamento* se partía del hebreo (la *veritas Hebraica*).²⁶ Siempre que se observe alguna discrepancia en

²³ Cf. Coles, *Humanism and the Bible...*, 1210-1213.

²⁴ Nebrija da información al lector sobre el incidente que tuvo con fray Diego de Deza, el Inquisidor General, cuando le confiscó sus papeles de la *Prima Quinquagena*, alarmado por las investigaciones de un gramático sobre el texto bíblico. Cf. Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija...”, 82-83.

²⁵ Nebrija apoya esta idea en *Apología* IV 1-2 con una cita de *Sobre la doctrina cristiana* de Agustín, 2, 14, que destaca la necesidad de inspeccionar, comparar y corregir el mayor número posible de manuscritos fiables.

²⁶ Nebrija compuso al menos seis obras de filología hebrea, que han sido publicadas modernamente como *Corpus hebraicum nebrissense*; Carlos del Valle, *La obra hebraica de Antonio de Nebrija* (Madrid: Aben Ezra, 2000): *De litteris hebraicis*, ca. 1515; *De accentu hebraico*, ca. 1515; *De dictionum peregrinarum et quarundam aliarum accentu opus utilissimum*, 1502; *De peregrinarum dictionum*

el *Nuevo Testamento* entre los códices latinos, hay que recurrir a los griegos y si hay diferencias entre los latinos y los griegos “busquemos la autenticidad en la verdad de la fuente hebrea” (*Apología* IV 2). En este punto coincide totalmente con Erasmo y se aparta de la empresa del Cardenal Cisneros.²⁷

En efecto, lo más destacado y lo que más entronca con el humanismo cristiano europeo sea esta necesidad de volver a la lengua originaria, al griego si es el *Nuevo Testamento*, y al hebreo si es el *Antiguo Testamento*. Nebrija hace una defensa de las tres lenguas bíblicas y apunta a que el desconocimiento a que está sometido en su época la Escritura se debe al abandono del griego y del hebreo.²⁸ Él mismo precisa en el prólogo de su edición de la *Tertia Quinquagena* de 1535 que el inquisidor Deza es partidario de “que no quede ni rastro de esas dos lenguas de las que depende nuestra religión”.

Además de la preocupación filológica por la lengua original de los textos bíblicos, hay otros temas que Nebrija trata en sus escritos exegéticos, con la gramática también como primera preocupación: sobre las cuestiones de letras, cantidades silábicas, pronunciación, acentuación de las palabras de origen griego; o temas de *realia*, nombre de pesos, monedas, medidas, números, curiosidad de algunos términos bíblicos, etc.

Por su parte, los *Segmenta ex epistulis Pauli, Petri, Iacobi et Ioannis*, publicados también en 1516, se centran en cuestiones textuales de comparación de la versión latina con el original griego y hebreo de las cartas paulinas. En general, Nebrija pone de manifiesto los numerosos errores observados en la Sagrada Escritura y que, a su juicio, había que resolver. La correcta traducción del griego y, sobre todo, del hebreo, al latín es una de sus más destacadas preocupaciones en las obras mencionadas.

accentu, 1506; *De corruptis hispanorum ignorantia litterarum vocibus*, 1486; *De vi ac potestate litterarum*, 1503.

²⁷ Cisneros había invitado a Erasmo a venir a España para colaborar en la Biblia Políglota Complutense, si bien este no aceptó la invitación, con la conocida expresión *Non placet Hispania*. Sin embargo, Erasmo sí tenía buena opinión del lebrijano; Delgado Jara, “Nebrija y la filología bíblica del Nuevo Testamento...”, 236.

²⁸ “Pues si se nos prohíbe la lectura de los libros hebreos, si eliminan los códices hebreos, los destruyen, los destrozan, los queman; si consideran que en absoluto son necesarios los libros de los griegos, en los que fueron depositados aquellos primeros fundamentos de la Iglesia naciente, es forzoso que nos veamos confundidos en aquel caos antiguo anterior a la invención de las letras, y que, privados de las dos luces de la Sagrada Escritura, demos vueltas en la eterna oscuridad de la noche” (*Apología* XVI 6).

3. La *Tertia Quinquagena*

El nombre de *Tertia* indica que hubo antes otra *Prima* y una *Secunda*. Víctor Pastor²⁹ hace una propuesta de dónde podría haber estado la *Secunda Quinquagena*, ya que la *Prima Quinquagena* había sido confiscada. La *Apología* de 1507 se completaba con una serie de anotaciones sobre la Escritura, que podría constituir la *Secunda Quinquagena*, aunque en realidad no se llega a publicar ahí.³⁰ Solo aparece un prólogo dirigido al cardenal Cisneros y un listado de términos que suponemos se desarrollaría en las páginas siguientes. Este prólogo es el mismo que aparece en la edición de la *Tertia Quinquagena* de 1516, mientras que en los términos bíblicos comentados sí hay algunas variaciones, aunque ligeras.

A partir del propio título de la *Apología: Antonii Nebrissensis grammatici apologia cum quibusdam sacrae scripturae locis non vulgariter expositis*, se desprende que a continuación de esta *Apología* se comentarían algunos lugares de la Sagrada Escritura. Al terminar la *Apología* comienza el prólogo al Cardenal Cisneros: “Ad Eundem perquam Reverendissimum patrem ac claementissimum dominum Cardinalem hispanum”, y a mitad del folio 7 comienza el listado de términos, los “Lemmata ex utroque testamento ab eodem Antonio nebrissense non vulgariter exposita: Abimelech pro achimelech... zona pro marsupii quodam genere.”

En la dedicatoria dice expresamente que ha añadido “cincuenta lugares expuestos de un modo no común”,

liber itaque ad Apologiam illam in di, addere quinquaginta locos non vulgariter expositos, quos ex intradita per omnes Hispanias quasi praecursores metatoresque vel potius excubias sive exploratores dimisi.

Tras esta lista de cincuenta vocablos no hay ningún comentario sobre ellos. Es muy posible que tras estos lemas fuera lo que se podría llamar *Secunda Quinquagena*, que no nos ha llegado así. Al comparar de la lista de términos de la que podemos llamar *Secunda Quinquagena* de 1507 y la *Tertia Quinquagena* de 1516 se observa que los enunciados de las notas que aparecen en el índice de la primera son diferentes a los de la segunda. Hay nueve anotaciones que han desaparecido de la segunda y, a su vez, hay nuevos títulos que se incluyen en 1516, que estaban ausentes en 1507.³¹ Este cambio de cuestiones entre

²⁹ Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija...”, 88-90.

³⁰ Sobre las hipótesis de por qué Nebrija no llegó a publicar esta obra véase Elio Antonio de Nebrija, *Apología*, estudio de Pedro Martín Baños (Huelva: Universidad de Huelva, 2014), 56-67, donde Martín Baños ofrece varias hipótesis.

³¹ Algunos de los nueve lemas de la primera tuvieron un tratamiento en otras obras del propio Nebrija: “*Bethsabe*” y “*Beersabe*” se encuentran en la *Repetitio III (De peregrinarum dictionum accentu)*

una y otra edición no parece explicar por qué la Inquisición retiró la *Secunda Quinquagena* y no lo hizo con la *Tertia Quinquagena*.

En 1513 el lebrijano publica las *Cinco anotaciones exegeticas*. Estos cinco términos, nuevos, pues no estaban en el listado de la posible *Secunda Quinquagena*, se integrarán en la *Tertia Quinquagena*, que es la última producción de tema bíblico de Nebrija, es “la culminación de la obra bíblica de Nebrija”³²: *Cynus pro schino; Digittorum supputatio; Sedere ad dextram; Lustrum; Tibicines*.³³

En la *Tertia Quinquagena* se dan cita numerosos enfoques, métodos y fuentes para dar una concienzuda explicación a cincuenta cuestiones. El lebrijano demuestra tener un amplio dominio de los autores grecolatinos, de los códices bíblicos, un gran conocimiento del hebreo y del griego para poder llegar al significado de palabras imprecisas, todo ello aderezado con una gran intuición y observación personal. Con la *Tertia Quinquagena* Nebrija hacía gala de sus conclusiones acertadas frente a las opiniones incorrectas de los medievales sobre determinados pasajes bíblicos.³⁴

El humanista dedica varias de estas *Quinquagenas* a explicar las costumbres, mitos o lugares de difícil interpretación que aparecen en la Escritura. Mediante el recurso a los autores antiguos, en especial griegos y latinos, y a las propias lenguas originales, hebreo o griego, presenta un intento de aproximación a la explicación de la Antigüedad, acertando casi siempre y errando en algunos casos.

En concreto, la *Tertia Quinquagena* contiene las explicaciones o notas a cincuenta cuestiones sobre crítica textual, fonética, ortografía, pronunciación, prosodia, transcripciones de nombres propios, sintaxis, costumbres populares, temas de *realia*, plantas, metales, animales, lugares geográficos, aspectos teológicos, litúrgicos, etc. del Antiguo y Nuevo Testamento. Se dan cita referencias de autoridades tomadas de los textos clásicos y de Padres de la Iglesia, como Jerónimo o Eusebio de Cesarea.

Como hemos apuntado al inicio de este artículo, no hay que desligar la labor de Nebrija en el campo exegetico de la realizada por Lorenzo Valla y por el propio Erasmo. Aquel dio especial énfasis a la crítica textual en la exégesis bíblica, buscando en todo momento el texto original como base de todo lo demás (*In Novum Testamentum adnotationes*, 1449). La “independencia” de

de 1506; sobre “*Praetorium*” trata en el *Juris Civilis lexicon* (1506) y sobre “*Magi an tres et an reges*” trata en *De magis observatio*; cf. Pastor, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija...”, 88-89.

³² Elio Antonio de Nebrija, *Apología*, estudio de Pedro Martín Baños (Huelva: Universidad de Huelva, 2014), 57.

³³ Compluti: A. Guillén de Brocar, ca. 1513.

³⁴ Delgado Jara, “Nebrija y la filología bíblica del Nuevo Testamento...”, 242-243.

que hace gala Nebrija y su dedicación temprana a los estudios bíblicos, antes de 1505 (fecha de la publicación de las *Adnotationes* de Valla), no le impide seguir por la senda del humanismo cristiano europeo.

Parece bastante seguro que Nebrija ha conocido las *In Novum Testamentum adnotationes* de Lorenzo Valla,³⁵ si bien lo que no está claro es en qué momento pudo ocurrir este hecho. Quizá pudiera haber ocurrido antes de escribir la *Apología* y la *Secunda Quinquagena*, que estaban terminadas en 1507. Hay un dato de coincidencia y dependencia entre ambos autores que hay que reseñar. Cinco de los lemmata de la *Secunda Quinquagena* (1507) están ya incluidos entre las *Adnotationes* de Valla. Y en la edición de 1516 aumenta el número hasta siete lemmata coincidentes.

A pesar de que da la impresión de que Nebrija está siguiendo a Valla, no se entiende por qué no lo menciona en su obra. Pedro Martín Baños³⁶ sugiere que puede ser por el orgullo del autor español, que se da cuenta de que Valla confirma en algunos puntos explicaciones que había ya visto antes Nebrija o para evitar problemas con la Inquisición, habida cuenta de la sospecha de herejía que recaía sobre Valla en el ámbito hispano. Ahora bien, hay una clara diferencia entre uno y otro humanista, Nebrija comenta tanto el *Nuevo Testamento* como el *Antiguo*, mientras que Valla se centra en el *Nuevo Testamento*. En efecto, el autor español sobresale por la importancia dada a la lengua hebrea en sus anotaciones, lo que le lleva a una exégesis más amplia, que incluye los pasajes veterotestamentarios.

El tratado de *Tertia Quinquagena* está compuesto de cuarenta y nueve anotaciones, no cincuenta. Falta la XXXVI, aunque la numeración llega hasta la L. Las anotaciones están ordenadas alfabéticamente por el tema sin un plan concreto, pues hay varias repeticiones. Se trata de un conjunto de notas sueltas, desiguales en extensión y método de explicación exegética. Las cuestiones pertenecen al *Antiguo* y al *Nuevo Testamento*, y en ellas Nebrija da muestra del manejo de las fuentes hebreas, griegas y latinas, y de las lecturas de comentaristas medievales y renacentistas, así como de su propia intuición y observación. Como indica Sáenz-Badillos,³⁷ lo más positivo y significativo de estas notas es la síntesis de las categorías clásicas y la Biblia, la demostración clara de lo que puede ayudar a comprender la Escritura un mayor conocimiento de la Antigüedad griega y romana.

³⁵ Elio Antonio de Nebrija, Elio Antonio de, *Apología*, estudio de Pedro Martín Baños (Huelva: Universidad de Huelva, 2014), 78-79.

³⁶ Elio Antonio de Nebrija, Elio Antonio de, *Apología*, estudio de Pedro Martín Baños (Huelva: Universidad de Huelva, 2014), 77-80.

³⁷ Ángel Saenz-Badillos, *La filología bíblica de los primeros helenistas de Alcalá* (Estella; Verbo Divino, 1980), 104

Una de las preocupaciones del humanista es la explicación de lugares oscuros de la Biblia. Intenta aclarar pasajes a sus lectores sirviéndose de sus grandes conocimientos lingüísticos, escriturísticos y también de los autores clásicos y patrísticos. El conocimiento de la lengua griega, que tenía Nebrija, le permite dar una solución filológica a los problemas que en numerosos pasajes presentaba la Vulgata. Más aún, el humanista tenía la idea de que los códices griegos eran más claros, y de que la lengua griega era menos ambigua que la latina. Hay varios lemas de la *Tertia Quinquagena* que se basan en el dominio del griego. Por ejemplo, en el lema XLVI *Traducere* de Mateo 1,19 se desentraña su significado a partir del término griego *παραδειγματίζειν*.³⁸

4. La cuestión XXXIX, *Sedere ad dextram*, de la *Tertia Quinquagena*

Para ilustrar esta práctica exegética expondremos de manera más extensa el ejemplo de la cuestión XXXIX, titulada *Sedere ad dextram*,³⁹ que se correspondería en el índice de lo que sería la *Secunda Quinquagena* con *Dextra et sinistra in sedendo aut eundo*.

El tema de la derecha y la izquierda también es el argumento de la cuestión XV de la *Tertia, Dextera*, y su correspondiente de la *Secunda, Dextera ex sinistra in numeris*. Ambas cuestiones estaban ya incluidas entre las *Cinco anotaciones exegéticas*, junto con XXIV *Lustrum*, XLVI *Tibiicines* y X *Cynus pro schino*,⁴⁰ lo que indica que se trataba de un tema importante para el humanista y que necesitaba una concienzuda explicación.⁴¹

El texto latino de esta cuestión XXXIX *Sedere ad dextram* en la edición seguida de Granada de 1535 es el mismo en *Cinco anotaciones exegéticas* y en la edición de 1516 de la *Tertia Quinquagena*, salvo las anotaciones marginales que no constan en la primera. En esa edición póstuma de Granada, de 1535, junto a la *Apología* y la *Tertia Quinquagena*, se añade como parte in-

³⁸ Delgado Jara, “Nebrija y la filología bíblica del Nuevo Testamento...”, 243-245.

³⁹ Ocupa los folios 33v-34v de la edición consultada de Granada de 1535. En las citas seguimos esta edición, conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura Uzo3 1054.

⁴⁰ Las *Cinco notas exegéticas (Sacra lemmata quinque*, Alcalá de Henares, 1513) están formadas por *Cynus pro schino*; *Digitorum supputatio*; *Sedere ad dextram*; *Lustrum* y *Tibicines*. La primera nota será recogida en la *Tertia Quinquagena*, 1516, y la segunda en la edición de la esta misma obra en 1535 (Granada); cf. Víctor Pastor, “La filología bíblica de Nebrija”, en *La Biblia y los humanistas. Un viaje a la cultura del siglo XVI*, ed. por Francisco Javier Perea (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2022), 83-88.

⁴¹ Un cuadro sinóptico de los lemas de la *Apología* de 1507 y de la *Tertia Quinquagena* de 1516 puede consultarse en Elio Antonio de Nebrija, *Apología*, estudio de Pedro Martín Baños (Huelva: Universidad de Huelva, 2014), 84-86.

dependiente, según hemos indicado ya, el escrito *De digitorum computatione*, que es una reproducción de la segunda de las *Cinco anotaciones exegéticas* de 1513, del lema *Digitorum supputatio*. Esta se había incluido tal cual en la *Tertia Quinquagena* de 1516, al final de la anotación XV, bajo el nombre de *Dextera in proverbiiis Salomonis et per digitos supputatio*.

En esa nota XV de *Tertia Quinquagena, Dextera*, el lebrijano parte de la cita de Prov 3,16 para justificar la manera de contar con los dedos de las manos los antiguos. En la exégesis se echa mano de Ovidio y Juvenal, así como de autores cristianos de la talla de Beda e Isidoro. Sin embargo, en opinión de Sáenz-Badillos,⁴² el humanista pasa del mundo grecorromano al mundo de Israel sin tener en cuenta las diferencias ideológicas y culturales de ambos. El valor de “la diestra” como símbolo de felicidad entre los semitas es un aspecto del tema que desconoce por complete el autor español.

Si pasamos ya al lema en cuestión, *Sedere ad dextram*, vemos que una vez más, Antonio de Nebrija acude a la literatura clásica en busca de una explicación que pueda ajustarse y dar respuesta a una cuestión del *Antiguo Testamento*, más entendible desde la cultura hebrea.⁴³ Esta cuestión XXXIX puede servir de ejemplo para ver la manera de proceder Nebrija en su exégesis bíblica. El comentario se inicia con estas palabras: *Cum apud omnes nationes usitatissima sit consuetudo ut qui sedet sive incedit ad dexteram alicuius obtineat locum priorem...* Las notas marginales, que añade la edición de 1535, precisan los temas clave de su razonamiento:

Sedere ad dextram, Dexterarum permutatio in sacris litteris, Nomina illorum qui potentiores affectabantur; Affectare aliquem quot modis apud autores dicitur; Sinistrae locus dignitate praestantior; Paulus Dexter est Petro, Ad Augustini quaestionem respondent.

Para Antonio de Nebrija, como para cualquier persona de su época, el sentarse a la derecha supone tener un lugar preminente. Esto es, a su juicio, una costumbre en todas las naciones. En su época, como ocurre ahora, se tiende a considerar el lado derecho como preferente y, por tanto, el de más categoría y honor. Sin embargo, a partir de determinados pasajes del *Antiguo Testamento* se observa un uso distinto entre los hebreos y, como demostrará el humanista español, también entre los clásicos. En efecto, algo que parece tan sencillo se complica al intentar explicar el pasaje del Salmo 110,⁴⁴ que reproduce Mateo

⁴² Sáenz-Badillos, *La filología bíblica ...*, 147.

⁴³ Sáenz-Badillos, *La filología bíblica ...*, 148, ve un riesgo a la hora de intentar encuadrar este caso en unas categorías culturales que les son extrañas a los textos bíblicos, a saber, los autores grecolatinos. No obstante, en este ejemplo concreto el lebrijano ha encontrado una solución bastante coherente, contra la que no tendrían nada que oponer los hombres del *Antiguo Testamento*.

⁴⁴ Salmo 110 en la Vulgata, cuya numeración sigue Nebrija en su comentario.

22, 44, y que se interpreta como las palabras del Padre al Hijo, es decir, referidas a Cristo:

Ps CIX sede a dextris meis, Salmo 110, “siéntate a mi derecha”⁴⁵.

Si, como parece, la derecha es el lugar preeminente, parece poco respetuoso que el Hijo ocupe el lugar primero (*quid incongruentius... aut quid magis indecorum quam quod filius priorem occupet locum*), dice Nebrija. En más lugares de la Escritura aparece el hecho de que Cristo se sienta a la derecha del Padre. Aunque Padre e Hijo tienen la misma naturaleza, sin embargo el primer puesto, como es lógico y esperable, lo ha de tener siempre el Padre.

Pero la interpretación del pasaje no queda ahí, pues Nebrija anota cómo en el mismo Salmo 110, 5 aparece una expresión, que contradice la anterior (*in eodem psalmo subiungitur*): *Dominus a dextris tuis*, “Adonay está a tu derecha”, que evidentemente está dando la preferencia a Dominus, pues es Dios el que está a la derecha. A su juicio, los teólogos explican este lugar de forma forzada y poco coherente, afirmando, entonces, que se ha producido un cambio del punto de vista de derecha e izquierda, una *dexterarum permutatio in sacris litteris*, como dice san Agustín literalmente. Este cambio en la consideración de la derecha o la izquierda, es decir, el punto de vista de quién tiene más autoridad.

Esta cuestión ya la había tratado san Agustín en el *Sermón a los catecúmenos sobre el símbolo de los apóstoles*.⁴⁶ En concreto en IV 11 explica este punto: “Qué quiere decir estar sentado a la derecha del Padre. La Patria feliz”, a partir de la cita evangélica de “El Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al cielo y se sentó a la derecha de Dios” (Mc 16,19).⁴⁷ Para Agustín “estar sentado a la derecha del Padre” significa “estar en la bienaventuranza”. Así, la expresión “sentarse a la derecha” en el lenguaje figurado no tiene sentido físico o local, sino que hace referencia al honor y a la potestad que se confiere a una persona. Por tanto, “sentarse a la derecha de Dios” significa tomar parte de su poder y dignidad divinos.

En ese sentido, el autor de Hipona afirma que en esa condición Jesús “es feliz y de esa felicidad, que se llama la derecha del Padre, viene el nombre mismo de felicidad, que es la derecha del Padre”. Pero el propio Agustín se pregunta lo mismo que Nebrija, “En efecto, si lo entendemos según la carne: que está sentado a la derecha del Padre, el Padre estará a su izquierda. ¿Acaso

⁴⁵ En esta y en las demás citas bíblicas reproducimos la traducción de Francisco Cantera y Manuel Iglesias, *Sagrada Biblia* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979).

⁴⁶ Traducción de Teodoro Calvo. *Obras completas de San Agustín. XXXIX: Escritos varios* (Madrid, Madrid: BAC, 1988), 673-674.

⁴⁷ Cf. Hb 1, 3; Col 3, 1.

es justo que los coloquemos al Hijo a la derecha y al Padre a la izquierda? Pero allí todo es derecha, porque no hay allí miseria alguna”.

Sin embargo, quizá el texto más importante de san Agustín en este aspecto es el de *Enarraciones in Psalmos*, en concreto el relativo al Salmo 110, donde comenta esta *dexterarum permutatio, quasi mutaverint sedes*, a la que ha aludido Nebrija.⁴⁸ Así dice el comentario del santo de Hipona (18, v. 5): “El señor está a tu derecha (*Dominus a dextris tuis*). El señor había dicho: Siéntate a mi derecha (*Sede a dextris meis*). Ahora el Señor está a tu derecha, como si hubieran cambiado de sienta (*quasi mutaverint sedes*)”. Allí, en la derecha del Padre, el hijo intercede por el hombre (Rom 8, 34) y acaba con los reyes que se rebelan contra Dios y su Hijo, *a dextris tuis conquassavit in die irae suae reges* (Salmo 110, 5).

Nuestro humanista trae a colación dos pasajes donde el puesto preferencial es la derecha, no la izquierda, como en el caso del Señor frente a Dios Padre. El primero pertenece al libro de los Reyes, cuando la madre de Salomón acude a visitar a su hijo. 1 Reyes 2, 19: “Ilegóse, pues, Betseba al rey Salomón para hablarle sobre Adonías, y el monarca se levantó a su encuentro, se inclinó ante ella y sentóse en el solio, haciendo poner otro sitio para la madre del rey, que se sentó a su diestra”. Parece evidente que el hijo debe reverencia a la madre, el esposo a la esposa. Cuando las madres acuden a un magistrado público se les ha de conceder un lugar preminente.

Añade otro ejemplo de los Salmos, en el que la reina, que sería la más importante, está también a la derecha:

Salmo 45, 10, *Astitit regina a dextris tuis ornata auro ex Ophir*, “a tu diestra está la reina, ornada de oro de Ofir”.

Ego vero... suspicio alium fuisse apud antiquos sedendi ordine quam sit nostris temporibus..., sospecho que entre los antiguos el orden de sentarse es distinto al que ahora tenemos, pues parece que el sentarse a la izquierda era considerado de mayor dignidad o importancia que hacerlo a la derecha. Nebrija llegará a esta conclusión después de estudiar varios casos extraídos de los autores clásicos.

Veamos la selección que aporta de autores grecolatinos para argumentar su propuesta. La idea de la que parte es probar que el acompañar a alguien indica que la persona acompañada es de mayor categoría que el acompañante. Así se lee en Horacio, *Sátiras* II 5, 18: *Ut ne tegam spurco Damae latus?*, “¿Que le cubra yo el flanco a un Dama, asqueroso?”⁴⁹ Ulises responde así a Tiresias para

⁴⁸ Seguimos la edición y traducción de Balbino Martínez Pérez. *Obras completas de San Agustín. XXII: Enarraciones sobre los Salmos (3^o)* (Madrid, Madrid: BAC, 1966), 954-956.

⁴⁹ Traducción de José Luis Moralejo. *Horacio. Sátiras* (Madrid: Gredos, 2008).

darle a entender que no acompañará a un pobre o a un esclavo, es decir, no le mostrará estima ni respeto (es lo que significa acompañar a alguien por la calle).

Un poco más adelante, el lebrijano completa esta misma cita de Horacio con el verso siguiente (*Sátiras* V 18-19): *Ut ne tegam spurco Damne latus? / Haud ita Troia me gessi*, “no fue tal mi conducta en Troya”⁵⁰. Tiresias aconseja a Ulises, en su catábasis, que actúe con amabilidad con personas viejas ricas y sin herederos, adulándolos y cortejándolos, de ahí el acompañarlos públicamente en la calle. También en Ovidio, *Pónticas* IV 9, 17-18, hay una referencia sijilar, *Dumque latus sancti cingit tibi turba Senatus*, “mientras te escolta un gran cortejo de sagrados senadores”⁵¹. O en Juvenal, *Sátiras* III 131, *Divitis hic servi claudit latus ingenuorum*, “aquí el hijo de un hombre libre escolta al esclavo”⁵². O en Séneca, *Epístolas* III 22, 9, *Nudum erit latus, incommitata lectica*, ¿sin clientes a mi lado, sin cortejo la litera...?”⁵³

La serie de autores latinos se cierra con un autor latino, pero que también es cristiano, San Ambrosio. De este se aporta una cita del *Sermón por la muerte de su hermano Sátiro*, I 22, *quod si quando altero prodeundum fuit, intectum latus putares*, para referirse a la falta de compañía, a tener el flanco sin proteger.

Después de estos ejemplos, que prueban que las personas de más dignidad van acompañadas por otras más inferiores, Nebrija pasa a describir los términos para referirse a estas dos situaciones, para el que acompaña a otro se utilizaba entre los romanos la expresión *ire exterior*, y para el que era acompañado, *ire interior*.

De nuevo es Horacio, *Sátira* II, V 16-17, la autoridad citada: *Ne tamen illi / Tu comes exterior si postules ire recuses*; “pese a todo, tú no has de negarte a acompañarlo dándole escolta, en caso de que él te lo pida”⁵⁴; la expresión *exterior... ire* con el significado de acompañarle como escolta. Los *Fastos* de Ovidio, V 67, contienen unos versos con esta misma idea: *Et medius iuvenum non indignationibus ipsis / Ibat, et interior si comes unus erat*; “el viejo marchaba en medio de los jóvenes, sin que estos lo tomasen a mal, y si solo le acompañaba uno en la parte de dentro”⁵⁵, ¿qué quiere decir esto de que le acompañaba en la parte de dentro?, se refiere a la derecha, pues la parte de fuera sería la izquierda. Esta precisión aparece así en las ediciones y traducciones comentadas del autor latino.

⁵⁰ Traducción de José Luis Moralejo. *Horacio. Sátiras* (Madrid: Gredos, 2008).

⁵¹ Traducción de José González Vázquez. *Ovidio Nasón. Pónticas* (Madrid: Gredos, 1992).

⁵² Traducción de Manuel Balasch. *Juvenal. Sátiras* (Madrid: Gredos, 1991).

⁵³ Traducción de Ismael Roca Meliá. *Séneca. Epístolas morales a Lucilio I* (Madrid: Gredos, 1986).

⁵⁴ Traducción de José Luis Moralejo. *Horacio. Sátiras* (Madrid: Gredos, 2008).

⁵⁵ Traducción de Bartolomé Segura Ramos. *Ovidio Nasón. Metamorfosis* (Madrid: Gredos, 1988).

Llegados a este punto, está claro, con estos ejemplos, que lo que hay que probar es que *exterior* significa *ad dextram* e *interior*, *ad sinistram*. Para ello sirve el testimonio de Servio Gramático al comentar *Eneida*, V 170, *Radit inter laevum interior*, “se abre paso rasando su veril por la izquierda”⁵⁶. En este caso Virgilio escribe *interior* en lugar de *sinisterior* y como justificación de ello Nebrija cita a Cicerón (*Verrinas* II 1, 20, 53), *in quem omnia intus*, y a Salustio, (*Historias* frg. III 50), *introrsus prima Asiae Bithynia est*. El humanista afirma que Cicerón puso el término *intus* y Salustio el término *introrsus* en lugar de *sinistrorsus*. Precisamente en el comentario de Servio a la *Eneida* de Virgilio, V 203, se anota lo siguiente: *INTERIOR sinisterior: Cicero “quem omnia intus canere dicebant”*⁵⁷, *Sallustius “igitur introrsus prima Asiae Bithynia est”*⁵⁸. De estas notas se deduce que *introrsus* significa hacia dentro, al interior, hacia la derecha, mientras que *sinistrorsus* es hacia fuera, al exterior, hacia la izquierda.

Hay un verso de Horacio (*Sátiras* II 6, 26) sobre el movimiento del viento Aquilón y el recorrido del sol que en el solsticio recorre el camino más corto al cielo, que se representa en él como la calle interior de un estadio o de un circo, *Intiorem diem gyro trahit, ire necesse est*, “tanto si el aquilón afeita la tierra, como si el invierno arrastra al día de nieve por la calle de dentro, es preciso ir allá”⁵⁹. En el solsticio, el sol hace su recorrido por la ruta más corta el cielo, aquí comparada a la calle interior de un estadio o circo de carreras. Horacio utiliza *intiorem* en lugar de *sinisteriore*, porque el sur es la parte izquierda del mundo, y la norte es la derecha.

La misma orientación se confirma con la cita de Lucano, *Farsalia* III 247-248, *Ignotum vobis Arabes venistis in orbem, / Umbras mirati nemorum non ire sinistras*, “acudisteis, árabes, a una parte del mundo que no conocíais, extrañados de que las sombras de los bosques no vayan hacia la izquierda”⁶⁰. Se está refiriendo al sur, que es la izquierda según se mira a Occidente. En esa dirección se les proyecta la sombra a los árabes una parte del año, ya que están situados al sur del Trópico de Cáncer.

El recorrido del carro de Faetón también dibuja esta imagen en Ovidio *Metamorfosis* II 138-139: *Neu te dexterior tortum declinet ad anguem, / Neve sinisterior pressum rota ducat ad aram*, “que las ruedas, inclinándose demasiado a la derecha, no te hagan derivar hacia los anillos de la Serpiente (cerca

⁵⁶ Traducción de Javier de Echave-Sustaeta. *Virgilio. Eneida* (Madrid: Gredos, 1997).

⁵⁷ Se refiere al proverbio que los griegos decían sobre el citarista Aspando, “que toca todo con sordina”; Traducción de José Luis Moralejo. *Horacio. Sátiras* (Madrid: Gredos, 2008).

⁵⁸ “Hacia el interior se encuentra primeramente la Bitinia”; traducción de Juan Luis Posadas. *Cayo Salustio Crisipo. Fragmentos de las Historias* (Madrid: Ediciones Clásicas, 2006).

⁵⁹ Traducción de José Luis Moralejo. *Horacio. Sátiras* (Madrid: Gredos, 2008).

⁶⁰ Traducción de Antonio Holgado redondo. *Lucano. Farsalia* (Madrid: Gredos, 1984).

del polo norte), ni demasiado a la izquierda, hacia la constelación del Altar (cerca del polo sur), que está más abajo”⁶¹. En este caso también el sur es la izquierda y el norte la derecha.

Antonio de Nebrija, tras aportar estos ejemplos tomados de los autores latinos (Horacio, Ovidio, Juvenal, Séneca, Servio, Virgilio, Lucano, Salustio y Cicerón, además de san Ambrosio), concluye que los términos *claudere*, *cingere* y *tegere latus* equivalen a *ire exteriorem*, es decir, *ad dextram*, mientras que *latus clauditur*, *cingitur* y *tegitur* significan *ire interiorem*, o *ad sinistram*, que era el lugar de mayor dignidad.

Al final de la cuestión se aduce el caso de Pedro y Pablo, donde el humanista observa que este siempre estaba a la derecha de Pedro. Este detalle lo conocen muy bien los artistas que han pintado a los dos santos, y así se ve en el sello de los diplomas pontificios. Pablo aparece como *stipator*, como acompañante, y *satelles*, servidor, de Pedro, pues está a la derecha, mientras que a la izquierda está Pedro, que es el más importante. Tomás de Aquino confirma esta posición jerárquica de Pedro y Pablo en el comentario de Gálatas 1, Lección 1: Gálatas 1,1-5, al recordar cómo los habitantes de esta región no reconocían a Pablo por no haber hablado con Cristo como los otros discípulos, ni el haber sido enviado por El, ya que estos fueron enviados por Cristo cuando aún vivía en carne mortal, mientras que el apóstol Pablo fue enviado por Cristo, cuando estaba ya glorificado. En este comentario Tomás de Aquino dice que la vida presente viene representada por la mano siniestra, pero la futura por la mano derecha, en cuanto esta es celeste y espiritual y aquella temporal. Por esto, Pedro al ser llamado y enviado a predicar por Cristo en carne mortal, se coloca en la bula del papa en la parte siniestra, la más importante y preferente, mientras que Pablo, que es llamado a predicar por Cristo, cuando este ya ha resucitado y está glorificado, se coloca en la parte derecha, la que está en segundo lugar en preferencia.

Reliquum est ut ad quaestionem Augustini de permutatione dexterarum respondeamus. Ille namque (ut est in rebus quae ad nostram religionem pertinent nihil affirmantis academiae imitator) videtur illam non penitus explicasse...

Al final de la cuestión Nebrija intenta dar respuesta a la cuestión de Agustín que abría este comentario sobre el cambio de las derechas, ya que, en su opinión, parece que no lo explica con profundidad. Para el Lebrijano hay dos opciones: o que el padre se sienta en el trono de su majestad y así ordena que su hijo se siente a su derecha, es decir, en segundo lugar, o que va por delante del hijo como un acompañante o protector y entonces coloca al hijo en el

⁶¹ Traducción de Bartolomé Segura Ramos. *Ovidio Nasón. Metamorfosis* (Madrid: Gredos, 1988).

primer lugar, esto es, en el lugar más seguro, y así se dice que el Señor está *a dextris tuis*, desde donde somete y destruye a los reyes en el día de su ira.

Esta “anomalía” de la Escritura, ya señalada por Agustín, Nebrija la resuelve afirmando, tras su análisis detallado, que entre los antiguos el que está a la izquierda es el de más categoría. La contradicción que se lee en el Salmo 110 se puede resolver distinguiendo dos niveles: hay un primer momento en el que el Padre le dice al Hijo que ocupe su derecha (el Hijo ocupa por tanto un lugar inferior). En un segundo momento, el Padre se ofrece al Hijo como protector, situándose a su derecha para defenderle de sus enemigos. Así en el Salmo 16, 8, con el que el humanista cierra este lema, a modo de conclusión, queda clara esta posición y protección superior de Dios desde el lado derecho: *providebam domino in conspectu meo, quoniam dextris est mihi ne commoveat*, “pongo a Yahveh en mi presencia siempre; pues a mi diestra está, movido no he de ser”.

Un hecho importante, que refleja la importancia de estos aportes, es que las conclusiones a las que llega Antonio de Nebrija en su exégesis de tales pasajes bíblicos son aprovechadas por otros comentaristas posteriores, que lo mencionan como autoridad y fuente. Esto es un claro exponente de lo acertado de sus reflexiones, su carácter innovador y su modernidad a la hora de hacer exégesis bíblica. Veamos algunos de estos comentaristas posteriores que siguen la senda del nebrisense:

En los *Commentarii In Suam Concordiam, ac totam Historiam Evangelicam: Qvarvm Prima ...*, compuestos por Cornelio Jansenio (Lovaina 1571) se cita a Nebrija en el cuerpo del texto (cap. CL) a propósito del ya citado Salmo 109: *Anthonius Nebrissensis in libello annotationum in 50 sacrae scripturae locos, inquirens unde factum sit ut cum apud omnes nationes usitatissima sit consuetudo, ut qui sedet sive incedit ad dexteram alicuius, obtineat locum priorem...* Jansenio cita los mismos pasajes bíblicos y de autores clásicos y patristicos que Nebrija, aunque algunos menos, 3Reg. 2, Salmo 44, Ovidio, Servio, Ambrosio, y el caso del sello de Pedro y Pablo.

Bartolomé de Medina, *Expositio in tertiam D. Thomæ partem vsque ad questionem sexagesimam ...*, Venecia 1582, cita en los márgenes a Nebrija en la *Quaestio* LVIII, que está toda ella dedicada al tema, *De sessione Christi ad dexteram Patris, in quatuor artículos divisa*. En la Qu. LVIII, art. III, p. 685, *Utrum sedere ad dexteram Patris, sit proprium Christi*, consta expresamente en los márgenes: *Antonius Nebrissensis in libello annotationum in quinquaginta sacrae Scripturae locos haec accurate se cum reputans and inquitens ostendit* Además de recoger las citas de Ovidio (*Fastos*), Virgilio y Ambrosio comenta con detalle la conclusión de Agustín. Sin duda este comentario es el más completo sobre el tema, con más citas bíblicas, superando al de nuestro autor.

Joannes Bochius, *In Psalmos Davidis Varias Observationes, Physicae, Ethicae, Politicae, et Historicae*, Amberes 1618, cita a Nebrija, en el comentario del Salmo 109.

Al intentar explicar la expresión *sede a dextris meis*, que citan Mt 22, 44, Mc 12, 36 y Hch 2, 34, se indica *quomodo hoc sit intelligendum, exponit Ant. Nebrissensis in sua quinquagena locorum sacrae Scripturae explanatione cap. 39. Cum, inquit, apud omnes nationes usitatissima sit consuetudo, ...* Las citas bíblicas referidas en esta última obra son las mismas que utiliza Nebrija, incluso los mismo ejemplos, como el de Quinto Fabio Máximo, similares citas de autores clásicos, Horacio, Ovidio, Séneca, el gramático Servio, Salustio, Cicerón, patrísticos, san Ambrosio, ... También refiere el detalle del anillo de Pedro y Pablo: *Hactenus Nebrissensis. Plura de dextro et sinistro differit Ioan. Geropius Becanus in sua Hermathena: a quo dissentit Lipsius Elect., lib. 2 cap. 2.*

A propósito del anillo de Pedro Giorgio Longo, *De anulis signatorijs antiquorum siue De vario obsignandi ritu tractatus ...*, Milán 1615, se inspira totalmente en el autor español, aunque ni lo cita. Al hablar de la forma del anillo pontificio detalla el lugar donde está Pablo, a la derecha, y Pedro, a la izquierda, y recuerda el pasaje de Tomás de Aquino sobre Gálatas, 1, para recoger la tradición de que entre los antiguos era más noble el lado izquierdo que el derecho. Las referencias son: Horacio, Juvenal, Ovidio (*Ponto*), Séneca, Horacio, Ovidio (*Fastos*), Servio el Gramático, Cicerón, Salustio, Lucano, Ambrosio, es decir, las mismas que las de Nebrija.

Otro ejemplo más es el del *Catalogus gloriae mundo D. Bartho, de Casaneo Burgundio* (Venecia 1569), en la p. 65, *Tertia pars, De sede et throno Dei y Iesus Christus filius Dei sedet ad dextram patris et de throno eius, et sedere a dextris est honor* se anota ... *et ideo, ut dicit idem Nebrissensis, cum hunc ordinis sedendi indignitatem secum saepius reputaret*. El comentario se completa con las citas ya referidas de Horacio, Ambrosio, Ovidio, Servio, Cicerón, Lucano, así como el tema de Pedro y Pablo, y el comentario de Tomás de Aquino a Gálatas 1.

5. Conclusiones

El ejemplo comentado de la cuestión *sedere ad dextram* en la obra de Nebrija es una clara muestra de esa aspiración de los humanistas cristianos de hacer compatible la Antigüedad clásica con la cristiana. Con la ayuda de las letras humanas muchos pasajes oscuros de la Sagrada Escritura pueden recibir nueva luz y sentido. Los comentarios de la *Tertia Quinquagena*, así como de

las otras obras bíblicas del lebrijano, intentan hacer accesible el texto bíblico y, sobre todo, comprensible a los hombres de su tiempo.

Este método que proponía el humanista español, siguiendo los surcos del humanismo cristiano renacentista europeo, tenía como objeto depurar los manuscritos y limar las dificultades de la Biblia e iba encaminado a poner al servicio del clero y, en general, de toda la sociedad un texto de las Escrituras corregido, más claro y mejor entendido. Con este deseo y súplica al Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros concluye Nebrija su *Apología*:

Socorred y prestad ayuda al estudio de las letras que se derrumba, y ponedlo bajo vuestra protección antes de que perezca completamente de raíz. Y no permitáis que las letras sagradas sean corrompidas por hombres ignorantes de todas las buenas artes. Proteged a los talentos, resucitad aquellas dos lumbres apagadas de nuestra religión: la lengua griega y la hebrea. Ofreced premios a quienes ilustren los pasajes oscuros, a quienes resuelvan los enigmas, a quienes desenreden los nudos...

6. Epílogo

Como cierre de este artículo queremos mencionar que un siglo después de Elio Antonio de Nebrija, el cisterciense Lorenzo de Zamora, formado en la escuela de Alcalá, también hace compatible su admiración por la cultura clásica con la doctrina cristiana en su exégesis de la Sagrada Escritura. Este personaje es uno más en esta línea de humanismo cristiano que hemos visto en Nebrija, pero hay algo que le asemeja de manera especial. Lorenzo de Zamora es autor del único discurso exento y de una extensión importante, conocido en su época, que tiene la defensa de los clásicos como argumento. Dicho discurso, titulado *Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras en los sermones y comentarios de la Santa Escritura*, se incluye en la reedición de su *Monarquía mística* en 1604 con el propósito de defenderse de las críticas y el rechazo de algunos sectores del clero por su mezcla de las letras humanas y divinas en su exégesis y predicación.

Lorenzo de Zamora, como hacen los humanistas, rompe con las formas medievales de interpretar la Sagrada Escritura, abandonando las explicaciones alegóricas y dando la primacía al sentido literal, y haciendo compatible su admiración por la cultura clásica con la doctrina cristiana en su exégesis.

Es importante este testimonio, en especial si se calibra el momento en que se produce, al final del Humanismo, con la Contrarreforma en pleno auge. Además, hay un dato que indica la “modernidad” de nuestro autor, como es el hecho de que su *Apología* guarda relación, a través de su maestro, el también

cisterciense Luis de Estrada, y de su carta en defensa de la Biblia Regia de Arias Montano. Luis de Estrada, que fue cuatro veces rector del Colegio de Alcalá, siendo abad del monasterio de Santa María de Huerta, tiene el valor de escribir la carta apologética en defensa y aprobación de la Biblia Regia frente a los ataques de León de Castro desde la Universidad de Salamanca. Este texto, *Carta y Discurso del Maestro Fr. Luis de Estrada sobre la aprobación de la Biblia Regia y sus versiones; y juicio de la que hizo del Nuevo Testamento de Benito Arias Montano*,⁶² es fundamental para la historia de la Biblia Regia y para el conocimiento de la situación y problemática de los estudios bíblicos españoles a finales del XVI.⁶³ Las novedades introducidas por Montano en esta Políglota en comparación con la Complutense de Cisneros son la causa de la polémica entre los teólogos hispanos.

Precisamente el P. Roberto Muñiz reedita en Burgos en 1794 esta carta junto con la *Apología* de Lorenzo de Zamora, con una serie de adiciones y comentarios, la *Carta apologética del sabio cisterciense fr. Luis de Estrada por el mérito y arreglo de la célebre Biblia Regia de Arias Montano y sus versiones y la Apología por las letras humanas del grande ingenio fr. Lorenzo de Zamora, también cisterciense, uno y otro de la Congregación de Castilla*.⁶⁴ Este dato es muy importante, dado que sitúa a ambos escritos, salidos de plumas cistercienses, en una postura más abierta e innovadora en la aplicación de las letras humanas a la exégesis bíblica, como lo fue Antonio de Nebrija al comienzo del humanismo cristiano en España.

Bibliografía

- Bataillon, Marcel. *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Beltrán de Heredia, Vicente. “Nebrija y los teólogos de San Esteban de principios del siglo XVI”. *Ciencia Tomista* 61 (1941): 37-65.
- Bonmatí, Virginia. “La Filología Bíblica del humanista Elio Antonio de Nebrija (1444-1522)”. *Studia Philologica Valentina* 10 (2007): 47-63. <http://hdl.handle.net/10550/35147>.

⁶² *Fray Luis de Estrada (IV centenario)*, coordinada y editada por Luis Esteban (Santa María de Huerta: Monasterio de Santa María de Huerta, 1983), 343-360.

⁶³ Emilia Fernández Tejero y Natalio Fernández Marcos, “Fray Luis de Estrada y Arias Montano”, en *Fray Luis de Estrada (IV centenario)*, coordinada y editada por Luis Esteban (Santa María de Huerta: Monasterio de Santa María de Huerta, 1983), 120.

⁶⁴ Las da nuevamente a luz, aumentadas con notas y declaraciones el P. P. Fr. Roberto Muñiz de la misma Religión y Congregación, en Burgos, por don Joseph de Navas 1794.

- Camporeale, Salvatore I. "Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology". En *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*. Editado por John W. O'Malley et al., 101-124. Leiden: Brill, 1993.
- Coles, David. *Humanism and the Bible in the Renaissance Spain and Italy: Antonio de Nebrija (1441-1522)*. Tesis Doctoral, Yale University 1983, Ann Arbor, Michigan: UMI, Dissertation Services, 2002.
- Coroleu, Alejandro. "Humanismo en España: de Nebrija al erasmismo". *Ínsula* 691-692 (2004): 2-3.
- Delgado Jara, Inmaculada. "Nebrija y la filología bíblica del Nuevo Testamento: entre la Políglota Complutense y Erasmo". *Salmanticensis* 70, nº 2 (2023): 223-250. <https://doi.org/10.36576/2660-955x.70.223>
- Delgado Jara, Inmaculada y Víctor Pastor. *Erasmo de Róterdam, Escritos de introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: BAC, 2019.
- Esteban, Luis, coord. y ed. *Fray Luis de Estrada (IV centenario)*. Santa María de Huerta: Monasterio de Santa María de Huerta, 1983.
- Fernández Marcos, Natalio. *Filología Bíblica y Humanismo*. Madrid: CSIC, 2012.
- Fernández Tejero, Emilia y Fernández Marcos, Natalio. "Fray Luis de Estrada y Arias Montano". En *Fray Luis de Estrada (IV centenario)*, coord. y ed. por Luis Esteban, 119-133. Santa María de Huerta: Monasterio de Santa María de Huerta, 1983.
- Gilly, Carlos. "Otra vez Nebrija, Erasmo, Reuchlin y Cisneros". *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 74 (1998): 257-340.
- González Vega, Felipe. "Paginae Nebrissenses". En Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*. Editado por Carmen Lozano. Barcelona: R.A.E.-Galaxia Gutenberg, 2011.
- . "*Ex grammatico rhetor*: The Biblical Adventures and Rhetorical Maturity of Antonio de Nebrija between the *Apologia* and the *Tertia Quinquagena*". En *Humanism and Christians Letters in Early Modern Iberia (1480-1630)*, editado por Alejandro Coroleu y Barry Taylor, 9-36. Cambridge: C. Scholars Publishing, 2010.
- . "Vida o escritura en Antonio de Nebrija: Notas para una fenomenología de los incrustes biográficos en su prosa de ideas (*Vocabulario* y *Tertia Quinquagena*)". En *Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, vol. 1, editado por Íñigo Ruiz Arzalluz, 391-399. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2014.
- Martín Baños, Pedro. *La pasión de saber. Vida de Antonio de Nebrija*. Huelva: Universidad de Huelva, 2019.
- Martínez Manzano, Teresa. "Filología bíblica en la Alcalá del Renacimiento:

- la políglota y sus editores”. *Estudios Bíblicos* 79 (2021): 273-329. <https://repositorio.sandamaso.es/handle/123456789/11961>
- Morocho Gayo, Gaspar. “El Humanismo español en Pedro de Valencia: tres claves de interpretación”, en *El Humanismo extremeño. I Jornadas*, 115-142. Trujillo: Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 1997.
- Nebrija, Elio Antonio de. *Apología*. Editada y traducida por Baldomero Macías. Huelva: Universidad de Huelva, 2014.
- . *Apología*. Estudio de Pedro Martín Baños, 9-99. Huelva: Universidad de Huelva, 2014.
- Olmedo, Félix G. “Nebrija, comentador eclesiástico”. En *Nebrija (1441-1522), debedador de la barbarie, comentador eclesiástico, pedagogo-poeta*, 127-166. Madrid: Editora Nacional, 1942.
- Pastor, Víctor. “La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo”. En *A quinientos años de la Políglota: el proyecto humanístico de Cisneros*, editado por Miguel Anxo Pena González e Inmaculada Delgado Jara, 81-98. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2015.
- . “Las *Annotationes* de Erasmo al Nuevo Testamento. Entre filología y teología”. En *Revolución en el humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, editado por Miguel Anxo Pena González e Inmaculada Delgado Jara, 71-101. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2016.
- . “La filología bíblica de Nebrija”. En *La Biblia y los humanistas. Un viaje a la cultura del siglo XVI*, editado por Francisco Javier Perea, 83-88. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2022.
- Sáenz-Badillos, Ángel. “Antonio de Nebrija ante la lengua hebrea y la Biblia”. En *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, editado por Carmen Codoñer y Juan Antonio González Iglesias, 111-119. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994.
- . *La filología bíblica de los primeros helenistas de Alcalá*. Estella: Verbo Divino, 1980.
- Valle Rodríguez, Carlos del. “Antonio Nebrija’s Biblical Scholarship”. En *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, vol. 9, editado por Erika Rummel, 55-72. Leiden-Boston 2008.
- . “Nebrija, en su faceta de hebraísta”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 18 (2000): 323-334. file:///C:/Users/Pc/Downloads/_ecob,+CFCL0000120323A.PDF.pdf
- Valle, Carlos del. *Corpus Hebraicum Nebrissense. La obra hebraica de Antonio de Nebrija*. Madrid: Aben Ezra, 2000.

Dimensión democrática del poder político en Francisco Suárez¹

PABLO FONT-OPORTO*

Fecha de recepción: octubre 2024.

Fecha de aceptación: marzo 2025.

Sumario:

En la concepción suareciana del poder político cabe vislumbrar, al menos, tres dimensiones: democrática, moral y de apertura a la autonomía de las comunidades políticas y al pluralismo jurídico. En el presente artículo se pretende indagar en la dimensión democrática y, para ello, se partirá de una contextualización de la teoría política de Francisco Suárez que permita evitar anacronismos a la hora de evaluar la democraticidad de esta. Desde ahí se abordarán las incongruencias en el tratamiento del origen del poder y la sede de este, así como la crucial cuestión de los límites (internos y externos). En el análisis de estos elementos saldrá a la luz—de un lado—la preponderancia de la finalidad del poder po-

Democratic dimension of political power in Francisco Suárez

Abstract:

In Suarez's conception of political power, at least three dimensions can be glimpsed: democratic, moral and openness to the autonomy of political communities and legal pluralism. The aim of this article is to investigate the democratic dimension, starting with a contextualisation of Francisco Suárez's political theory in order to avoid anachronisms when assessing its democraticness. Contradictions in the treatment of the origin of power and the seat of power, as well as the crucial question of limits (internal and external), will be addressed. The analysis of these elements will bring to light—on the one hand—the preponderance of the purpose of political power, i.e. the common good, and—

¹ Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D+I «Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita» (PEMOSJ2: ref. PID2020-112904RB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Investigadores principales: Juan Antonio Senent de Frutos y Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal. Asimismo, forma parte del Proyecto «Recepción e influencia de la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (TIDHH) durante el proceso independentista en el Río de la Plata (1800- 1816)», presentado en el marco del Instituto de Investigación de Ciencias Jurídicas de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires y aprobado en la convocatoria SIGEVA USAL 2024 del cual es el investigador principal Pablo Font-Oporto.

Agradezco al Profesor Juan Antonio Senent todas las conversaciones que hemos tenido sobre cuestiones relacionadas con este trabajo.

*Profesor Universidad Loyola Andalucía. pfont@uloyola.es. <https://orcid.org/0000-0002-7446-0275>.

lítico, es decir, el bien común, y—de otro—la íntima vinculación entre lo ético y lo político en un marco social marcado por una fuerte impronta religiosa-moral y una escasa institucionalización política.

Palabras clave:

Bien común, Corpus mysticum, Democracia, Escuela de Salamanca, Resistencia civil, Tiranía.

on the other—the intimate link between the ethical and the political in a social framework marked by a strong religious-moral imprint and little political institutionalisation.

Keywords:

Civil resistance, Common good, Corpus mysticum, Democracy, School of Salamanca, Tyranny.

1. Introducción

Para Suárez el poder político superior («*potestas superior*») es un «dominio jurisdiccional [*dominium iurisdictionis*] tal como se da en el soberano [*principe*] o el rey» (*De legibus*, III, I, 7).²

Defendemos que este poder jurisdiccional tiene una serie de rasgos que —de modo propositivo— podrían estructurarse en torno a (al menos) tres dimensiones que operan como fundamentos morales y sociopolíticos del orden político comunitario e institucional.³ En concreto, una dimensión moral,⁴ una dimensión democrática⁵ y, finalmente, una dimensión de apertura a la autonomía de las comunidades políticas y —por tanto— al pluralismo sociopolítico y jurídico.⁶ Son dimensiones que pueden rastrearse en diferentes pasajes del pensador jesuita a propósito de diversas cuestiones a las que Suárez responde (conforme al método de exposición escolástica).

² *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*. 1612. En adelante, lo citaremos *De legibus*.

La denominación «poder de jurisdicción» (esto es, sobre otros seres humanos, véase *De fide*, Disp. XXII, VI, 6) lo distingue del poder dominativo patrimonial o dominio de propiedad (es decir, sobre los seres inferiores, animados o inanimados, véase *De fide*, Disp. XXII, VI, 7; *De legibus*, I, VIII, 4).

³ Pablo Font-Oporto, «La dimensión radicalmente moral del poder de jurisdicción en Francisco Suárez», *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* (enviado).

⁴ Cf. Juan A. Senent-De Frutos, «Francisco Suárez y el *corpus mysticum* como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica», *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 1229, 1241, 1247, doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225.

⁵ Cf. Pablo Font-Oporto, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales* (Granada: Comares, 2018), 49-50 y 170-172; Pablo Font-Oporto, «La *facticidad* de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 74, 279 (2018): 179-200, doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.009.

⁶ Cf. Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común como fundamento y bienes comunes como posibilidad para una justicia cosmopolita en Francisco Suárez. Una Modernidad alternativa a la Modernidad liberal», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 26, 55 (2024): 399-425, doi.org/10.12795/araucaria.2024.i55.19; Juan A. Senent-De Frutos, «Suárez y el bien común de la humanidad», *Anales del seminario de historia de la filosofía* 39, 3 (2022): 711-722, doi.org/10.5209/ashf.83705.

En efecto, en primer lugar, el dominio jurisdiccional tiene una dimensión moral derivada del hecho de que estas sociedades perfectas son un *corpus mysticum* conformado por personas unidas por lazos profundos –sociomorales e incluso espirituales⁷–; comunidades que están orientadas al bien común como *carga normativa*⁸ y son aptas para la felicidad terrenal. En segundo lugar, el dominio de jurisdicción presenta también una dimensión democrática. Esta cara del poder político queda clara en su surgimiento, como resultado del hecho de que por su carácter de *comunidad de iguales* en ella ningún miembro ostenta por naturaleza ese poder. Pero además ese carácter igualitario de la comunidad y ese origen popular del poder –unido a su esencial carácter político-moral– parece también proyectar otras consecuencias que pueden rastrearse en cuestiones como los límites al mismo, tanto en el orden de su orientación político-moral como en el terreno de la acción directa (no necesariamente violenta) a través de la resistencia civil.⁹ Finalmente, en tercer lugar –y en concordancia con las dos anteriores dimensiones– tiene una dimensión abierta al pluralismo jurídico-político porque puede organizarse de diferentes maneras.¹⁰

En el presente trabajo pretendemos abordar la segunda dimensión, esto es, la relativa a la democraticidad del poder, aunque –como iremos viendo– la vinculación de esta con las otras dos dimensiones es estrecha. Por otra parte, la dimensión democrática es compleja, pues actúa con diferentes vectores en Suárez, en ocasiones de una forma tal que puede romper nuestros esquemas preconcebidos. Para comprender hasta dónde llega la democraticidad suareciana debemos, pues, abrirnos a una concepción compleja de democracia que desborde la visión limitada de la participación indirecta en la toma de decisiones mediante la elección de representantes, propia de la democracia representativa liberal. Por tanto, más allá de una visión que –como ocurre en muchas ocasiones– sólo persigue una pura remembranza histórica o de búsqueda de antecedentes de la Modernidad hegemónica liberal, entendemos que, por el contrario, el análisis del pensamiento de Suárez –inserto, como veremos, en la Escuela ibérica, y culmen en muchos sentidos de esta– permite repensar de manera alternativa ideas que se han convertido en arquetipos que, en ocasiones, impiden el despliegue de todo el potencial humano para la generación de mejores realidades. Entendemos que esto es especialmente importante a la hora de generar reflexiones de

⁷ Véase Juan A. Senent-De Frutos, «Francisco Suárez...», 1238.

⁸ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»; Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

⁹ Cf. Pablo Font-Oporto, «La *facticidad*...»; Pablo Font-Oporto, *El derecho...*

¹⁰ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...», 414, 416, 420.

fondo en contextos que, como el nuestro, requieren una creatividad y apertura que enfrente los desafíos actuales (los cuales desbordan ampliamente las posibilidades de este trabajo).

2. Contexto del pensamiento suareciano. De las interpretaciones de la Modernidad a las interpretaciones de la democraticidad de la teoría política de Suárez

Para acercarnos a un análisis del pensamiento político de Suárez, y en particular a una valoración de la democraticidad del mismo, es de suma importancia considerar cuál es el enfoque más adecuado para contextualizar a este autor. Para ello es esencial seleccionar qué perspectiva se adopta, de un lado, sobre la cuestión de la Modernidad occidental, y, de otro, sobre la idea de democracia.

En este trabajo nos situamos desde la perspectiva que, desbordando la visión monocromática de una sola Modernidad hegemónica, sostiene la existencia de una multiplicidad de Modernidades. De este modo, partimos de la tesis de que no todas las respuestas que emergen en Europa en la crisis del final de la Edad Media son iguales, ni por tanto nacen de un mismo paradigma *cosmovisional*. Por tanto, podemos hablar de *diversas Modernidades* que, provenientes de diferentes tradiciones y a modo de distintas *matrices* culturales, pugnaron entre sí por imponerse.¹¹ En esa competencia el proyecto de Modernidad finalmente triunfante, y del cual constituiríamos producto remoto, sería el liberal-secular de raíces anglosajonas y centroeuropeas.

¹¹ Ya Morandé hablaba de una asimilación distinta de la Modernidad en Latinoamérica (Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación* (Madrid: Encuentro, 1987). Domingues Bitarello sigue la tesis de la existencia de una Modernidad ibérica alternativa a la centroeuropea, cuya principal característica sería el acervo aristotélico (posibilitado por las traducciones de la Escuela de Toledo) frente al platónico (Beatriz Helena Domingues Bitarello, «O medieval e o moderno no mundo ibérico e ibero-americano», *Revista Estudos Históricos* 10, 20 (1997): 196-216). Eisenstadt habla directamente de «múltiples Modernidades» (Shmuel N. Eisenstadt, «Multiple Modernities», *Daedalus* 129, 1 (2000): 1-29). En trabajos anteriores ya hemos hablado de una *Modernidad alternativa* (entre ellos, Font-Oporto, *El derecho...*; Font-Oporto, 2018b); así como de una tradición «escolástico-católica» que supondría un paradigma diferente a la Modernidad centroeuropea (Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»). Senent considera que «frente a una visión monista hay que reconocer que operan varios proyectos de Modernidad que se fueron desplegando desde el Renacimiento, y que en cierto modo compiten entre sí o desplazan a los que surgieron desde el humanismo cristiano ibérico» (Juan A. Senent-De Frutos, «Suárez y el bien común...», 714, nota 24). Pena Búa habla de una *Modernidad católica*, término al que nos acogemos en este trabajo (Pilar Pena Búa, «El mundo de ayer: la monarquía hispánica. Aspectos filosóficos del orden político-jurídico de la modernidad católica», *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 1205-1224).

A partir de estos presupuestos, creemos que en el pensamiento suareciano cabe apreciar, junto a la presencia de elementos medievales, otros que no cabe encuadrar del todo en la Modernidad hegemónica, sino más bien dentro de lo que podría denominarse *un paradigma moderno diferente*. Dentro de esta perspectiva, entendemos que Suárez se inserta en una matriz moderna de rasgos escolástico-católicos –en términos de Pena Búa, «*Modernidad católica*»¹²– que surge al final de la Edad Media en la Península ibérica y que recoge el testigo de una tradición anterior. Esa tradición supone un modelo que, articulado desde unas bases metafísicas, epistemológicas y antropológicas propias, configurará un pensamiento ético-religioso distinto de rasgos muy diferentes a la Modernidad que después se impondrá hegemónicamente.¹³ El desarrollo teórico de las ideas de esa *Modernidad católica* tendrá lugar en lo que se ha denominado, más recientemente, *Escuela ibérica de la Paz*,¹⁴ la cual está conformada por el corpus de pensamiento de los autores españoles y portugueses (clasificados alguna vez como *teólogos-juristas*) de los siglos XVI y XVII.¹⁵ Este movimiento intelectual, cultural y religioso tiene su origen en la figura de Francisco de Vitoria y en la propia Escuela de Salamanca,¹⁶ que recoge y actualiza el iusnaturalismo de tradición cristiana (particularmente implementado a partir de la obra de Santo Tomás y la Escolástica medieval).

Ahora bien, estas diversas posiciones respecto a la modernidad del pensamiento suareciano generan a su vez muy diversas interpretaciones de sus escritos, así como de las numerosas incoherencias que laten en los mismos. Particularmente, en el ámbito del pensamiento político del Doctor Eximio es posible apreciar dos visiones preponderantes que enfrentan dos interpretaciones respecto de aquel (y, por tanto, de su democraticidad). De una parte, aquellos que consideran que el pensamiento de Suárez se sitúa en una línea democrática y de reconocimiento de los derechos humanos. De otro lado, encontramos a aquellos autores que ponen el acento en las contradicciones de Suárez y afirman que su teoría se enfrenta a la teoría del derecho divino de los reyes sólo o principalmente para defender la preeminencia del poder espiri-

¹² Pilar Pena Búa, «El mundo...».

¹³ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...».

¹⁴ Pedro Calafate, «A idea de Comunidade universal em Francisco Suárez, *IHS. Antiguos Jesuítas en Iberoamérica*» 5, 2 (2017): 48-65, doi. org/10.31057/2314.3908.v5.n2.17763; Pedro Calafate, «A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)», *Revista de Hispanismo Filosófico* 19 (2014): 119-142; Juan Belda Plans, «¿Qué es la Escuela de Salamanca? Nuevas perspectivas», *Araucaria* 25, 54 (2023): 391-415, doi.org/10.12795/araucaria.2023.i54.20

¹⁵ Estas cuestiones, en general, las hemos desarrollado en Font-Oporto, *El derecho... Vid. también* Pablo Font-Oporto, «*La facticidad...*».

¹⁶ María Martín Gómez, «Francisco de Vitoria y la Escuela Ibérica de la Paz», *Revista portuguesa de filosofía* 75, 2 (2019): 861-890.

tual de la Iglesia sobre el temporal de los príncipes de este mundo. Estas dos visiones opuestas resuelven las contradicciones de los textos suarecianos de manera unilateral.¹⁷

En una postura intermedia se sitúan aquellos autores que intentan superar esta visión dualista. Desde esta posición se considera que las ideas de Suárez, en este terreno como en otros, son de naturaleza sincrética. Por tanto, para esta visión es preciso un tratamiento matizado de sus teorías.¹⁸ Ahora bien, a nuestro juicio, y como consecuencia de ese posicionamiento, esta postura opta sin embargo por desistir de intentos interpretativos de resolución de las contradicciones del Eximio por considerar que el eclecticismo las hace inevitables.

3. ¿Qué democrática del poder en Suárez? Ejes esenciales y relevancia de la dimensión ética

Como puede apreciarse, el tema que abordamos es de gran complejidad, puesto que no sólo han existido diferentes regímenes políticos con elementos de gobierno popular que han sido considerados democráticos a lo largo de la Historia, sino que además no procede comparar –bajo riesgo de anacronismo severo– el pensamiento suareciano con los actuales regímenes que de manera hegemónica se consideran democráticos, esto es, las democracias liberales representativas, porque dicho modelo y su concepción era inexistente en la época de Suárez. Por otro lado, como iremos viendo, la cuestión de quién ejerce el poder, crucial en las definiciones actuales de democracia, era muy secundaria (siempre que hubiera habido un acceso legítimo al mismo) en la tradición de la que bebe el Doctor Eximio.¹⁹ Más bien, para esta tradición

¹⁷ En efecto, como aprecia García Cuadrado para algunos este autor es un «campeón de la democracia» cuyas ideas influyeron decisivamente en los movimientos democráticos posteriores; pero tampoco han faltado críticas al jesuita granadino haciendo de él un maquiavélico defensor del absolutismo» (José Ángel García Cuadrado, «Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia», *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017):170). Como hace notar Brito Vieira, en términos generales puede afirmarse que las interpretaciones del pensamiento de Suárez han tendido a ser dicotómicas (Mónica Brito Vieira, «Francisco Suárez and the principatus politicus», *History of Political Thought XXIX*, 2 (2008): 274).

¹⁸ Mónica Brito Vieira, «Francisco Suárez...», 274-275.

¹⁹ De este modo, si bien «la dimensión del bien común como carga normativa», es un «principio al que deben orientarse todas las ordenaciones concretas de toda comunidad humana» puede –sin embargo– haber mudanza en la articulación del dominio jurisdiccional en cada comunidad política dentro de la comunidad universal». En efecto, «toda ordenación es a partir del bien común, del cual pretende una configuración concreta en cada contexto», lo que «implica, en última instancia, la posibilidad de ir evaluando históricamente su contribución efectiva al bien común» (Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...», 413). Todo esto se encuentra en íntima relación con la dimensión de apertura del poder político, de la que ya hemos hablado.

lo esencial es el hecho de que el poder se ejerza de manera adecuada a sus fines y a su sentido de existencia, lo que queda sintetizado en la oposición al gobierno tiránico y en la necesaria y consiguiente limitación del poder. Por eso –como se va a poder ver– en este trabajo partimos de una concepción de democracia que, aunque contemplándola, desborda la cuestión de la sede del poder e incorpora también la dimensión ético-política de este, en cuanto su determinante finalidad de búsqueda del bien común, el cual es la razón de la propia existencia del poder.

Efectivamente, en línea con su contexto y su tradición *sociointelectual*, para Suárez el poder no existe ni reside en manos de nadie sin ningún tipo de límite intrínseco o teórico-moral. Es, pues, crucial situar al Doctor Eximio en el marco de la Escuela ibérica de tradición escolástica iusnaturalista, donde el concepto político de *suprema potestas* conoce límites intrínsecos de carácter religioso-moral marcados por la ley natural y el bien común de la Humanidad creada por Dios.²⁰ De este modo, podríamos interpretar que –más bien– la cuestión a dilucidar en ese entorno sería la de cómo articular unos límites externo-prácticos del poder en un contexto conformado, de un lado, por sistemas políticos poco institucionalizados²¹ y –simultáneamente–, de otra parte, por unas sociedades en las que todavía los teóricos del poder creían en que la fuerza vinculante de una moral religiosa que aún impregnaba con cierto vigor esas sociedades sujetaba por sí sola la acción el poder político.²²

Estos factores nos conducen, por tanto, a considerar dos cuestiones antes de entrar en el más concreto análisis de los escritos de Suárez. En primer lugar, cuáles serían los elementos que hay que tener en cuenta en el posible análisis de la democraticidad del pensamiento del profesor jesuita. Al respecto, valorando las cuestiones antedichas, creemos que debe ampliarse el espectro de elementos de la dimensión democrática del poder político a sopesar en el profesor jesuita. De este modo, junto a la cuestión del origen del poder y la sede de este, es a nuestro juicio esencial tener en cuenta otros factores relativos al buen empleo de aquel, tales como: la finalidad (existencial) del poder, los límites intrínse-

²⁰ Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

²¹ «La idea de limitación del poder político es crucial en la Escuela de Salamanca. A sus autores no les importa tanto quién ostenta el poder sino cómo lo ejerce. De ahí la búsqueda de mecanismos para controlarlo y el sometimiento a la ley del gobernante» (Josep Maria Castellà y Andreu Elia Marzal Yetano, Prólogo a *Los límites del poder del Estado en el pensamiento de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez*, de Roger Boada Queralt (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2024), 15).

²² Esta cuestión la hemos abordado con detalle a propósito de los vínculos entre la Modernidad católica, la Monarquía hispánica y la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos en Pablo Font-Oporto, «Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos: surgimiento y contextos interpretativos. Modernidad católica, Escuela Ibérica y Monarquía hispánica», *Filosofía Unisinos* 25, 3 (2024).

co-teóricos *de*²³ este (determinados por dicha finalidad), y los límites externo-prácticos que se pueden oponer frente a aquel (con especial detenimiento en la resistencia civil). A modo de consideración final, será oportuno ver si existe algún cauce de participación ciudadana en alguno de estos factores, pero siempre teniendo presente que, para Suárez, este elemento no es el más relevante.

En segundo lugar, en relación con lo anteriormente dicho, es crucial ponderar la vinculación entre la dimensión democrática y la dimensión moral del poder político. Esto supone abrirnos a la consideración de que la democraticidad del poder en Suárez tiene un fuerte componente de limitación del poder a través de una sólida fundamentación moral del mismo,²⁴ lo que implica que su ejercicio no puede ser despótico.²⁵

Todo esto vuelve a poner de manifiesto la necesidad de abstraernos de las bases habituales de la teoría política de la Modernidad liberal secular,²⁶ basadas en el concepto de soberanía, y nos conduce nuevamente a reafirmar que, en Suárez (como en su contexto *socioespiritual* e intelectual) lo moral sería el elemento definitorio de lo político (algo que tiene importantes raíces aristotélicas).

4. Origen y fin de la comunidad política y del poder jurisdiccional en Suárez

Como ya hemos advertido, comenzamos el análisis de la democraticidad del poder en el pensamiento político suareciano entrando en los factores del origen y fin del poder político, así de la comunidad donde este surge.

4.1. La sociabilidad de la naturaleza humana, creación divina y presupuesto de las comunidades políticas. Causalidad por resultancia en el surgimiento del poder político

La teoría política suareciana se asienta en el presupuesto antropológico de que la natural sociabilidad del ser humano es la cualidad originante de la comunidad política. A partir de la visión aristotélica (y en línea con la tradición

²³ Atención a nuestros subrayados.

²⁴ Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

²⁵ «El poder superior, «tal como se da en el soberano o el rey» es una cierta forma de dominio», al que no debe «corresponder a una esclavitud propiamente despótica [*«propia servitus despotica»*], sino más bien a una sujeción en el orden civil. Se trata, por tanto, de un dominio jurisdiccional» (*De legibus*, III, I, 7).

²⁶ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»; Juan A. Senent-De Frutos, «Mi biblioteca de Teología, Política y modernidad», *El Ciervo: Revista Mensual de Pensamiento y Cultura* 659 (2006): 40-47.

a la que pertenece) Suárez afirma que la persona tiende a vivir en comunidad y que necesita a esta última para su conservación (*vid. De legibus*, III, I, 2 y 3; *De legibus*, III, I, 12; *Defensio fidei*, III, I, 4;²⁷ *De opere sex dierum*, V, VII, 5).

Para Suárez el poder político es un ente creado por Dios a través de la naturaleza humana (*Defensio fidei*, III, I, 7), pues esta tiende a generar comunidades políticas que «por la naturaleza misma de las cosas» desbordan el ámbito familiar, por ser este último insuficiente para el desarrollo humano, convirtiéndose por tanto en comunidades políticas (*De legibus*, III, I, 3; III, II, 3). En dichas comunidades, el poder emerge de manera natural.

Por tanto, el poder político no es creado aparte y después conferido, transferido, concedido o donado directamente por la Divinidad al rey o al príncipe. En efecto, puesto que todos los seres humanos son iguales, el poder político es otorgado por Dios directamente a la comunidad para así permitir su propia conservación y gobierno propio, y en orden a dar respuesta a la finalidad para la que surge, esto es, el bien común (*De legibus*, III, III, 5).

Dicho en otros términos: Dios es el creador del ser humano, cuya naturaleza le impulsa a unirse en comunidades políticas donde brota el poder político como necesario, y ese poder es además propiedad esencial de la comunidad, donde reside por naturaleza. En ese sentido, el poder no emerge de la sola voluntad humana.

Sin embargo, el poder sólo surge («*resulta*») o se activa bajo ciertas circunstancias previas que sí dependen de la voluntad y el consentimiento humano, pues tanto ese poder como la comunidad en quien reside tienen el mismo origen: el consentimiento de los individuos. Ahora bien, antes de reunirse los hombres en un cuerpo político, ni parcial ni totalmente se da ese poder en cada uno de los individuos. E incluso tampoco se da en una masa informe o aglomerado de hombres. Luego, conforme a la lógica «ese poder nunca podrá inmediatamente provenir de los propios hombres» (*De legibus*, III, III, 1), sino que «el poder proviene de Dios como de su autor primero y principal» (*De legibus*, III, III, 4). Suárez explica esta aparente contradicción empleando el concepto metafísico de la causalidad por resultancia o acción de resultancia («*resultantia*»):²⁸

²⁷ *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praeafationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis*. 1613. En adelante, lo citaremos como *Defensio fidei*.

²⁸ La causalidad por resultancia o acción por resultancia puede definirse como «aquella acción en que el hombre, en el aspecto gnoseológico y en otras actividades humanas, no es la causa total, ni siquiera la principal, de las empresas que acomete. La acción de resultancia en la que intervienen multitud de causas, empezando por el concurso natural y sobrenatural, etc., es la base de todo el mundo moral, en la que Suárez señala la confluencia de nuestra acción con la acción divinohumana variadísima que aparece no sólo en la creación primera, sino en la evolución creativa» (Gonzalo

En efecto, para Suárez el poder político tiene un carácter «natural» porque surge de la propia constitución de la comunidad política: «por el mismo hecho de congregarse los hombres en un cuerpo político o *república*, resulta [*«resultat»*] dicho poder en esta comunidad sin intervención de ninguna voluntad creada» (*Defensio fidei*, III, II, 6). Esto es prueba de que ese poder «procede directamente de Dios, con la intervención solamente de la resultancia natural o por consecuencia de la naturaleza y por dictamen que demuestra la razón natural» (*Defensio fidei*, III, II, 6).

Lo que no obsta a que, como es posible constatar, la resultancia como emergencia natural del poder vaya siempre de la mano de la acción voluntaria humana.²⁹ Pero «esta jurisdicción no dimana inmediatamente de la voluntad de los hombres como de verdadera causa eficiente» (*De legibus*, III, III, 2). Pues el poder político «no resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se agrupan en una comunidad perfecta y se unen políticamente»; si bien «una vez constituido ese cuerpo [político], enseguida (y en virtud de la razón natural) se da en él ese poder» (*De legibus*, III, III, 6).³⁰

Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*. Volumen III. (Madrid: CSIC, 1988), 31). Sobre este concepto véase también Eleuterio Elorduy, «La acción de resultancia en Suárez», *Anales de La Cátedra Francisco Suárez* 3 (1963): 45-71; Vidal Abril Castelló, «La acción de resultancia, eje de rotación del sistema suareciano», en *Homenaje a Eleuterio Elorduy SJ*, ed. por Pedro Rocamora Valls, Félix Rodríguez y Juan Iturriaga. (Bilbao: Universidad de Deusto, 1978), 1-10.

²⁹ Para Suárez ese poder político resulta de manera natural en ambos estados de inocencia y de pecado (también llamado de naturaleza lapsa) en las sociedades perfectas creadas por la voluntad humana (*De opere sex dierum*, III, XVI, 2; Leopoldo J. Prieto López, «*Natura humana «sive pura, sive integra, sive lapsa»*. Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología política: *De opere sex dierum* V, 71», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 43 (2020): 593-624, doi.org/10.12795/araucaria.2020.i43).

En efecto, indica Suárez que la sociedad política habría existido también en el estado de inocencia (*De opere sex dierum*, V, VII, 5-7). Más en particular, sostiene Suárez que el propio «dominio directivo o gubernativo habría existido entre los hombres en el estado de inocencia» (*De opere sex dierum*, V, VII, 11) porque esta potestad se deriva no de la culpa, sino de la naturaleza misma de las cosas en tal comunidad como necesaria para su conservación, como óptimamente enseña Santo Tomás precedentemente y [como] más ampliamente dijimos en el libro III de la *Defensa de la fe católica*, al inicio» (*De opere sex dierum*, V, 7, 12; la cita se refiere a *Defensio fidei*, III, I, 4.).

Esas capacidades humanas constituyen «derechos naturales porque le convienen a su naturaleza considerada *secundum se*» (Mauricio Lecón Rosales, «¿Es Francisco Suárez un defensor de la propiedad comunitaria? Una revisión a la interpretación de Eduardo Nicol», *Dianoia: anuario de Filosofía* 62, 78 (2017): 192, doi.org/10.21898/dia.v62i78.1493).

³⁰ Puesto que el poder emerge de manera natural en la comunidad (mediante la causalidad por resultancia) a partir de su creación, a la que tiende el ser humano, social por naturaleza y creado de tal forma por el propio Dios, son plausibles en un sentido lato interpretaciones radicalmente democráticas de Suárez, como la de Pereña Vicente (Luciano Pereña, «Génesis suareciana de la democracia», introducción a Francisco Suárez, *De Legibus*, vol. V (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975), XVII-LXXVIII; Luciano Pereña, «Perspectiva histórica», en *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, ed. por Luciano Pereña et al. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979), 15-215), y por tanto una horizonta-

Para Suárez

análogicamente, así como la libertad se ha dado a cada hombre por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de una causa próxima —es decir, el padre que le dio el ser [a ese hombre]—, del mismo modo ese poder se da a la comunidad humana por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres que al agruparse han dado lugar a esa comunidad perfecta o autónoma (*De legibus*, III, III, 6)³¹.

En este mismo sentido, sostiene Suárez que, una vez constituida la comunidad política, la sumisión al poder político es conforme a la recta razón natural, por cuanto dicha sumisión es precisa para la conservación de la propia naturaleza humana (*cfr. Defensio fidei*, III, I, 8). En el mismo pasaje Suárez fundamenta también la legitimidad de la sumisión al poder político en la afirmación de que, pese a que la persona haya sido creada como un ser libre, eso no le impide someterse a otra si es «por una causa justa y razonable». De este modo, sostiene Suárez que «si bien es verdad que el hombre no ha sido creado ni nace sometido al poder de ningún príncipe humano [*potestati principis humani*]» y, por tanto, la sujeción de «la comunidad política humana» a alguien no es algo que establezca «el propio derecho natural por sí mismo y sin la intervención de la voluntad humana», sin embargo, el ser humano «sí nace potencialmente sujeto, por así decir, a tal poder» y dicha sujeción se halla «muy en consonancia con la razón natural» (*De legibus*, III, I, 11). La explicación es que dicha sujeción es necesaria para la conservación de la comunidad humana derivada de la propia naturaleza social de la persona.

4.2. *La finalidad de la comunidad política: conservación del ser humano y bien común*

Conforme a su naturaleza social, el ser humano —como ya hemos avanzado— genera comunidades humanas que son propensas a ser políticas (*De legibus*, III, I, 3; III, II, 3) para la conservación de sí mismas. Efectivamente, la existencia de un poder centralizado, como organismo formado por diversos

lidad del poder político. Sin embargo, si nos referimos a la forma de gobierno positiva o particular, no cabe hablar de la preferencia de Suárez por la democrática, pero esto requiere una serie de importantes puntualizaciones. En efecto, la residencia originaria del poder no implica necesariamente que el poder sea ejercido por la comunidad. Agradezco a Jesús Muñoz Almazán sus reflexiones compartidas sobre la cuestión de la democracia y la entrega del poder en Suárez.

³¹ De este modo, «el cuerpo social resulta de los actos intersubjetivos de modo necesario, en el sentido de una consecuencia propia o interna de los propios actos. Los actos humanos son entonces causa próxima del proceso de generación o subjetivación colectiva» (Juan A. Senent-De Frutos, «Francisco Suárez...», 1248).

miembros, es necesaria para su propia pervivencia (*Defensio fidei*, III, I, 4; *De legibus*, III, III, 6) y, por tanto, para el buen gobierno de la comunidad humana (*De legibus*, III, I, 2 y 3), cuya función específica es procurar el bien común (*De legibus*, III, I, 4-5; III, II, 4).³² Así, la existencia de dicho poder es legítima y la sujeción al mismo conforme a la recta razón natural (*Defensio fidei*, III, I, 3) y necesaria (*Defensio fidei*, III, II, 4), pues es precisa para la conservación del ser humano, que es social por naturaleza. Por tanto, el poder es también de Derecho natural (*Defensio fidei*, III, I, 8; III, I, 7).

Suárez emplea el concepto de «conservación» como argumento que fundamenta –por la importancia de algo valioso que hay que preservar– tanto la existencia de la propia comunidad política como del poder de jurisdicción. Ahora bien, esa comunidad política y ese dominio de jurisdicción no pueden tener cualquier carácter, sino que se encuentran orientados hacia el bien común (no sólo de esta, sino también del bien común universal)³³ y deben tener una calidad ética.³⁴ Por tanto, entendemos que la conservación del ser humano y de la comunidad donde este encuentra su plena realización, implica la necesidad de preservar los elementos fundamentales que, en la gestión del cuidado de la propia comunidad, permiten el desarrollo de una vida buena en dicha comunidad, tanto por parte del *corpus* que forma esa comunidad como por parte de cada uno de sus miembros, esto es, el bien común.

³² El concepto de bien común es, por varios motivos, una idea compleja en Suárez. De una parte, en primer lugar, porque el propio Eximio lo da por supuesto y no lleva a cabo una definición clara y expresa del mismo, al considerar que su manejo por la tradición escolástica es suficiente para comprender su contenido. No obstante, Paul Pace (apunta a tres pasajes en los que el profesor granadino intenta de alguna manera concretar los contenidos de este concepto (Paul Pace, «Francisco Suárez and Justice. A common good perspective », *Gregorianum* 93, n.º 3 (2012): 497-525, aquí 502-504). Primero, en *De legibus*, I, III, 20 dice Suárez (siguiendo a San Agustín) que puede definirse la ley civil o temporal como «aquella que va dirigida al gobierno político de la comunidad [*civitatis politicam gubernationem*], a la protección de los derechos temporales [esto es, no espirituales] y al mantenimiento de la comunidad política en paz y justicia [*in pace ac iustitia rempublicam conservandam ordinatur*]». Segundo, en *De legibus*, III, XI, 7 Suárez sostiene que el fin del “poder legislativo político [*potestatem civilem legislativam*]» es «la felicidad natural de la comunidad humana perfecta cuyo gobierno gestiona [*cuis curam gerit*] y de cada uno de los hombres en cuanto que son miembros de esa comunidad»; a continuación, Suárez enumera los elementos de esa felicidad. Tercero, finalmente, considera Pace que en *Defensio fidei*, III, I, en general, el Doctor Eximio de alguna manera se está refiriendo al bien común al tratar la necesidad de la comunidad para el ser humano y del poder político para la conservación de dicha comunidad en paz y justicia. Sobre el tema del bien común en la Escuela de los juristas clásicos españoles véase Luciano Pereña, *Hacia una sociología del bien común (el bien común en los juristas clásicos españoles)* (Madrid: Asociación Católica Nacional de Propagandistas, 1950). Sobre el concepto de bien común en la tradición de la Compañía de Jesús, *vid.* Ignacio Sepúlveda del Río, «El Bien Común en los inicios de la Compañía de Jesús: desde los primeros años hasta el pensamiento de Francisco Suárez», *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 74, 279 (2018): 163-178, doi: 10.14422/pen.v74.i279.y2018.008.

³³ Véase Pablo Font-Oporto, «La dimensión...»; Juan A. Senent-De Frutos, «Suárez y el bien común...».

³⁴ Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

5. La cuestión de la sede del poder y su ejercicio operativo

Como ya hemos adelantado, a los autores de la Escuela ibérica –dentro de la que cabe insertar a Suárez– no les importa tanto quién ostenta el poder sino cómo se ejerce.³⁵ Esto es coherente (en una línea teleológica de origen aristotélico) con la importancia de la *finalidad* del poder como esencia de su existencia. Por tanto, cuestiones como las de la forma de gobierno o de la residencia efectiva del poder son secundarias. Estos elementos están en todo caso supeditados al buen gobierno y al cumplimiento de los fines que, por su propia esencia y existencia, tienen el poder y la comunidad política: la consecución del bien común en las condiciones fácticas de cada circunstancia. Como consecuencia, «la idea de limitación del poder político es crucial» en esta Escuela (*idem*).

5.1. El carácter democrático originario del poder político en Suárez

Como ha podido constatarse, el dominio de jurisdicción tiene una originaria democraticidad en Suárez. En efecto, en cuanto a lo que se refiere a la esencia del poder y su determinación en el origen de este, es posible afirmar que tanto la naturaleza como la voluntad humana no apuntan hacia una donación concreta del poder a un individuo. Así, por lo que respecta a la naturaleza humana, cabe apreciar que existe una correlación entre la causalidad por resultancia y la democracia. Y, por lo que respecta a la voluntad humana, la necesidad de su presencia y actuación para la creación de la comunidad perfecta supone un fuerte inmanentismo del poder político con relación a toda la comunidad perfecta y, de este modo, una concepción más democrática.³⁶

A partir de lo expuesto anteriormente, Suárez defiende que

«primeramente el supremo poder político, considerado en abstracto [esto es, haciendo abstracción de la forma de gobierno, *vid. Defensio fidei*, III, II, 4], fue otorgado por Dios a los hombres unidos en la ciudad o comunidad política perfecta; [...] por natural consecuencia y en fuerza de su creación»: «el poder es conferido inmediatamente por Dios [a la comunidad o cuerpo político] en cuanto autor de dicha naturaleza» (esto es, la de los seres humanos en cuanto unidos en una comunidad política) (*Defensio fidei*, III, II, 5). «Por eso, [...] no reside este poder político en una sola persona ni en un grupo determinado de muchas personas, sino en la totalidad perfecta del pueblo o cuerpo de la comunidad, donde se encuentra por naturaleza» (*idem*).

³⁵ Josep Maria Castellà y Andreu Elia Marzal Yetano, Prólogo, 15.

³⁶ Pablo Font-Oporto, *El derecho...*, 181.

De este modo, puesto que el poder «reside inmediatamente en la comunidad, [...] para que comience a residir justamente en algún supremo gobernante [*«in supremo principe»*], es preciso que se le entregue con consentimiento de la comunidad» (*De legibus*, III, IV, 5; véase también *Defensio fidei*, III, II, 7).

La razón es que el poder surge de la constitución libre y voluntaria de una comunidad política (una sociedad perfecta)³⁷ por parte de sujetos por naturaleza iguales.³⁸

5.2. De la apertura en la organización del poder a la decantación de Suárez por la monarquía

El poder político supremo, que es «conferido inmediatamente por Dios a la comunidad» puede ser considerado («conforme a la manera de hablar de los juristas») «de derecho natural negativo, no positivo; o mejor, de derecho natural concesivo y no simplemente preceptivo» (*Defensio fidei*, III, I, 9). Esto es, se trata de una concesión que otorga una potestad, no de una imposición que establece una obligación.³⁹

En efecto, a juicio de Suárez,

indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente [*«absolute»*] que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa⁴⁰ (*Defensio fidei*, III, I, 9).

Ahora bien, siguiendo la tradición escolástica (verbigracia, Santo Tomás o Vitoria), Suárez entiende que, si bien el poder es una realidad natural que se halla directamente en la propia comunidad, que es titular de este, sin embargo, el gobierno de la sociedad por sí misma carecería de operatividad práctica. Así, para que el poder político pueda efectivamente actuar en pro del bien común de la comunidad política es precisa una configuración eficaz. No debe olvidarse que –como ya adelantamos– el régimen democrático que Suárez

³⁷ Véase Pablo Font-Oporto, «La dimensión...»; Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...».

³⁸ Esa residencia en la comunidad se reafirma por la finalidad que impulsa el nacimiento tanto de la comunidad política como del poder: el bien común. En efecto, si la finalidad del poder afecta a todos los miembros de la comunidad, es lógico que originariamente el poder sea una propiedad compartida por todos los sujetos insertos en la misma.

³⁹ Sobre esta diferenciación, véase Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...», 413.

⁴⁰ «O hasta que no haya sido realizado legítimamente el cambio por el que tiene potestad para ello». Entendemos que se refiere en este último caso a los supuestos de pérdida del poder por parte de la comunidad en guerra justa.

tiene en mente cuando habla de ejercicio directo del poder por parte de la comunidad es el de una democracia directa.

De este modo, entiende Suárez que «la razón natural dictamina que no es necesario –ni aun conveniente– a tal naturaleza mantener inmutable» el poder originario «en toda la comunidad», puesto que a su juicio «considerado así [...], apenas sería posible ejercer el poder» (*De legibus*, III, III, 8).⁴¹

Y puesto que para Suárez la democracia no es una forma política obligatoria –aunque sea la natural– la comunidad puede resolver que el poder no sea ejercido inmediatamente por ella y, por tanto, despojarse o renunciar voluntariamente a dicho ejercicio. De este modo, el Eximio explica la existencia de diferentes posibilidades a la hora de estructurar ese poder, pero opta –en orden a esa necesaria articulación operativa– por preferir la entrega del poder a un sujeto determinado (monarquía), de tal modo que éste reciba el encargo de ejercer el poder político de la comunidad (*De legibus*, III, IV, 1). La cuestión es si la renuncia de la comunidad en beneficio del monarca es meramente del ejercicio del poder o se produce también un cambio de la sede poder, que ya no reposa en el pueblo sino en un tercero al que se le entrega de manera absoluta e irrevocable.

5.3. La entrega del poder y la imagen de la esclavitud política: el sentido y los límites de la *traslatio imperii*

Suárez entiende que, si se apuesta por la forma política monarquía, se produce una *traslatio imperii* que supone la enajenación definitiva y completa del mismo por parte de la comunidad política, salvo pacto expreso en contra. Nuestro autor justifica esa total e irrevocable entrega del poder político al gobernante mediante un controvertido símil: comparándola con la de un sujeto particular que renuncia a su libertad y decide hacerse esclavo voluntariamente. Esta equiparación (que conduce a afirmar la posibilidad de una esclavitud voluntaria colectiva que hemos denominado en anteriores trabajos «esclavitud política»⁴²) aparece en diferentes pasajes de *De legibus* y *Defensio fidei*.⁴³

⁴¹ Como apunta Castaño, Suárez estimaba «dificilísima, porque habría infinita confusión y morosidad» a la democracia originaria directa ejercida por este sujeto múltiple y horizontal (Francisco Suárez, *Disp. VII de legibus*, sectio II; véase *De legibus*, III, IV, 1; Sergio Raúl Castaño, «La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura», *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval* 82 (2015), 93-114, aquí 103. Véase también, por ejemplo, *De legibus*, III, IV, 1.

⁴² Véase Pablo Font-Oporto, «La imagen de la esclavitud política en Francisco Suárez. El bien común como eje ético de los límites de la sujeción política», en *On Suárez's Ethics: The fundamentals and effects*, ed. por Juan A. Senent-De-Frutos y Ángel Viñas Vera (Leyden-Boston: Brill, en prensa).

⁴³ La alegoría aparece relatada al menos en dos pasajes: *De legibus*, III, III, 7 y *Defensio fidei*, III, II, 9. Sin embargo, pueden encontrarse otras referencias a la misma en otros pasajes (así, en *De*

La explicación de esta imagen aparece en *De legibus*, III, III, 7: «ser libre de la esclavitud [*«servitute»*]; puede también traducirse como «servidumbre»] es una propiedad natural del hombre», pero, «sin embargo, por su propia voluntad el hombre puede abdicar de su libertad e incluso ser privado de ella por una causa justa y ser reducido a la esclavitud»⁴⁴. Para Suárez, «algo parecido ocurre con la comunidad humana perfecta», la cual, «aunque por naturaleza sea libre y tenga poder sobre sí misma, puede verse privada del poder por cualquiera de los modos antes señalados»; es decir, «por su propio consentimiento o por cualquier otro procedimiento justo» (*De legibus*, III, III, 7).

En efecto, siguiendo la idea del Derecho meramente prescriptivo, Suárez considera que, aunque la libertad humana es de Derecho natural, éste «no prescribe que todo hombre permanezca siempre libre o (lo que es igual) no prohíbe absolutamente [*«simpliciter»*] que un hombre sea reducido a esclavitud, sino que únicamente prohíbe que esto se haga sin el libre consentimiento [*«consensu»*] del hombre o sin un justo título y poder» (*Defensio fidei*, III, II, 9).

Pues bien, de la misma manera que un sujeto particular, si bien

la comunidad política perfecta [*«perfecta communitas civilis»*] es libre por Derecho natural y no está sujeta a ningún hombre fuera de ella, sino que ella misma tiene el poder político [*«potestatem»*], que es democrático mientras no se cambie, sin embargo [dicha comunidad política] puede ser privada de tal poder, bien por voluntad propia, bien por quien tenga para ello un título justo y poder [legítimo], y [dicho poder político de la comunidad puede] ser transferido a una persona determinada o a un senado (*Defensio fidei*, III, II, 9).

Sobre la irreversibilidad de esa entrega, comenta Suárez:

De la misma manera que la persona privada que ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo [*«in servum vendidita ut donavit»*], no puede después librarse a su antojo [*«suo arbitrio»*] de la esclavitud, así tampoco puede hacerlo una persona colectiva [*«persona ficta»*] o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a un príncipe.

legibus, III, IV, 6; *Defensio fidei*, III, II, 17; *Defensio fidei*, III, III, 2). Respecto a la cuestión de la aceptación de la esclavitud voluntaria personal se puede ver también en *De legibus* II, XIV, 6, 15, 16 y 18. Hemos tratado esta cuestión en Pablo Font-Oporto, «Entrega del poder al gobernante y esclavitud voluntaria de la comunidad política en Francisco Suárez. Una interpretación desde los límites fácticos al poder», en *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and Complexities of Modernity*, ed. por Robert A. Maryks, y Juan A. Senent-de-Frutos (Leyden-Boston: Brill, 2019), 253-271; Pablo Font-Oporto, «La imagen...».

⁴⁴ «*Potest se homo illa privare vel etiam ex iusta causa illa privari et in servitutum redigi*» (*De legibus*, III, III, 7).

De este modo, sostiene Suárez que «si un pueblo ha entregado su poder a un rey, el poder deja efectivamente de pertenecerle [*«iam se illa privavit»*]» (*Defensio fidei*, III, III, 2). Porque, puesto que «una vez que el poder se ha transferido al rey, en función de ese poder el rey se hace ya superior incluso al propio reino que se lo otorgó, ya que al dárselo se sometió y abdicó de su libertad anterior», se deriva de aquí que «por igual motivo, no puede privarse al rey de ese poder, puesto que adquirió auténtica propiedad [*verum (...) dominium*]» (*De legibus*, III, IV, 6).⁴⁵

Consiguientemente, el Doctor Eximio niega en varias ocasiones en sus propios escritos que su tesis del origen del poder del rey en la comunidad fundamente la posibilidad de resistencia a dicho rey si éste deviene en tirano, ya sea mediante una conservación de dicho poder original o ya sea a través de una recuperación de este.

5.3.1. Presupuestos de la posibilidad de la *traslatio imperii*. La transferibilidad del poder

En sí misma la imagen de la esclavitud política es extraña, pero, más allá de la presencia de evidentes anacronismos, es importante notar que *a primera vista* parece que existe una grave discordancia entre esta y los posicionamientos de Suárez en otras cuestiones de su teoría política (tales como el origen popular del poder o los límites del poder a través de la resistencia civil). Entendemos que antes de entrar a valorar en profundidad esas contradicciones es necesario abordar la cuestión de las características de la *traslatio imperii* suareciana. Pero –a su vez– para comprender las consecuencias de esta y sus implicaciones en la democraticidad del poder en el Doctor Eximio, es preciso sobrevolar algunos elementos, empezando por los presupuestos de

⁴⁵ De forma paralela, sostiene Suárez en otro pasaje que «una vez transferido el poder» del pueblo al rey, éste hace ya las veces de Dios [*iam gerere vicem Dei*] y el Derecho natural obliga a obedecerle». Para explicar esto acude de nuevo a la imagen de la esclavitud voluntaria: si bien «el [poder que resulta de este] dominio es totalmente de origen humano», sin embargo, «supuesto ese verdadero contrato [de venta de sí mismo], el esclavo [*«servus»*] está obligado a obedecer a su dueño por Derecho divino y natural» (*De legibus*, III, IV, 6). Lo que no obsta para que Suárez afirme que la entrega del poder es de Derecho humano (y no divino), pues se debe a una renuncia por parte de la comunidad política. Por consiguiente, dicha esclavitud, si se da, es una institución «de Derecho simplemente humano». Dicho sometimiento «procede directamente de la voluntad de la comunidad y, por consiguiente, es de Derecho humano, por más que tenga su origen en el poder natural que dicha comunidad recibió por sí misma [*«supra se ipsam»*] de su autor» (*Defensio fidei*, III, II, 17).

No obstante, es cierto que Suárez acepta la posibilidad de que se reserve la comunidad de manera expresa en el contrato con el gobernante la potestad de intervenir en «algunos casos y asuntos más graves» (*Defensio fidei*, III, III, 3). Al respecto, Suárez exige que esa reserva de poder se recoja expresamente por escrito, o bien obedezca a una costumbre asentada.

la mencionada *traslatio imperii*, para después entrar en el sentido y finalidad de esta.

Dichos presupuestos pueden resumirse en la idea de la transferibilidad o mutabilidad del poder.⁴⁶ Esta característica puede explicarse a su vez por varios factores. En primer lugar, en cuanto a la esencia de la naturaleza del poder, debe afirmarse que –en la visión del Eximio– este puede enajenarse y entregarse a otros, lo que viene marcado por factores que vamos a ver a renglón seguido, como la propia finalidad del poder y la apertura a la diversidad en su concreción. Ese carácter transferible también lo reconoce el autor jesuita en otras potestades humanas relacionadas –como es precisamente el caso de la libertad–, potestades a las que se puede renunciar en pro de la preponderancia de otros bienes humanos mayores (en las circunstancias fácticas de cada circunstancia) –como podrían ser la vida o la integridad física (así ocurre con la esclavitud voluntaria individual, base de la imagen de la esclavitud voluntaria comunitaria)–.⁴⁷

En segundo lugar, las características de la transferibilidad del poder en Suárez vienen marcadas por su contexto sociopolítico, determinado por la polémica del juramento de fidelidad, que forzaba al Doctor Eximio a evitar los argumentos de Jacobo I de Inglaterra en cuanto a su consideración de que el origen popular del poder legitimaba el tiranicidio y que, por tanto, el único posible origen de aquel era la entrega directa del mismo de Dios al rey (teoría del derecho divino de los reyes). Mediante la transferibilidad del poder Suárez afirma que, si bien el poder del rey procede del pueblo y no directamente de Dios, el rey no depende del pueblo en su ejercicio del poder, lo que concuerda con la lógica del poder entendido como *suprema potestas* en el Doctor Eximio (lógica que enseguida explicaremos).⁴⁸

En tercer lugar, otro factor que impacta en los rasgos de la transferibilidad del poder en Suárez es la importancia esencial de la lógica de la finalidad (marcada por el teleologismo aristotélico-tomista). La lógica de la finalidad conduce, de un lado, al carácter secundario de la cuestión de la sede operativa

⁴⁶ Como sugiere Muñoz Almazán, Suárez introduce esas nuevas propiedades o características del poder político (debate posterior a Jesús Muñoz Almazán, «El «egregio axioma de la teología» en Francisco Suárez» (Ponencia en II Congreso Internacional sobre Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita, 20 de junio de 2024)). A nuestro juicio, esos rasgos son posibilitados por el paradigma del que parte: el de la Modernidad católica (y, en particular, la tradición ignaciano-jesuita).

⁴⁷ Sin embargo, tal vez precisamente por una posible preeminencia de la vida y la integridad física sobre la libertad, Suárez descartará la transferibilidad en la naturaleza de otras potestades humanas, como es el caso de la legítima defensa.

⁴⁸ Ahora bien, pese a no depender de la comunidad política, no cabe duda de que ese origen popular vincula al poder respecto a dicha comunidad en lo concerniente a su finalidad y sus límites, como veremos.

del poder –carácter secundario que, como ya hemos apuntado, es común en la Escuela ibérica– y, de otro, a la fundamentalidad del bien común. Esto conecta íntimamente con la dimensión moral del poder de jurisdicción, esencial en la consideración suareciana.⁴⁹

En cuarto lugar, la transferibilidad del poder está supeditada a la facticidad de las circunstancias del caso concreto a la hora de la consecución del mencionado bien común como fin determinante. Lo que en última instancia conduce a subrayar la existencia de una dimensión de apertura en su pensamiento político. Una apertura respecto a las características concretas en que se organiza cada comunidad política y a la manera en que el poder político se institucionaliza.⁵⁰ Lo que tiene unas consecuencias muy claras, por ejemplo –aunque no sólo– en la forma de gobierno que se adopta en las comunidades políticas.

Y, en quinto lugar, como presupuesto teórico-contextual de la transferibilidad del poder, dentro de la tradición intelectual en la que Suárez se inserta, opera la lógica de la *suprema potestas* (que acabamos de mencionar). En efecto, dentro del universo teórico en que se mueve el Doctor Eximio, el poder supremo no puede estar limitado por otros actores, pues en ese caso quien detentaría el poder supremo sería ese actor limitante. De este modo –conforme a esa perspectiva–, una retención del poder por parte de la comunidad política supondría, *de facto*, que el soberano siguiese siendo dicha comunidad y, por tanto, el monarca no sería realmente tal. En la mentalidad de Suárez, esto no sólo constituiría un sinsentido, sino que además lastraría la posibilidad de que el poder político pudiese cumplir la finalidad que tiene y que determina su propia existencia. Volveremos sobre esta cuestión⁵¹ cuando abordemos la cuestión de los límites del poder en Suárez.

Este último factor de la transferibilidad del poder une a todos los anteriores: primero, porque una entrega absoluta e irrevocable supone una transferibilidad ilimitada en la naturaleza o esencia de una potestad humana como es la disposición de cada uno sobre su vida, así como de la comunidad en su totalidad sobre ella misma. Segundo, esa entrega absoluta sería necesaria para negar la posibilidad de una supuesta dependencia del rey respecto al pueblo, dependencia que –si se diese– sostendría la legitimidad del tiranicidio o la resistencia. Tercero, porque la necesidad de un poder no subordinado responde en su esencia y en su orientación a la finalidad de este, el bien común, que no podría obtenerse de estar limitado por un tercero, pero que simultáneamente condiciona la posesión y ejercicio del poder en una dirección determinada.

⁴⁹ Véase Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

⁵⁰ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»; Juan A. Senent-De Frutos, «Suárez y el bien común...».

⁵¹ Que hemos tratado en Pablo Font-Oporto, *El derecho...*, 158.

Cuarto, porque esa lógica de la suprema potestas supone que quien ostenta todo el poder de la comunidad no limitado por terceros puede buscar el bien común a través de diferentes vías que pueden divergir dependiendo de las circunstancias históricas concretas.

5.3.2. Sentido, finalidad y límites de la *traslatio imperii*

Todos esos presupuestos permiten comprender las razones de la imagen de la esclavitud política: la búsqueda del mayor (*magis*) bien común en su contexto real (facticidad)

En clara subordinación a esa finalidad, quedan claros los paralelismos entre la traslación del poder y la esclavitud voluntaria personal en el orden del sentido y los límites. De este modo, si confrontamos la imagen de la esclavitud política con el sentido y los límites del origen del poder político en Suárez, hallamos que la entrega absoluta del poder por parte de la comunidad política al gobernante parece que sólo puede encontrar justificación en la realización del bien común de la misma.⁵² Así, la interpretación de la analogía de la esclavitud política desde el *leitmotiv* de la teoría suareciana, el bien común, conduce, en nuestra opinión, a entender que –como en el caso de la servidumbre individual– la entrega absoluta e irreversible del poder obedece a la misma finalidad de este y por tanto está también sometida a los mismos límites que ese fin le marca. Por eso Suárez afirma que «el poder de soberanía [*potestas superior*]] es una cierta forma de dominio [*dominio*]]» al que no debe «responder una esclavitud propiamente despótica [*propia servitus despotica*]], sino más bien sujeción en el orden civil». Es, por tanto, «un dominio jurisdiccional [*dominium iurisdictionis*]]» (y no dominio de propiedad, véase *De opere sex dierum*, V, VII, 9) «tal como se da en el soberano [*principe*] o el rey»⁵³ (*De*

⁵² Pablo Font-Oporto, «Entrega...», 15-16; Pablo Font-Oporto, «La imagen...». Da la impresión de que Suárez considera esa esclavitud como un mal menor y la admite como posibilidad extrema del ser humano en determinadas circunstancias (entendemos de dificultad económica). Sería también la razón de las limitaciones que el propio Suárez impone al trato que el amo da al esclavo: si lo que determina esas instituciones es el bien común, la institución sucumbe y deviene inválida si no se alcanza el mismo. En efecto, debe advertirse que en el pensamiento del profesor granadino el esclavo, aunque haya renunciado a su libertad, retiene una serie de derechos.

Sobre los límites de la esclavitud en Suárez *vid. De religione*, tr. 7, lib. 9, c. 4, n. 11; Luis Carlos Amezúa, «Libertad natural y esclavitud voluntaria, reflexiones de Francisco Suárez sobre la esclavitud», *Archiv für rechts-und sozialphilosophie* 108 (2007): 191-198.

⁵³ Apreciamos que esta afirmación «es fundamental para una correcta comprensión del sentido que Suárez otorga a la entrega del poder al gobernante, y a su vez, para entender el carácter ordenado y no absoluto, esto es, limitado normativamente, de todo ejercicio del poder político que, por ello, no se encuentra más allá de toda juridicidad, tanto comunitaria como social, o ante la comunidad universal» (Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»; véase Font-Oporto, *El derecho...*).

legibus, III, I, 7). Esta aclaración es la pista definitiva que nos hace corroborar que la justificación y los límites de la esclavitud política (al igual que en el caso de la voluntaria individual) vienen marcados también por la persecución del bien común, lo que armoniza este planteamiento con el fundamento, el origen y los límites del propio poder político.

5.3.3. De la imposible relativización de la esclavitud voluntaria a la fundamentación de la resistencia sobre la inalienabilidad de la legítima defensa por parte de la comunidad. Profundización en las contradicciones del pensamiento suareciano

Una vez aclarados los presupuestos, límites y finalidad de la imagen de la esclavitud política es posible abordar la cuestión de la grave discordancia entre esta y los posicionamientos de Suárez en otras cuestiones de teoría política tales como el origen popular del poder o los límites del poder a través de la resistencia civil.

La dimensión de esta segunda incoherencia parece mayor. En efecto, simultáneamente a la imagen de la esclavitud política Suárez sostiene que, si bien «no puede privarse al rey de ese poder» del que le ha hecho entrega la comunidad, sin embargo, si aquel se convierte en tirano «puede el pueblo [*«regnum»*] emprender contra él una guerra justa», es decir, la resistencia activa (*De legibus*, III, IV, 6).⁵⁴

Los problemas interpretativos de la imagen de la esclavitud voluntaria colectiva han conducido a ciertos enfoques hacia un intento de negación de esas contradicciones mediante la relativización de la esclavitud política, interpretando que esta sólo supondría una mera transferencia del ejercicio del poder revocable en determinadas circunstancias. Por tanto –según esa perspectiva– las expresiones relativas a la esclavitud comunitaria serían meramente simbólicas y la posible desobediencia o resistencia se debería en realidad a que

⁵⁴ Suárez lleva a cabo un detenido estudio de la cuestión de la resistencia a la tiranía en *Defensio fidei*, VI, IV. Este tema lo hemos tratado en Pablo Font-Oporto, «Entrega...»; Pablo Font-Oporto, «Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez», *Cauriensa. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 14 (2019): 239-263, doi.org/10.17398/2340-4256.14.239; Font-Oporto, *El derecho...*; Pablo Font-Oporto, «La facticidad...»; Pablo Font-Oporto, «El sistema de límites del poder político en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición al poder», *Proyección: Teología y Mundo Actual* 267 (2017): 439-454; Pablo Font-Oporto, «Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017): 183-207; Pablo Font-Oporto, «Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del papa al respecto», *Gregorianum* 98, 1 (2017): 61-74; Pablo Font-Oporto, «Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez», *Studium: filosofía y teología*, 40 (2017): 85-98; Pablo Font-Oporto, «El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio». *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 69 260 (2013): 493-521.

la supuesta enajenación completa del poder de la comunidad en manos del gobernante no sería tal y, por tanto, sería viable una recuperación del poder comunitario.⁵⁵

No obstante, consideramos que estas posibles corrientes de interpretación deben ser de todo punto excluidas sobre la base de dos recios argumentos. En primer lugar, la rotundidad con la que –como ha podido constatarse– el propio Suárez afirma el carácter total e irreversible de la entrega. Y, en segundo lugar, su esfuerzo expreso por desvincular el fundamento de la resistencia civil del origen popular del poder, cimentando dicha resistencia de otras maneras. Ambos considerandos son además reforzados mediante la consabida comparación con la esclavitud política, que impide además la restitución del poder o la libertad previa.

En todo caso, es esencial para una interpretación adecuada de la imagen suareciana de la esclavitud voluntaria comunitaria no negar las incoherencias que supone en su teoría política. De esta forma, es posible volver a explorar el sentido y límites del poder político y, consecuentemente, de la *esclavitud política*.⁵⁶

Creemos que la clave de bóveda para resolver esta incoherencia es la afirmación de Pereña Vicente de que «aun en el caso extremo de la monarquía absoluta el pueblo nunca había renunciado a su derecho a un gobierno justo»⁵⁷. En efecto, la entrega del poder no tiene nunca carácter despótico (en cuanto a unos caracteres morales de la actuación del poder), ya que –como hemos defendido– esa entrega (con esas características de totalidad e irrevocabilidad) se asienta en la búsqueda del mayor bien común fáctico. Suárez lo deja claro al afirmar que la república –«superior al rey»– transfirió a éste el poder para que gobernase «política, y no tiránicamente (*ut politice et non tyrannyce reget*)» (*Disputatio XII De Bello*, sec. VIII, n. 2)⁵⁸. En ese sentido cabe apreciar que en el Eximio *lo político* se contrapone a *lo tiránico*, de donde cabe deducir

⁵⁵ Dicha recuperación se suele interpretar, bien como una reactivación *in actu* de una propiedad conservada *in habitu* o *in potentia* (visión más cercana a la concepción aristotélico-tomista), bien como una reactivación del poder retenido que se produce tras la resolución del contrato constitucional (visión que correspondería a una concepción contractualista). En esta segunda línea, que, sin embargo, rechaza Suárez expresamente, encontramos autores como Leopoldo J. Prieto López, «El derecho de resistencia en Francisco Suárez. Un Diálogo con Pablo Font», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 80 [2020]: 204-205, doi: dx.doi.org/10.6018/daimon.383671.

⁵⁶ Tarea que abordamos en profundidad en Pablo Font-Oporto, «La imagen...».

⁵⁷ Luciano Pereña, «Génesis...», LXXIV.

⁵⁸ Véase también Castaño, «La teoría...», 100.

Esto concuerda con la idea –ya apuntada– de que «el poder de soberanía [*potestas superior*]», no es «un dominio al que deba responder una esclavitud propiamente despótica [*propia servitus despotica*]» (*De legibus*, III, I, 7).

que la esencia de lo político tiene rasgos morales⁵⁹ y —en cierto sentido, como estamos viendo— democráticos.

Por tanto, si la entrega del poder se sustenta en el cumplimiento de sus fines, lo realmente coherente es que, si este poder no cumple con aquellos, quepa una resistencia al mismo. Ahora bien, Suárez emplea el argumento de la esclavitud voluntaria para refutar la posibilidad de que el pueblo retenga o conserve el poder. En este sentido, las características de totalidad e irreversibilidad de la *traslatio imperii* en Suárez (que vienen marcadas por los propios fines del poder) conducen a la imposible fundamentación de la resistencia sobre la conservación del poder político. Efectivamente el profesor jesuita rechaza que con la teoría del origen popular del poder «se dé al pueblo ocasión de rebeliones o sediciones contra los legítimos gobernantes [*«legítimos príncipes»*]» (*Defensio fidei*, III, III, 2).⁶⁰

Y afirma que el motivo de esto es que la comunidad política ha concedido su poder al rey, y éste lo ha aceptado, luego «el pueblo ya no puede quitar al rey este derecho ni reclamar [*«usurpare»*] otra vez al rey su propia libertad» (*Defensio fidei*, III, III, 2).⁶¹ En definitiva, del origen popular del poder del príncipe no se sigue «que el reino [*regnum*] está por encima del rey, puesto que él le dio el poder»⁶², ni tampoco «que, si quiere, puede [el reino] deponerlo o cambiarlo [al rey]» (*De legibus*, III, IV, 4).

En paralelo, Suárez sustenta la capacidad de resistencia en el poder político de la comunidad, expresamente en su natural e inajenable capacidad de auto-defenderse. Esa potestad que tiene la comunidad para defenderse legítimamente es desvinculada del poder político (que reside natural y originalmente en dicha comunidad) mediante la consideración de que tal potestad es inalienable al hallarse más allá de los límites de la libre disposición.⁶³

⁵⁹ Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

⁶⁰ Porque «una vez que el pueblo trasladó su poder al rey, ya no puede legítimamente el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho o siempre que se le antoje [*suo arbitrio, seu quoties voluerit*]». Por consiguiente, «el pueblo no puede, invocando justamente el poder que ha dejado de pertenecerle, levantarse legítimamente contra el rey; pues ya no podría sustentarse aquí en el poder que no tiene [*quia nitetur potestae quam non habet*], y por tanto no habría entonces uso legítimo, sino usurpación del poder [*usurpatio potestatis*]» (*Defensio fidei*, III, III, 2).

⁶¹ Lo que concuerda con la cita ya recogida de *De legibus*, III, IV, 6: «una vez que el poder se ha transferido [...], no puede privarse al rey de ese poder».

Igualmente, afirma nuestro autor en otro pasaje que «no le es lícito al pueblo [*non licet populo*], una vez sometido, limitar el poder del rey más de lo que se limitó en el momento de la primera traslación o pacto» (*Defensio fidei*, III, III, 4). Del mismo modo, «tampoco puede el pueblo, apelando a su poder, abrogar leyes justas del rey» (*idem*).

⁶² Además de que en tal caso no sería el rey auténtico soberano al no disponer de la suprema potestas (Font-Oporto, *El derecho...*, 158).

⁶³ Podría concluirse de aquí que para Suárez hay cuestiones que no pueden ser objeto de pacto o transacción, de tal modo que, aunque se llevasen a cabo dichos pactos sobre estas cuestiones, estos

6. Límites del poder político en Suárez y dimensión democrática

De manera coherente con lo antedicho, conviene reiterar que Suárez (aunque la *translatio* absoluta e irrevocable es real) no propugna un poder político sin límites teóricos, y esto en razón al mismo fin de la propia existencia del poder político y la *respublica*: el bien común (que incluye la conservación y bienestar de la comunidad y todos sus miembros).

Ahora bien, dentro de esos límites a nuestro juicio debemos distinguir dos tipos. De un lado, los que son intrínseco-teóricos *del* poder (ojo al subrayado), esto es, derivados de la propia esencia de este, los cuales tienen una clara faceta moral.⁶⁴ De otro lado, creemos que puede hablarse de unos límites *al* poder y que tendrían un aspecto más netamente político. Recopilemos brevemente los primeros, pues ya han quedado suficientemente expuestos en este trabajo y en otros precedentes.

6.1. Finalidad y límites intrínseco-teóricos del poder político

En efecto, los fines intrínseco-teóricos *del* poder político vienen marcados por la finalidad de este, esto es, la conservación de la comunidad política (motivada por cuanto de bueno aporta esta al ser humano) y, más en concreto, un servicio a la misma que debe procurar su orientación hacia el bien.

Por tanto, siguiendo su tradición intelectual y socioespiritual, podríamos situar los límites interno-teóricos del poder en Suárez dentro de la dimensión moral del poder derivado de la finalidad de aquel. Ahora bien, esos límites tienen también un notable componente democrático (lo que revela una clara imbricación entre la dimensión democrática y la dimensión moral del poder político). En primer lugar, porque todo límite *del* poder político afecta o interesa a la comunidad política. En segundo lugar, porque dado que esos límites tienen ese componente moral en relación con una orientación y sujeción del poder al bien común, esto supone una carga normativa en un sentido político-moral o jurídico-moral⁶⁵ –los cuales pueden influir en el plano jurídico-positivo– que

serían nulos. Entre estas cuestiones se encontraría el derecho a la legítima defensa del individuo y de la comunidad. Más aún, parece que Suárez considera incluso que la legítima defensa no es una sublección propiamente dicha cuando –como ya hemos expuesto– afirma que, aparte de este supuesto, así como de la reserva expresa de poder efectuada en el pacto con el gobernante, «nunca podrá el pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el rey legítimo» (*Defensio fidei*, III, III, 3).

Sobre la cuestión de si es posible defenderse del tirano en el caso de que se ha firmado algún tipo de pacto con el rey véase Font-Oporto, «Legítima defensa...».

⁶⁴ Véase Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

⁶⁵ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»; Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

somete el poder a la comunidad y al bien común. Lo cual conlleva dos consecuencias. La primera, la íntima vinculación entre esos límites intrínsecos del poder y el rechazo de un empleo tiránico del poder. La segunda consecuencia es que existe un componente de democraticidad no sólo en cuanto a los límites de la acción del poder, sino también en cuanto a la orientación que debe tener este.

6.2. Los límites externo-prácticos al poder como límites fácticos no institucionales

Fuera de los límites internos de carácter teórico-moral *del* poder no encontramos en Suárez un desarrollo expositivo de un sistema de límites jurídico-institucionales (en un sentido de Derecho positivo) *al* poder –más allá de la potestad indirecta del Papado en determinados asuntos relacionados con cuestiones espirituales–. Pero sí podemos reconocer la existencia unos límites fácticos no institucionales que cabe oponer *al* poder.⁶⁶ Estos, a nuestro juicio, están influidos por aquellos límites intrínseco-teóricos *del* poder.

Cabría preguntarse cuáles fueron las razones que determinaron que Suárez admitiese unos límites fácticos o materiales *al* poder, y no unos límites legal-institucionales. A nuestro juicio, podrían citarse varias. En primer lugar, el contexto político en el que se desenvuelve nuestro autor. Dicho contexto está marcado, de un lado, por un fortalecimiento de las monarquías nacionales (que, en el caso de la hispánica conlleva –al menos en teoría– un proyecto moral)⁶⁷ y, de otro, la inexistencia general de esos límites institucionales (más allá de algunos casos concretos) en la realidad político-jurídica y, simultáneamente, en general, en los demás autores de su época.⁶⁸ En segundo lugar (en conexión con ese primer elemento) cabría citar la menor importancia concedida al factor de la institucionalidad, consecuencia no sólo del contexto histórico-político y sociojurídico de Suárez, sino también –y en gran medida– de un paradigma filosófico centrado en la *facticidad* de la realidad, conectado con una tradición cultural (la ignaciano-jesuita) muy atenta también al caso con-

⁶⁶ Véase Font-Oporto, *El derecho...*; Font-Oporto, «El sistema...».

⁶⁷ Véase lo que defendemos al respecto en Pablo Font-Oporto, «Tradición Iberoamericana...».

⁶⁸ Sobre la «*ainstitucionalidad*» de la Escuela ibérica y los planteamientos más positivos de Suárez respecto al Estado y el poder político humano, véase Leopoldo J. Prieto López, «*Natura humana...*», 599-600.

Pereña considera que el carácter democrático del «esquema suareciano de filosofía política parece totalmente identificable con la tesis del populismo que dominará durante el reinado de Felipe III y que institucionalmente forcejeaba por imponerse por medio de los procuradores más relevantes del tercer estado», aunque reconoce que «los procuradores de la Corona no siempre actuaron de acuerdo con la lógica suareciana del poder democrático» (Luciano Pereña, «Perspectiva...», 200-202).

creto y difícilmente generalizable. Lo cual puede vincularse íntimamente con la dimensión de apertura del poder político. En tercer lugar, como resultado de la tradición cultural y académica de la que se nutre Suárez (escolástica, aristotélico-tomista) cabe mencionar la coherencia lógica de su concepción de la supremacía del poder en el ámbito político o temporal, que se vería vulnerada por la existencia de instituciones limitadoras en dicho plano (cuestión sobre la que profundizaremos a continuación). Y, en cuarto lugar, la centralidad del bien común como objetivo final de su teoría política. La búsqueda de la realización de dicho bien común –como hemos visto– se produce, además, de una manera desentendida de corsés institucionales concretos y presidida más bien por una concepción historicista apegada a la realidad fáctica de su tiempo.

6.2.1. La lógica de la suprema potestas y la finalidad del poder político: impacto en los límites externo-prácticos del poder

Ya hemos visto que, por lo que respecta a la inexistencia de unos límites externo-prácticos *al* poder de carácter institucional, en el pensamiento suareciano existe la imposibilidad lógica y contextual de la existencia de dichos límites debido a la lógica ya mencionada de la *suprema potestas*, que impide la existencia de actores institucionales que (en el mismo plano, en este caso, el temporal o político-civil) limiten el poder sin arrebatárselo –simultáneamente– a quien lo ostenta.⁶⁹

De este modo, una vez que Suárez rechaza –por escasamente operativa en orden a la consecución de los fines intrínsecos de la existencia del poder político– la existencia de una forma de gobierno democrática (directa), y apuesta por la monarquía (que supone una entrega del poder para un mejor cumplimiento de los fines de este), se hace difícil una participación del pueblo implementada a través de un control, supervisión o limitación del gobernante por parte de la comunidad en su conjunto.

Descartada la existencia de un sistema de límites externos institucionales, para los cuales existían pocos referentes en sus circunstancias históricas, Suárez no duda, sin embargo, en admitir (en la misma línea que una tradición escolástico-católica anterior) unos límites *al* poder que, como último recurso, operan –bajo otra fundamentación– en el caso de que el monarca no respete los límites intrínseco-teóricos de carácter moral que debe tener su tarea y cargo.

⁶⁹ Así, dice Suárez que «son términos contradictorios ser soberano [*supremum*] y súbdito en un mismo orden de jurisdicción» (*De legibus*, III, VII, 9). Hemos desarrollado esta idea en Font-Oporto, *El derecho...*; Pablo Font-Oporto, «Entrega...»; Pablo Font-Oporto, «La imagen...»; Font-Oporto, «El sistema...».

6.2.2. La resistencia a la tiranía como límite externo-fáctico no institucional: rasgos morales y democráticos. ¿La acción directa suareciana como participación popular no institucional?

A partir de la finalidad del poder y sus límites teórico-intrínsecos, Suárez implementa una suerte de sistema de límites externo-fácticos no institucionales estructurados en torno a la resistencia civil a la tiranía.⁷⁰

No obstante, la posible existencia de un sistema de límites fácticos al poder no supone necesariamente un rasgo claramente democrático –si por este carácter atendemos a lo que es la sede del poder– dada la imposibilidad de fundamentación de la resistencia en una supuesta retención del poder político y la libertad individual. Antes bien, el elemento que fundamenta la resistencia es la no transferibilidad de la legítima defensa.⁷¹

Sin embargo, si –como venimos exponiendo– consideramos la democracia como algo que va más allá de la sede del poder y, consecuentemente, tenemos en consideración (de una parte) el vínculo entre la dimensión moral y la democrática en una cuestión tan esencial como la de la limitación intrínseca del poder –en cuanto que éste deba atender a una determinada orientación en pro del bien común–, así como (de otro lado) cierta apertura a la plural autoorganización político-jurídica en cada sociedad; entonces, en tal caso, es posible afirmar que en el pensamiento de Suárez late un importante carácter democrático en el poder político.

Además, a la hora de evaluar la democraticidad del poder en Suárez emerge una última cuestión: si sería posible considerar que la resistencia supone un control democrático no institucionalizado del poder político que implica algún tipo de participación del pueblo en el poder. El hecho de que el poder pueda ser limitado externamente por la propia comunidad mediante una acción directa podría ser considerado como una participación del pueblo en el ejercicio del poder, o –al menos– en la orientación y el desempeño de este, limitándolo o redirigiéndolo hacia otro rumbo. En caso de que interpretemos de ese modo la resistencia civil, podríamos también afirmar la presencia de otro importante factor que otorga una clara democraticidad a la concepción suareciana del poder.

En efecto, en general, cabe afirmar que la acción directa (que no necesariamente tiene que ser violenta, como tampoco lo es en Suárez)⁷² supone

⁷⁰ Font-Oporto, *El derecho...*; Font-Oporto, «El sistema...».

⁷¹ La cuestión de la fundamentación suareciana de la resistencia civil en la legítima defensa la hemos trabajado con especial detenimiento en Pablo Font-Oporto, «La imagen...».

⁷² En la concepción suareciana la resistencia a la tiranía puede ejercerse de diversas maneras no necesariamente violentas, como la desobediencia civil o el juicio de deposición del tirano.

una intervención con implicaciones políticas por parte de los miembros de la comunidad que tiene la peculiaridad de producirse sin mediadores. Esto supone una intervención que, cuanto menos, conlleva un control democrático directo del poder político trasladado al gobernante, ya que estas acciones son llevadas a cabo sin mediaciones por la comunidad política y los sujetos que la integran.⁷³ Por lo que, aunque Suárez no lo admite en forma alguna, del resultado fáctico de sus teorías podría sin embargo inferirse que, al menos en el nivel de los hechos, se produciría aquí –en cierto sentido– una recuperación de esa original propiedad comunitaria del poder.⁷⁴ Ahora bien, cabe reconocer que esta interpretación podría ser harto discutible.

En todo caso, creemos que la cuestión de esa posible interpretación de la resistencia civil como participación popular directa no es, en última instancia, determinante ya que –como venimos afirmando– el tema de la sede efectiva del poder es secundario en el Doctor Eximio (como en su contexto académico) y, por contra, en su pensamiento es esencial la existencia de límites político-morales.⁷⁵ Lo que sí entendemos como sustancial en cuanto a la comprensión de su pensamiento y la resolución de las contradicciones existentes en el mismo es que la posibilidad de hacer efectivos –externa y fácticamente– esos límites mediante la resistencia al poder se basa en la misma razón que mueve a Suárez a propugnar su entrega absoluta e irrevocable a un monarca: el bien común en las condiciones fácticas de cada circunstancia.

7. Conclusiones

Dios da directamente el poder a la comunidad, pero mediante una particular vía: la creación de una naturaleza humana social que tiende a generar (desde la voluntad particular de sus miembros) comunidades políticas donde el poder emerge de manera natural. Lo cual comporta que la forma de gobierno natural sea la democracia, dada la igualdad entre los miembros de la comunidad (fundamentada también –creemos– en la común condición de hijos de Dios). Pero

⁷³ Véase Font-Oporto, *El derecho...*, 170-172.

⁷⁴ Así, por ejemplo, el ir y venir de excepciones y contra-excepciones del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* podría ser leído en clave de secuencia de movimientos favorables y contrarios a la limitación democrática del poder. Véase al respecto, Font-Oporto, *El derecho...*, 170-171.

⁷⁵ En este sentido, Pereña Vicente subraya que «en la lógica suareciana [...] la obediencia civil tiene su fundamento de legitimidad y moralidad en el pacto constitucional entre el Rey y el pueblo», de tal manera que «la obediencia civil [...] se relativiza en virtud del dinamismo del bien común». Por tanto, en Suárez «la obediencia civil se convierte en una responsabilidad activa de participación política» democrática (Luciano Pereña, «Génesis...», LXXI-LXXII). Lo que, interpretado *sensu contrario*, cabe entender como una perspectiva que sí afirma el carácter democrático de la resistencia civil.

la búsqueda del bien común en las circunstancias fácticas concretas conduce a Suárez a considerar la forma de gobierno, y por tanto la sede del poder y su efectivo ejercicio como algo abierto y cambiante.

Desde el marco de valores que le confiere su tradición, y desde la finalidad que marca la existencia del propio poder político (el bien común y la felicidad terrenal a la luz de la visión finalista del ser humano aristotélica), y a partir de la relatividad de la sede efectiva del poder, Suárez contempla la posibilidad de una entrega absoluta e irrevocable del poder por parte de la comunidad a un monarca, pero siempre para el propósito intrínseco y determinado que da su razón de ser al poder político: el bien común.

El carácter absoluto e irrevocable de dicha entrega del poder (o *trastatio imperiis*) queda constatado con claridad en los textos del Eximio. Ahora bien, los límites teóricos del poder que este autor contempla fundamentan la posible oposición de unas limitaciones fácticas al poder del príncipe que se estructuran en torno a la legitimidad de la resistencia civil contra la opresión del poder político. En este sentido, en la propia formulación de la analogía con la esclavitud voluntaria, Suárez señala la tiranía del rey como una barrera no franqueable para el ejercicio de su poder, pues el objetivo de la entrega del poder es precisamente el bien común (lo que ensambla la dimensión moral del poder con la democrática).

No obstante, el profesor jesuita afirma con firmeza que la resistencia civil a la tiranía no se fundamenta en una supuesta retención de dicho poder por parte de la comunidad política, sino en el —este sí— inajenable derecho a la legítima defensa. Por eso, desde la perspectiva del Doctor Eximio, la resistencia civil no supone sedición, pero tampoco una retroversión al pueblo de la potestad originariamente residente en el mismo.

Sobre la base de todo lo expuesto, y sin negar las incongruencias literales de Suárez, es posible por tanto una interpretación de la analogía de la esclavitud política que logra una cierta conciliación de ésta con el tratamiento de los límites en la teoría política suareciana, especialmente en lo que respecta a la posibilidad de la resistencia y desobediencia civil. De este modo, la búsqueda del bien común fáctico es también el último fundamento de la imposible renuncia al derecho a la legítima defensa, que opera como cláusula última de salvaguarda de aquel bien común para los casos extremos en que la *esclavitud política* no esté siendo conveniente al fin para el que precisamente se constituyó. Por tanto, esclavitud voluntaria y legítima defensa, a pesar de su contradicción (al menos, para nuestra mentalidad) comparten, sin embargo, fundamento y fin («*principio y fundamento*»), en términos de San Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*.

Finalmente, creemos esencial tener presente que en el pensamiento suareciano se produce un equilibrio entre las tres dimensiones del poder político que,

a nuestro juicio, cabe detectar en su concepción: democrática, moral y de apertura. Y ese equilibrio se produce en un contexto escasamente institucionalizado y presidido por un fuerte concepto de moralidad en las concepciones políticas, que puede verse en el *telos* de la comunidad política y del propio poder: el bien común. Todo esto nos conduce a una evaluación de la democraticidad de la teoría política suareciana que no puede consistir únicamente en una revisión de los elementos intrínsecos a una concepción actual de la democracia (los cuales, basados en el sistema de democracia representativa liberal, operan sobre las ideas de representación, participación ciudadana y control del poder).

Junto al origen popular del poder, la resistencia a la tiranía fundada en la legítima defensa es, a nuestro juicio, uno de los elementos esenciales en los que el pensamiento de Suárez logra un equilibrio que conecta una dimensión democrática con otra moral y otra de apertura. A eso se sumaría una interpretación de dicha resistencia en la que la acción directa por parte del pueblo supondría, de facto, una participación en el poder que desbordaría la mera autodefensa. En definitiva, parece que en la teoría política suareciana queda consagrado el valor político-moral de la democracia.

Bibliografía

Fuentes primarias suarecianas

Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus. 1612. Ediciones manejadas de los libros I-III:

Suárez, Francisco. *De legibus*. Traducción de L. Pereña y C. Baicero. Madrid: CSIC, vols. I-VI, 1971-1977.

—. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, vols. I y II. Traducción de José R. Eguillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.

Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis. 1613. Ediciones manejadas del libro III:

Suárez, Francisco. *Defensio fidei III: Principatus politicus o la soberanía popular*. Traducción de L. Pereña. Madrid: CSIC, 1965.

—. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*, vol. II. Traducción de José R. Eguillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.

De fide, Disp. XXII. En *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, Bibliopolam editorem*, vol. XII. Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1856.

- Disputatio VII de legibus*, sectio II (datada en 1601-1603). En Francisco Suárez. *De legibus*, vol. V. Traducción de L. Pereña y C. Baciero. Madrid: CSIC, 1975.
- Disputatio XII De Bello*, sec. VIII, n. 2. (1584). En Luciano Pereña. *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, vol. II. CSIC, Madrid, 1954.
- De opere sex dierum*, liber III. En R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, Bibliopolam editorem, vol. III. Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1856.
- De opere sex dierum*, liber V. En Leopoldo J. Prieto López, «*Natura humana <sive pura, sive integra, sive lapsa>*. Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología política: De opere sex dierum V, 71», 609-624. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 43 (2020): 593-624. doi.org/10.12795/araucaria.2020.i43.32
- De religione*. En R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, Bibliopolam editorem, vol. XVI bis. Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1856.

Bibliografía secundaria

- Abril Castelló, Vidal. «La acción de resultancia, eje de rotación del sistema suareciano». En *Homenaje a Eleuterio Elorduy SJ*, editado por Pedro Rocamora Valls, Félix Rodríguez y Juan Iturriaga, 1-10. Bilbao: Universidad de Deusto, 1978.
- Amezúa, Luis Carlos. «Libertad natural y esclavitud voluntaria, reflexiones de Francisco Suárez sobre la esclavitud». *Archiv für rechts-und sozialphilosophie* 108 (2007): 191-198.
- Belda Plans, Juan. «¿Qué es la Escuela de Salamanca? Nuevas perspectivas». *Araucaria* 25, n° 54 (2023): 391-415. doi.org/10.12795/araucaria.2023.i54.20
- Brito Vieira, Mónica. «Francisco Suárez and the principatus politicus». *History of Political Thought* XXIX, n° 2 (2008): 273-294.
- Calafate, Pedro. «A ideia de Comunidade universal em Francisco Suárez. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*» 5, n° 2 (2017): 48-65. doi.org/10.31057/2314.3908.v5.n2.17763
- . «A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)». *Revista de Hispanismo Filosófico* 19 (2014): 119-142.
- Castañó, Sergio Raúl. «La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura». *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval* 82 (2015), 93-114.
- Castellà y Andreu, Josep Maria y Marzal Yetano Elia. Prólogo a *Los límites del poder del Estado en el pensamiento de Francisco de Vitoria y Fran-*

- cisco Suárez*, de Roger Boada Queralt, 9-15. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2024.
- Díaz Díaz, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española*. Volumen III. Madrid: CSIC, 1988.
- Domingues Bitarello, Beatriz Helena. «O medieval e o moderno no mundo ibérico e ibero-americano». *Revista Estudos Históricos* 10, 20 (1997): 196-216.
- Elorduy, Eleuterio. «La acción de resultancia en Suárez». *Anales de La Cátedra Francisco Suárez* 3 (1963): 45-71.
- Eisenstadt, Shmuel N. «Multiple Modernities». *Daedalus* 129, 1 (2000): 1-29.
- José Ángel García Cuadrado. «Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia». *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): 169-189.
- Lecón Rosales, Mauricio. «¿Es Francisco Suárez un defensor de la propiedad comunitaria? Una revisión a la interpretación de Eduardo Nicol». *Dianoia: anuario de Filosofía* 62, nº 78 (2017):183-193. doi.org/10.21898/dia.v62i78.1493
- Font-Oporto, Pablo. «La dimensión radicalmente moral del poder de jurisdicción en Francisco Suárez». *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* (enviado).
- . «Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos: surgimiento y contextos interpretativos. Modernidad católica, Escuela Ibérica y Monarquía hispánica». *Filosofía Unisinos* 25, nº 3 (2024): 1-18. doi.org/10.4013/fsu.2024.253.09
 - . «La imagen de la esclavitud política en Francisco Suárez. El bien común como eje ético de los límites de la sujeción política». En *On Suárez's Ethics: The fundamentals and effects*, editado por Juan A. Senent-De-Frutos y Ángel Viñas Vera. Leyden-Boston: Brill, en prensa.
 - . «Juicio, deposición y ocisión del tirano en Francisco Suárez». *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 14 (2019): 239-263. doi.org/10.17398/2340-4256.14.239
 - . «Entrega del poder al gobernante y esclavitud voluntaria de la comunidad política en Francisco Suárez. Una interpretación desde los límites fácticos al poder». En *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and Complexities of Modernity*, editado por Robert A. Maryks, y Juan A. Senent-de-Frutos, 253-271. Leyden-Boston: Brill, 2019.
 - . *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*. Granada: Comares, 2018.
 - . «La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad». *Pensamiento: Revista de investigación e Informa-*

- ción filosófica* 74, n° 279 (2018), 179-200. doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.009.
- . «Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez». *Studium: filosofía y teología* 40 (2017): 85-98
 - . «El sistema de límites del poder político en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición al poder». *Proyección: Teología y Mundo Actual* 64, n° 267 (2017): 439-454.
 - . «Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del papa al respecto». *Gregorianum* 98, 1 (2017): 61-74.
 - . «Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017): 183-207.
 - . «El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio». *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 69, n° 260 (2013): 493-521.
- Martín Gómez, María. «Francisco de Vitoria y la Escuela Ibérica de la Paz». *Revista portuguesa de filosofía* 75, 2 (2019): 861-890.
- Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Madrid: Encuentro, 1987.
- Muñoz Almazán, Jesús. «El «egregio axioma de la teología» en Francisco Suárez». Ponencia en II Congreso Internacional sobre Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita, 20 de junio de 2024.
- Pace, Paul. «Francisco Suárez and Justice. A common good perspective». *Gregorianum* 93, 3 (2012), 497-525.
- Pena Búa, Pilar. «El mundo de ayer: la monarquía hispánica. Aspectos filosóficos del orden político-jurídico de la modernidad católica». *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 1205-1224.
- Pereña, Luciano. *Hacia una sociología del bien común (el bien común en los juristas clásicos españoles)*. Madrid: Asociación Católica Nacional de Propagandistas, 1950.
- . «Génesis suareciana de la democracia». Introducción a Francisco Suárez, *De Legibus*, vol. V, XVII-LXXVIII. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975.
 - . «Perspectiva histórica». En *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política, editado por Luciano Pereña et al.*, 15-215. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.
- Prieto López, Leopoldo J. «*Natura humana* <sive pura, sive integra, sive lapsa>. Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología

- política: De opere sex dierum V, 71». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 43 (2020): 593-624. doi.org/10.12795/araucaria.2020.i43.32
- . «El derecho de resistencia en Francisco Suárez. Un Diálogo con Pablo Font». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 80 [2020]: 201-208. doi: dx.doi.org/10.6018/daimon.383671.
- Senent-De Frutos, Juan A. «Francisco Suárez y el *corpus mysticum* como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica». *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 1225-1256. doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225.
- . «Suárez y el bien común de la humanidad». *Anales del seminario de historia de la filosofía* 39, 3 (2022): 711-722. doi.org/10.5209/ashf.83705.
- . «Mi biblioteca de Teología, Política y modernidad». *El Ciervo: Revista Mensual de Pensamiento y Cultura* 659 (2006): 40-47.
- Senent-De Frutos, Juan A. y Font-Oporto, Pablo. «Bien común como fundamento y bienes comunes como posibilidad para una justicia cosmopolita en Francisco Suárez. Una Modernidad alternativa a la Modernidad liberal». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 26, n° 55 (2024): 399-425. doi.org/10.12795/araucaria.2024.i55.19.
- Sepúlveda del Río, Ignacio. «El Bien Común en los inicios de la Compañía de Jesús: desde los primeros años hasta el pensamiento de Francisco Suárez». *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 74, 279 (2018): 163-178. doi: 10.14422/pen.v74.i279.y2018.008.

La comunidad y el bien supremo en Kant. Una aproximación teológico-secular

JOHNNY ANTONIO DÁVILA*

Fecha de recepción: febrero 2025.

Fecha de aceptación: abril 2025.

Sumario:

La comunidad es el contexto en el que los seres humanos desarrollan sus vidas en términos prácticos, por lo que tiene un papel destacado de la propuesta moral de Immanuel Kant. En *La religión dentro de los límites de la sola razón* se afirma que hay una comunidad ética y una comunidad política, entre las cuales existe no más que una analogía. Este artículo sostiene que, si bien Kant habló de una analogía, realmente ambas comunidades se vinculan conceptualmente de manera más profunda en su amplio sistema filosófico. Primero, se conectan por medio de las ideas de libertad, sociabilidad e institucionalidad, lo que genera una relación de complementariedad entre las dos. Segundo, y más significativo, ambas comunidades comparten un mismo fin, que es el bien supremo o fin de fines, el cual tiene un carácter teológico-secular. Se mantiene, por tanto, que el bien supremo es el elemento aglutinante más importante que conecta ambas comunidades.

Palabras clave:

Comunidad ética, Comunidad política, Dios, Fe racional, Felicidad, Moral.

Community and the Highest Good in Kant. A Theological and Secular Approach

Abstract:

The community serves as the context in which human beings develop their lives in practical terms, and its significance is crucial in Immanuel Kant's moral philosophy. In his work *Religion within the Limits of Reason Alone*, Kant distinguishes between an ethical community and a political community, asserting that their relationship is primarily one of analogy. In this paper, I contend that although he referred to these communities as analogous, they are conceptually linked much deeper within his broader philosophical framework. Firstly, they are connected through concepts of freedom, sociability, and institutionalism, resulting in a complementary relationship. Secondly, and more importantly, both communities are united by a shared pursuit: the highest good, which has both theological and secular character. Thus, I assert that the highest good is the essential element that binds these two communities together.

Keywords:

Ethical community, God, Happiness, Morality, Political community, Rational faith.

* Profesor Ayudante Doctor Departamento de Humanidades. Universidad Loyola Andalucía. jada-
vila@uloyola.es. <https://orcid.org/0000-0003-4583-6234>.

1. Introducción

Uno de los presupuestos básicos de la filosofía práctica de Immanuel Kant¹ es que los seres humanos, aunque obremos indebidamente en innumerables ocasiones, tenemos la capacidad de actuar correctamente y cumplir con nuestros deberes, ya se refieran estos al ámbito político-jurídico o al ético. Por supuesto, no estamos hablando de una idea que sea exclusiva de este autor. De hecho, se trata de un presupuesto que comparten casi todas –si no todas– las concepciones filosóficas normativas referidas al comportamiento humano. Pero, a diferencia de autores que, como Hobbes, mantienen que las nociones de ética y justicia son propias de lo jurídico, Kant establece una especie de dualismo normativo al considerar que el ser humano se rige por normas tanto éticas como político-jurídicas, las cuales exigen diferentes actitudes por parte de los individuos. Tal dualismo es una piedra angular de su propuesta filosófica que podemos ver, por ejemplo, en la *Doctrina del Derecho*² y en la *Religión dentro de los límites de la sola razón*³ (en adelante *Religión*), aunque entre ambos sistemas normativos no hay realmente una separación absoluta, pues los dos, justamente por ser normas morales y de la libertad, comparten como sustrato el mismo principio regulador, que no es otro que el imperativo categórico: “El principio supremo de la doctrina de las costumbres” que abarca derecho y ética, “es, entonces: actúa de acuerdo con una máxima que al mismo tiempo pueda valer como una ley universal. –Aquella máxima que no cualifique como tal es contraria a la moral–”⁴

¹ Como es práctica establecida, los escritos de Kant se citan según la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias. Por ejemplo, ZeF VIII 350n equivale a la abreviatura del nombre de la obra, tomo, página y nota a pie de página, en caso de que esta sea necesaria. A continuación se presenta alfabéticamente la lista completa de las abreviaturas que se utilizarán: Anth. (*Antropología en sentido pragmático*), EaD (*El fin de todas las cosas*), GMS (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), IaG (*Idea para una historia universal en clave cosmopolita*), KpV (*Crítica de la razón práctica*), KrV (*Crítica de la razón pura*), KU (*Crítica del juicio*), MpTV (*Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*), RGV (*Religión dentro de los límites de la sola razón*), RL (*Doctrina del Derecho*), TL (*Doctrina de la virtud*), TP (*Sobre el dicho común: esto puede ser cierto en teoría, pero no es útil para la práctica*) y ZeF (*Hacia la paz perpetua*). Todas las traducciones al castellano son propias

² “Estas leyes de la libertad (...) se llaman morales. Si se refieren solo a las acciones exclusivamente externas y a su concordancia con la ley, se llaman jurídicas; pero si también exigen que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son éticas y (...) la concordancia con las primeras es la legalidad de la acción, y con las segundas la moralidad de la acción” (RL VI 214). Véase también RL VI 219.

³ En la comunidad ética, “las leyes están propiamente establecidas para promover la moralidad de las acciones”, mientras que, en la comunidad jurídica, sus leyes están “orientadas solo a la *legalidad* de las acciones” (RL VI 98-99).

⁴ RL VI 229.

La regulación del comportamiento de los individuos precisa de un entorno social en el que se desarrolle nuestra vida, por lo que se recurre al concepto de comunidad. Esta consiste en un grupo de personas unidas por, primero, fines comunes o compartidos y, segundo, un sistema de legislación común, que puede referirse a las normas éticas o a las jurídicas. Para constituir la legislación de una comunidad es necesario que tal legislación sea pública, es decir, aceptable razonablemente y vista por los miembros de la comunidad como “órdenes de un legislador común”.⁵ *Religión* puntualiza que la comunidad puede entenderse de dos maneras: comunidad ética (*das ethische gemeine Wesen*), en la que priman las normas éticas, y comunidad política (*das politische gemeine Wesen*), que atiende especialmente a las normas jurídicas.⁶ Kant manifiesta expresamente que entre las dos comunidades habría una “cierta analogía”⁷ y la obra parece destacar especialmente las diferencias entre ellas,⁸ pese a que estas generan contextos sociales y normativos que son aplicables a los mismos seres humanos. De ahí que surja la pregunta acerca de si está presente una conexión más profunda entre la comunidad ética y la política que trascienda las simples circunstancias formales de que cada una tenga fines, regulaciones comunes para los individuos y la publicidad de las normas.

La tesis central de este escrito es que, si bien la comunidad ética y la política no son idénticas, en el trasfondo hay elementos conceptuales y sistemáticos que son transversales y que muestran una conexión sustancial decisiva que es determinante para comprender la doctrina moral de Kant. A lo largo de su extensa obra, el vínculo mencionado aparece sutilmente, aunque, si se quiere, con bastante unidad sistemática. En este punto me alejo de Habermas, quien interpreta restrictivamente *Religión* y afirma que Kant emplea el concepto de comunidad ética simplemente como una analogía con respecto al de comunidad política, con el fin de explicar o “traducir” lo que sería la iglesia invisible en cuanto institución que representa la superación del estado caótico en el que viven los seres humanos cuando no se rigen por las normas éticas.⁹

⁵ RGV VI 98. Véase también Allen Wood, “Ethical Community, Church and Scripture”, en *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, ed. por Otfried Höffe (Berlín: Akademie Verlag, 2011) 135; Katrin Flikschuh, “Gemeinwesen”, en *Kant-Lexikon*, ed. por Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr y Stefano Bacin (Berlín: De Gruyter, 2015), 748-749.

⁶ Véase, por ejemplo, RGV VI 94-96, 98-99.

⁷ RGV VI 94.

⁸ RGV VI 95.

⁹ Jürgen Habermas, “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (2004): 468. Otros autores también son partidarios de que solo hay una relación de analogía entre la comunidad ética y la política. Véase, por ejemplo, Julio De Zan, “La utopía kantiana de la comunidad ética”, *Isegoría* 33 (2005): 46; Michael Städtler, “„Ein Ganzes aller Menschen“. Weltbürgertum und ethischer Internationalismus bei Kant”, *Con-textos kantianos* 10 (2019): 70 y Noelia Eva Quiroga,

De manera más concreta, sostengo que los conceptos de comunidad ética y comunidad política ciertamente tienen una función explicativa, pero su rol fundamental realmente es más amplio, por cuanto que las dos comunidades convergen sistemáticamente en los elementos conceptuales de sociabilidad, libertad e institucionalidad, lo que da lugar a una relación de complemento entre ambas. Y estos tres elementos, a su vez, se acoplan al fin moral esencial hacia el que se orientan las dos comunidades y que deben tener todos los seres humanos: el bien supremo. Es, por tanto, el bien supremo el componente conceptual central que permite dar coherencia y estructura a la noción de comunidad en sus dos vertientes. Como premisa básica, este artículo se aparta de las interpretaciones exclusivamente secularistas y/o teológicas del bien supremo y asume que este, como fin que debemos alcanzar, tiene una doble connotación que es tanto secular como teológica, sin que haya contradicción alguna en ello. Así, tanto la comunidad jurídica como la ética se instituyen para alcanzar un bien supremo que se manifiesta de forma dual, aunque congruente.

En las páginas subsiguientes, en primer lugar, se muestra cómo debe ser entendida la comunidad en los dos contextos empleados por Kant: el político y el ético. Se indican las diferencias entre ellos, pero, ante todo, se muestran los puntos coincidentes (carácter social, defensa de la libertad e institucionalidad) y la unidad conceptual-sistemática que los vincula y genera una relación de complemento. En segundo lugar, y a partir de una aproximación teológico-secular, se procede a exponer la idea de bien supremo como fin de todas las cosas. Finalmente, se indica cómo se conectan la comunidad ética y la política con el bien supremo en cuanto fin de ambas.

2. Comunidad ética y comunidad política: una relación de complemento

Religión nos enfrenta principalmente con la temática moral del mal en el ser humano, lo que no es casualidad, pues esta es una obra de filosofía moral, algo que queda patente ya en el prólogo de la primera edición, en el cual se habla básicamente de lo que es la moral y cómo es posible que la misma exista. No se pretende dar un sentido religioso a la moral, sino lo contrario: representa un intento de moralizar la religión, de imprimirle a esta un carácter ilustrado que era propio del momento en el que fue publicada (1793) la obra. *Religión* invierte la concepción dominante y convierte la moral en fundamento de la religión.¹⁰ Efectivamente, en esta obra se postula que la “idea

“Derecho internacional y comunidad ética en *Religión* de Kant”, *Ágora. Papeles de Filosofía* 41, n° 1 (2022): 6.

¹⁰ Otfried Höffe, *Immanuel Kant* (Munich: C.H. Beck'sche, 1992), 249.

de un bien supremo en el mundo, para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente” es una “idea que resulta de la moral”,¹¹ la cual “conduce inevitablemente a la religión”.¹² La religión que se tiene en mente se sostiene sobre la llamada *fe racional* (*Vernunftglaube*) o la idea de la razón pura de que existe Dios y que habrá un mundo después de la vida terrenal.¹³ Lo que más quisiera resaltar en este momento es que de los párrafos citados se infiere que aceptar la moral nos conduce inevitablemente a abrazar otras tres ideas: bien supremo, religión y Dios. Estos tres conceptos y cómo se llega a ellos son muy representativos de la visión filosófica de Kant y determinan en gran parte nuestro análisis.

En la primera parte de *Religión (Sobre la presencia del principio bueno junto al malo: o sobre el mal radical en la naturaleza humana)*, se asume que en los seres humanos habita una propensión natural hacia el mal; “un mal radical innato”.¹⁴ Se emplea el adjetivo *radical* porque es la razón principal por la cual todas nuestras máximas morales se corrompen, lo que se da debido a la inversión del orden moral: el amor propio se convierte en el principio por el cual debemos respetar la ley moral, cuando en realidad la ley moral en sí misma debería ser la fuente única de motivación para actuar correctamente.¹⁵ Que el ser humano sea malo significa que es consciente de la existencia de la moral y, sin embargo, decide permitirse no cumplir con ella ocasionalmente.¹⁶ Como cada uno de nosotros es quien finalmente decide si asume o no el comportamiento moralmente debido, de ello resulta que el mal radical es una propensión, más no una determinación, es decir, disponemos de margen para decidir si aceptamos contravenir las normas morales o seguirlas porque tenemos “libre albedrío”.¹⁷ El mal radical sería, pues, algo contingente en el ser humano.¹⁸

La primera parte de *Religión* no ofrece respuestas a la pregunta acerca de qué y cómo hacer para enfrentar eficazmente nuestra propensión radical al mal. Ello ocurre en la tercera parte (*El triunfo del principio bueno sobre el malo y el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra*). Aquí se construye una propuesta a partir de los conceptos de estado de naturaleza y comunidad. Ambos conceptos son lógicos y normativamente contrapuestos, aunque indisolubles en la filosofía de Kant, ya que la existencia de la comunidad exige

¹¹ RGV VI 5.

¹² RGV VI 6.

¹³ KpV V 126.

¹⁴ RGV VI 32.

¹⁵ RGV VI 36-37.

¹⁶ RGV VI 32.

¹⁷ RGV VI 37.

¹⁸ Thomas Wyrwich, “Böses, radikales”, en *Kant-Lexikon*, ed. por Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr y Stefano Bacin (Berlín: De Gruyter, 2015), 308.

como presupuesto argumentativo que haya un estado de naturaleza, es decir, una situación en la que no hay normas propiamente exigibles ni un tercero imparcial que las aplique o haga que se respeten. Esta secuencia argumentativa ha sido empleada por otros autores para desarrollar propuestas político-jurídicas, pero Kant es el primero y el único que la ha aplicado simultáneamente en los ámbitos moral y religioso.

En la esfera ética, cuando los seres humanos viven bajo leyes públicas de virtud, viven en una comunidad ética, la cual representa la superación del estado de naturaleza ético y, por tanto, también puede decirse que es un estado civil ético.¹⁹ Por su parte, en materia jurídica, los seres humanos que viven unidos bajo leyes públicas coactivas se encuentran en una comunidad política, que no es otra cosa sino la salida de los seres humanos del estado de naturaleza jurídico,²⁰ razón por la que la comunidad política sería un estado jurídico civil.²¹ Kant afirma, como se mencionó previamente, que entre la comunidad política y la ética hay “una cierta analogía”²² o, con otras palabras, que existen ciertas semejanzas. Desde mi perspectiva, ello no significa, sin embargo, que entre ambas ideas no esté presente una relación sistemática más profunda de lo que parece al comienzo. Esto último se nota en el desarrollo completo que se realiza en *Religión*. Procedo a mostrar los puntos esenciales que permiten conceptualizar la comunidad ética y la política y que, al mismo tiempo, sirven de base para postular la idea de que las dos comunidades se complementan: sociabilidad, libertad e institucionalidad. Para esta tarea, tomo como punto central *Religión*, aunque incluye otras obras que permiten confirmar la conexión en cuestión.

2.1. Sociabilidad

Si bien, para Kant, cada individuo tiene una propensión radical al mal, esta se exterioriza cuando estamos con otros seres humanos: “la envidia, el ansia de poder, la codicia y las tendencias hostiles unidas a ello”²³ resultan

¹⁹ RGV VI 94-95.

²⁰ Ni el estado de naturaleza jurídico y ni el ético atienden a situaciones que realmente hayan existido en la historia. Ambos sirven como hipótesis exigidas por la argumentación lógica que desarrolla Kant para legitimar tanto las normas jurídicas como las éticas. El estado de naturaleza es sencillamente una idea *a priori* de la razón, como se explica en RL VI 312: “No es la experiencia, por ejemplo, por la que se nos instruye de la máxima de la violencia de los hombres, y de su malignidad, antes de que aparezca cualquier legislación externa poderosa, (...) sino que (...) es *a priori* en la idea racional de tal estado (no=legal) que, antes de que se haya establecido un estado públicamente legal, los hombres aislados, los pueblos y los Estados nunca pueden estar a salvo de la violencia de unos contra otros, y de hecho del propio derecho de cada uno a hacer lo que le parece correcto y bueno”.

²¹ RGV VI 94-95.

²² RGV VI 94.

²³ RGV VI 93-94.

de la compañía de los otros. Nos corrompemos unos a otros. Esto sucede básicamente porque constantemente estamos comparándonos con los demás y compitiendo con ellos, y no porque los otros sean en sí mismos la causa del mal.²⁴ La competencia social es el cimiento de todo el mal que causamos, ya sea porque violemos nuestros deberes para con los demás o para con nosotros mismos.²⁵ Cada uno, por tanto, tiene una responsabilidad individual en el incumplimiento de sus deberes, aunque también hay un cierto grado de responsabilidad colectiva, pues es nuestra vida social la que desencadena la exteriorización del mal.

En este contexto, la salida de una situación negativa en la que predomina el mal no puede depender de las acciones individuales de manera exclusiva. Ello sería inconsecuente con el planteamiento de la filosofía moral kantiana. Solo el actuar conjunto y la unión social nos facultarían para estar en posición de –al menos– intentar controlar de manera inacabada el mal radical. La constitución de ambas comunidades, la ética y la política, requiere que cada individuo asuma la responsabilidad de cumplir con los deberes, por lo que la actitud individual no puede soslayarse, pero es irrenunciable un actuar mancomunado, social. Es imposible establecer cualquier comunidad si no contamos con el apoyo de los demás individuos. Si no se establece una unión en la que prime el carácter cooperativo social para enfrentar el mal, “por mucho que el ser humano como individuo haya hecho para liberarse de su dominio, le mantendrá inevitablemente en el peligro de recaer en él”.²⁶

El convencimiento de que la unión social es la mejor vía para combatir el mal es coherente con la proposición del año 1784 referida a la “insociable sociabilidad de los seres humanos”:²⁷ el ser humano necesita la vida social, a pesar de que, al mismo tiempo, se opone a ella, y dicho antagonismo conduce a que el individuo quiera e intente progresar moral y culturalmente, lo que daría lugar al fortalecimiento de la vida social. Visto así, el mal radical implica una dialéctica que, al tiempo que perjudica a la humanidad y promueve la individualidad perniciosa, también actúa como acicate para el fortalecimiento de lo social y la creación de instituciones que se dan en el marco de la comunidad ética y la política.

El aspecto social es decisivo para ambas comunidades. En el caso de la comunidad política, lo que se pretende es la regulación de las relaciones entre individuos que, de una u otra manera, se influyen entre sí directamente. Justamente por ello es por lo que el Estado sería la mejor representación de lo

²⁴ RGV VI 93.

²⁵ Wood, “Ethical Community, Church and Scripture”, 132.

²⁶ RGV VI 94.

²⁷ IaG VIII 20.

que debe ser la comunidad política. Aquí el carácter social no está limitado exclusivamente a los individuos que forman parte de un grupo social concreto, pues sucede que toda la humanidad se encuentra bajo el imperativo de erigir la comunidad política: “El gran problema de la especie humana, a cuya solución le obliga la naturaleza, es la constitución de una sociedad civil que administre universalmente el derecho”.²⁸ Ahora, como todos tenemos el deber de abandonar el estado de naturaleza jurídico porque en este solo predomina el criterio personal y no las normas jurídicas, la exigencia impuesta se refiere también a aquellos contextos en los que acaecen relaciones sociales que no son de carácter estrictamente nacional. De ahí que el pensamiento político-jurídico de Kant alcance las relaciones sociales que se dan en la esfera internacional y no restrinja su concepto de derecho a lo nacional, ampliándolo hasta el derecho internacional y el cosmopolita.²⁹ En cuanto a la comunidad ética, se dice expresamente que la tarea de salir del estado de naturaleza ético, en el que las normas éticas no existen o no son aplicadas, es un deber que la razón impone a todo el género humano.³⁰ Aún más, no es solo un deber frente a los seres humanos, sino “del género humano frente a sí mismo”,³¹ con lo que el vínculo social indisoluble de la humanidad se ratifica.

Como puede notarse, para Kant, la idea de especie humana comprende inevitablemente la noción de sociabilidad, la cual, a su vez, se ata con la de comunidad. Así que no debemos vernos como entes aislados, sino como un todo unido por su presente, pasado y futuro; como una “especie de seres racionales que se esfuerzan por ascender del mal al bien en un progreso constante”³² que hace factible nuestra vida organizada. Ya se trate de la comunidad ética o la política, las dos son posibles solamente en el marco social que es ínsito a la especie humana.

2.2. Libertad

Hemos visto antes que ambas comunidades tienen como presupuesto lógico-conceptual el estado de naturaleza, que se refiere a una situación problemática en la que no existen o no se imponen las normas –sean éticas o jurídicas– y que debe ser superada. Las dos formas de comunidad representan la solución a la pregunta acerca de qué hacer para salir del estado de naturaleza.

²⁸ IaG VIII 22.

²⁹ Stefano Lo Re, “Publicly Committed to the Good: The State of Nature and the Civil Condition in Right and in Ethics”, *Diametros* 17 (2020): 61.

³⁰ RGV VI 94.

³¹ RGV VI 97.

³² Anth. VII 333.

La parte formal de esta argumentación aplica por igual para el contexto ético y el político-jurídico, pero se distingue en sus aspectos materiales. En el estado de naturaleza jurídico, los seres humanos tenemos derechos naturales, pero no existe una autoridad que los haga respetar, pues no hay un tercero imparcial o un juez legitimado para ello. Cada individuo sería la medida de la justicia.³³ Es decir, poseemos solamente derechos provisionales.³⁴ Ante tal panorama, cada uno puede afectar, sin impedimentos legales de ningún tipo, la libertad de los demás. Para vivir correctamente en sociedad, la razón indica a los individuos que deben dejar atrás el estado de naturaleza jurídico,³⁵ crear una institución imparcial como el Estado y establecer normas de carácter coactivo. Es más, todos podemos ser obligados a salir del estado de naturaleza jurídico mediante el uso de la fuerza.³⁶ O sea, no existe la opción de escoger si queremos continuar viviendo en situación de inseguridad y, al mismo tiempo, ser causa de inseguridad para otros.

El estado de naturaleza ético se asemeja al jurídico en varios aspectos: no hay normas coactivas que se puedan hacer respetar mediante el uso de la fuerza, o sea, no hay ninguna ley externa, como tampoco existe autoridad legítima alguna que tome decisiones para hacerlas cumplir.³⁷ Como pasa con la comunidad política, erigir la comunidad ética no es algo opcional, sino preceptivo. Sin embargo, en este estado lo que predomina es la violación “de los principios de virtud”, convirtiéndose en una situación de “amoralidad interna”.³⁸ Por lo dicho, es nuestro deber suprimir esta forma del estado de naturaleza, lo que se consigue mediante la implantación de la comunidad ética, la cual ha de materializarse “en la forma de una iglesia”.³⁹ Con otras palabras, moralmente se nos exige instituir una iglesia para combatir el mal radical que continuamente nos acecha.

Aun cuando estamos obligados a dejar el estado de naturaleza ético, a los individuos no se les puede obligar mediante la fuerza a entrar en una comunidad ética, razón por la que siempre podremos permanecer aquí, a pesar del perjuicio que causemos. Esto último es así porque las normas de virtud no pueden aplicarse coactivamente, ya que están asociadas con la fuente motivacional de las acciones, algo que ni los individuos ni el Estado pueden controlar realmente, lo que trae como consecuencia que en la comunidad ética tende-

³³ RGV VI 95; ZeF VIII 350; RL VI 312.

³⁴ RL VI 257, 258.

³⁵ RL VI 264; ZeF VIII 350n.

³⁶ ZeF VIII 350n.

³⁷ RGV VI 95.

³⁸ RGV VI 97.

³⁹ RGV VI 100.

mos a ser más vulnerables frente a los demás.⁴⁰ En concordancia con esto, tenemos la circunstancia de que el estado de naturaleza ético puede existir en el marco de una comunidad política,⁴¹ pero no al revés. De hecho, la comunidad ética no es realizable si la comunidad política no existe previamente.⁴² Lo dicho puede parecer incoherente en un primer momento, pero el objetivo de este presupuesto es garantizar el derecho de los individuos a que su esfera íntima sea respetada, además de impedir que el Estado domine la vida religiosa: a la comunidad política en cuanto Estado le corresponde dar garantías jurídicas a los ciudadanos de que una decisión tan personal y relevante como lo es todo lo que respecta a la religión se respetará. Desde luego, es evidente que aquí asume Kant la premisa de que la comunidad política tiene una conformación republicana, pues de otra manera no se podría garantizar la protección de la esfera íntima.

La comunidad política permanece unida a través el poder coercitivo de las normas jurídicas, mientras que la comunidad ética lo hace mediante el poder de escogencia de cada individuo. Desde esta perspectiva, podemos sostener que la salida de ambos estados de naturaleza y el establecimiento de las correspondientes comunidades tienen como foco la libertad y las diversas formas como ella se manifiesta. La comunidad política se orienta a la protección y promoción de la libertad externa, que es la que tiene que ver solamente con la forma de nuestros actos y el cumplimiento de las normas jurídicas, más allá de los motivos que nos impulsen.⁴³ No es nuestra imperfección moral la razón para abandonar el estado de naturaleza jurídico, sino la necesidad de proteger nuestros derechos.⁴⁴ La comunidad ética, por su parte, se centra en la libertad interna de los individuos, o sea, la situación en la cual nuestras acciones son determinadas y valoradas por el solo fin de cumplir con la ley moral, teniendo como base la independencia de cualquier inclinación sensible.⁴⁵ La comunidad ética, por medio de la religión y –más exactamente– la iglesia, actúa como catalizadora de la libertad interna. La principal amenaza contra la libertad, en el estado de naturaleza jurídico, proviene de afuera, mientras que en el estado de naturaleza ético procede de adentro, de nosotros mismos, de nuestras inclinaciones.⁴⁶ Así las cosas, la defensa coherente de la libertad en

⁴⁰ Kyla Ebels-Duggan, “Moral Community: Escaping the Ethical State of Nature”, *Philosophers’ Imprint* 9, n° 8 (2009): 16.

⁴¹ RGV VI 96.

⁴² RGV VI 93, 96.

⁴³ TL VI 380.

⁴⁴ Lo Re, “Publicly Committed to the Good: The State of Nature and the Civil Condition in Right and in Ethics”, 58.

⁴⁵ RL VI 214; TL VI 380.

⁴⁶ Ebels-Duggan, “Moral Community: Escaping the Ethical State of Nature”, 10.

su sentido pleno exige que ambas comunidades estén presentes en la vida de los seres humanos; preferir una antes que otra conduciría a una incongruencia conceptual, además de política y moral.

2.3. Institucionalidad

Además de consistir en un grupo de gente unido por leyes de carácter público (conocidas y razonablemente aceptadas por todos), una comunidad también precisa de un legislador común, y tomadas en conjunto conforman el requerimiento de que haya instituciones. Estas dos condiciones se satisfacen de manera diferente en la comunidad política y en la ética. Ya sabemos que la legislación de la comunidad política es jurídica y recurre a la coacción, mientras que la de la comunidad ética prescinde totalmente del empleo de la fuerza física. En cuanto al requisito del legislador común, para el caso de la comunidad política, el pueblo al que se dirigen las normas jurídicas públicas es el mismo legislador; son normas que proceden “de la voluntad unida del pueblo”.⁴⁷ Nuevamente, el ideal republicano defendido por Kant a lo largo de su vida se manifiesta en esta idea. Con todo, la estructura institucional que se da a propósito de la comunidad política es compleja y, si se quiere, algo confusa.

Situándonos en el ángulo de la comunidad política, la primera institución que debe existir inevitablemente es el Estado republicano, que atiende al orden nacional. Pero las relaciones sociales también se dan a nivel internacional, por lo que, en el caso del derecho de gentes, Kant considera razonable que haya instituciones propiamente dichas, aunque su criterio experimentó variaciones en cuanto a la naturaleza de estas y no parece haber llegado a una propuesta final única. Duda entre la exigencia de la razón de que se implante una institución con poder coactivo, como la república mundial (*Weltrepublik*) o el Estado mundial (*Völkerstaat*),⁴⁸ y la visión práctica de que haya tan solo un estado jurídico de federación (*ein rechtlicher Zustand der Föderation*)⁴⁹ en el que participen los Estados, pero sin que puedan ser obligados, lo que se representaría, por ejemplo, en una liga por la paz (*Fridensbund*).⁵⁰ También plantea la noción del derecho cosmopolita, que regularía las relaciones entre

⁴⁷ RL VI 314.

⁴⁸ ZeF VIII 354, 357.

⁴⁹ TP VIII 310-311.

⁵⁰ ZeF VIII 356. Kant empleó diferentes denominaciones que hacen referencia a esta misma propuesta normativa federal de alcance global. Por ejemplo, además de las mencionadas antes, en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* se alude a la federación de pueblos (*Völkerbund* o *Foedus Amphictyonum*), el estado civil mundial (*Weltbürgerlicher Zustand*) y a la liga de Estados (*Staatenverbindung*) (IaG VIII 25-26), mientras que en la *Doctrina del Derecho* se refiere a un congreso (*Kongreß*) (RL VI 351).

individuos y Estados,⁵¹ pero no se habla expresamente de una institución encargada, aunque todo apunta a que cada Estado es el principal obligado. Por supuesto, nada obsta para que haya instituciones globales con capacidad para imponer el derecho cosmopolita, aunque no se menciona nada al respecto. Esta extensa trama de instituciones político-jurídicas tiene muchos detalles que no pueden ser abordados aquí. Lo que quiero subrayar en este momento es cómo se muestra la naturaleza institucional de la comunidad política.

Kant tiene una visión institucional diferente para la comunidad ética. Habla de esta como “el concepto de un pueblo de Dios bajo leyes éticas”.⁵² Si bien en el caso de una comunidad política es el pueblo el que puede ser considerado como legislador, en la comunidad ética lo es Dios.⁵³ Este no es el creador de las leyes éticas en sentido estricto, porque el deber de las leyes éticas ha de ser el reflejo de una “virtud libre”:⁵⁴ el concepto de Dios tiene como fundamento la conciencia de las leyes éticas y la necesidad de la razón de aceptar un poder que haga posible su realización en nuestro mundo y que esté en armonía con el fin último moral.⁵⁵ En este sentido, Dios es necesario para dar unidad y sentido al hecho de que las normas éticas obligan incondicionadamente, por lo que “una comunidad ética solo puede ser pensada como un pueblo bajo mandatos divinos, esto es, como un pueblo de Dios, y ciertamente según leyes de virtud”.⁵⁶

Ahora, previamente se advirtió que la comunidad ética se manifiesta en la iglesia, la cual es posible gracias a la idea de Dios como autoridad suprema. Kant entiende, entonces, la iglesia como una “comunidad ética bajo legislación moral divina”⁵⁷ e introduce la distinción –siguiendo a San Agustín y Lutero– entre iglesia visible (*sichtbare Kirche*) e invisible (*unsichtbare Kirche*) al asumir la tesis de que la comunidad ética ideal no es alcanzable y que los seres humanos están hechos de una “madera tan torcida”.⁵⁸ La iglesia invisible se refiere a “la mera idea de una unión de todos los seres humanos rectos bajo el gobierno divino directo y moral del mundo” y sería un “arquetipo” o ideal.⁵⁹ La iglesia visible, por su parte, se conformaría por “la unión real de los seres humanos en un todo que concuerda con este ideal”.⁶⁰ La iglesia vi-

⁵¹ ZEF VIII 350n.

⁵² RGV VI 99.

⁵³ RGV VI 99.

⁵⁴ RGV VI 100.

⁵⁵ RGV VI 104.

⁵⁶ RGV VI 99.

⁵⁷ RGV VI 101.

⁵⁸ RGV VI 100.

⁵⁹ RGV VI 101.

⁶⁰ RGV VI 101.

sible se constituye en parcialidades que aparecen en diferentes agrupaciones sociales (Estados, provincias, etnias, grupos familiares, etc.) y en diferentes creencias religiosas, pues, aunque hay una sola religión –la cual se sostiene sobre la fe racional–,⁶¹ los seres humanos vivimos en conflictos constantes que nos separan. Ninguna iglesia visible parcial por separado es la iglesia verdadera. La iglesia visible verdadera resultaría únicamente de la unión total de todos los seres humanos bajo una y la misma iglesia o comunidad ética. La correspondencia entre la iglesia visible y la invisible, así como entre la religión verdadera y las múltiples creencias religiosas, siempre será insuficiente y estará lastrada por limitaciones esenciales que atienden a la imperfección de la naturaleza humana.⁶²

A pesar de que la iglesia visible está sometida a las mutabilidades que el tiempo trae consigo y que a lo largo de la historia de la humanidad han aparecido muchas creencias religiosas, tenemos el deber de superar estas diferencias, acercarnos y establecer una verdadera comunidad ética que acoja a todos los seres humanos.⁶³ De aquí resulta que, si bien la idea de Dios es imprescindible, solo al ser humano le corresponde la responsabilidad de superar el estado de naturaleza ético o, para decirlo de otra forma, solo los individuos tienen el deber de instaurar la comunidad ética. Tomando en cuenta lo dicho, la iglesia como institución tiene un origen exclusivamente humano.⁶⁴

A los ojos de Kant, hay una creencia religiosa que se acerca más que las demás al “germen de la verdadera creencia religiosa”, y esa es la religión cristiana, por lo que hay que permitir y promover que esta se “desarrolle más y más”.⁶⁵ O sea, la comunidad ética en general y sus manifestaciones parciales o las iglesias deberían asumir las normas éticas –apuntaladas en la fe racional– que el cristianismo defiende. Nótese que Kant también es un hijo de su tiempo y sirve como ejemplo de sus propias palabras sobre el hecho de que los contextos sociales e históricos concretos determinan nuestra creencia religiosa.

Si tomamos en cuenta lo que hemos comentado hasta ahora, resulta obvio que hay una marcada diferencia entre las instituciones que se desarrollan en el seno de la comunidad política y la ética, al igual como sucede con lo que respecta al legislador de cada comunidad. Por absurdo que pueda parecer, tal disparidad lo que hace es ratificar la profunda conexión que está presente entre ambas comunidades: cada una se refiere a aspectos diversos de la vida humana que ameritan regulación. La comunidad política, con sus instituciones

⁶¹ RGV VI 107; KpV V 126.

⁶² Wood, “Ethical Community, Church and Scripture”, 136.

⁶³ RGV VI 107-109.

⁶⁴ Wood, “Ethical Community, Church and Scripture”, 136.

⁶⁵ RGV VI 131.

y su figura legisladora (el pueblo), atañe a la parte social de los individuos que se materializa en la libertad externa, en tanto que las instituciones de la comunidad ética y su idea de legislador (Dios) apuntan a la libertad interna y a la esfera personal e íntima de cada individuo, aunque inevitablemente tenga incidencia sobre los demás.

El elemento institucional también pone de relieve que en la noción amplia de comunidad yace una perspectiva teológico-secular: las instituciones erigidas en la comunidad política son creadas por los seres humanos para garantizar el respeto de las normas jurídicas principalmente. Por su parte, la comunidad ética encuentra su mayor expresión en la iglesia y las normas religiosas. Lo humano y lo divino entran en juego para abarcar lo amplio de la vida humana y crear condiciones que hagan posible la vida moral. No se olvide la tesis de Kant de que la moral conduce necesariamente a la religión ni el hecho de que las normas jurídicas y las éticas son parte de la moral. Lo secular y lo religioso conviven y comparten el mismo territorio en su filosofía, aunque no son sinónimos. Como veremos más adelante, este enfoque teológico-secular tiene un protagonismo propio que es visible e incide marcadamente sobre la función de cada comunidad en particular.

Se puede ahondar mucho más en los elementos conceptuales de sociabilidad, libertad e institucionalidad. No obstante, pienso que lo que hemos hecho hasta aquí es suficiente para probar el punto de que la comunidad política y la comunidad ética se relacionan por algo más que una analogía; realmente se enlazan mediante la complementariedad: hay entre ellas una relación de complemento. La comunidad ética se enfoca en aspectos fundamentales de la vida humana que la comunidad política, por su naturaleza, no puede o no debería tocar y a la inversa. Aunque luego veremos que no se trata de compartimientos estancos, en este momento es legítimo sostener que la división entre comunidad ética y política atiende a la necesidad conceptual y sistemática de abarcar normativamente diversas facetas relevantes para los individuos y que tienen una marcada incidencia sobre la vida práctica real. Las dos formas de comunidad no entran en conflicto, pues los elementos que las anudan, así como los principios que las regulan, son concordantes entre ellos.⁶⁶

Además de los nexos ya expuestos, desde mi perspectiva, las dos formas de comunidad también están unidas por un fin común último que es la razón de ser de ambas y que deberían procurar alcanzar o, por lo menos, intentar acercarse al mismo lo más que se pueda. Se trata del bien supremo. De hecho, la complementariedad conceptual presente entre sociabilidad, libertad e ins-

⁶⁶ Städtler, “„Ein Ganzes aller Menschen“. Weltbürgertum und ethischer Internationalismus bei Kant”, 70.

titudinalidad, así como la normatividad que llevan implícita, cobran sentido debido al bien supremo como fin hacia el cual deben apuntar ambas comunidades. La trascendencia de este para la cuestión que estamos tratando justifica que, en las páginas siguientes, se aborde el análisis de la tríada conformada por el bien supremo, la comunidad política y la comunidad ética.

3. Bien supremo teológico-secular

Comprender la noción de bien supremo es ineludible para la tarea de exponer el vínculo que se da entre la comunidad ética y la política en la búsqueda de este. Siguiendo los pasos de la tradición, Kant distingue entre el bien supremo originario (*das höchste ursprüngliche Gut*), que es Dios, y el bien supremo derivado (*das höchste abgeleitete Gut*), que se efectúa en el mundo.⁶⁷ Por lo dicho, este último se refiere a “la posesión del sumo bien en una persona” y “el sumo bien de un mundo posible”, en el que “la felicidad se distribuiría en proporción exacta a la moralidad (como valor de la persona y su merecimiento de ser feliz)”.⁶⁸ Nos corresponde centrarnos en el bien supremo derivado, pues es la visión más generalizada y la que nos concierne aquí, aunque siempre usaremos la expresión *bien supremo*.

La unión de la moralidad con su correspondiente y exacta medida de felicidad conlleva admitir que existe Dios, quien es el que determina la correspondiente proporción de felicidad, algo que puede suceder en este mundo terrenal o en la otra vida.⁶⁹ Al mismo tiempo, debemos acercarnos progresivamente al bien supremo, aunque se trata de un progreso que nunca acabará,⁷⁰ por lo que deberíamos aceptar que hay un “más allá infinito que permitiría el mejoramiento indefinido del carácter”⁷¹ o, con otras palabras, el bien supremo no sería alcanzable en la vida terrenal. Esta concepción, que se desarrolla en la primera y en la segunda crítica, luego se repite en obras posteriores. Así, en la *Crítica del juicio* se lee que el bien supremo es “ser feliz bajo la condición objetiva de la concordancia del ser humano con la ley de la moralidad, como el merecimiento de ser feliz”, y la existencia de la ley moral y el bien supremo requiere admitir que “hay un Dios”.⁷² Pero en la misma también encontramos,

⁶⁷ KrV III 526-527.

⁶⁸ KpV V 110.

⁶⁹ KpV V 125; KrV III 526.

⁷⁰ KpV V 122.

⁷¹ Thomas Pogge, “Kant on Ends and the Meaning of Life”, en *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, ed. por Andrews Reath, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 386.

⁷² KU V 450.

como aspecto novedoso, la afirmación de que la ley moral nos prescribe un fin común a todos que es “el bien supremo en el mundo, posible a través de la libertad”⁷³: se habla del bien supremo como algo que se puede materializar en este mundo y, al agregar el concepto de libertad, se incluye el actuar humano como un requisito necesario.

Religión es el mejor ejemplo de esto último que se está comentando. En ella se afirma nuevamente que el bien supremo consiste en la felicidad en justa concordancia con el cumplimiento del deber, pero solo es posible si se admite que Dios existe.⁷⁴ Igualmente, se insiste en que la idea de bien supremo debe guiar nuestras acciones a lo largo de la vida, y es presentado como el *fin último* que todos debemos tener.⁷⁵ El matiz innovador aparece en la tercera parte, en la que se expresa que el bien supremo es un fin de carácter común que solo se puede alcanzar por la acción conjunta de los seres humanos.⁷⁶ Es decir, solo la vida en comunidad que se lleva a cabo a través de acciones sociales colectivas organizadas hace posible que nos aproximemos al bien supremo. Las acciones individuales son necesarias, pero deben ejecutarse dentro de un marco que se oriente a lo común. Por lo tanto, la búsqueda del bien supremo es un deber que trasciende lo individual; se trata de un deber del “género humano para consigo mismo”.⁷⁷ *Teoría y práctica* también incluye este mismo aspecto novedoso. Aquí puede leerse que el bien supremo es posible en el mundo por medio de “nuestra cooperación” (*Mitwirkung*).⁷⁸ Esta convicción se ratifica en la *Doctrina del Derecho*, donde el bien supremo también adquiere una faceta sociopolítica y, por tanto, colectiva. Aquí se asegura explícitamente que la paz perpetua es el “bien supremo político”⁷⁹ hacia el cual debemos aproximarnos de manera continua.

En sentido estricto, si nos situamos en el contexto de las tres últimas obras mencionadas, no existe un bien supremo que se consiga actuando individualmente. Incorporar el deber moral de actuar colectivamente es más significativo de lo que parece a simple vista, pues con este paso Kant amplía tácitamente su teoría moral, la cual, en principio, solo se refiere a deberes morales individuales.⁸⁰ Esto reafirma la trascendencia del concepto de bien supremo para la moral.

⁷³ KU V 450.

⁷⁴ RGV VI 5.

⁷⁵ RGV VI 6n.

⁷⁶ RGV VI 97-98.

⁷⁷ RGV VI 97.

⁷⁸ TP VIII 280n.

⁷⁹ RL VI 355.

⁸⁰ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen* (Berlín: Suhrkamp, 2022), 358.

Como puede verse, es un concepto complejo que tiene múltiples aristas, pero que también permitió dar unidad a la doctrina moral de Kant, siendo esta la razón por la que aparece mencionado y comentado en diversos escritos de su autoría. Hay muchos puntos adicionales que son dignos de mención con respecto al bien supremo, pero esta concisa –aunque sustancial– exposición es útil para mostrar que en este concepto aparecen matices teológicos (fe racional en Dios) y seculares (la necesidad de la acción humana) que pueden conducir a diferentes interpretaciones en cuanto a la naturaleza de este. Y este no es un asunto menor en la materia que estamos tratando.

En consonancia con lo que se acaba de decir, hay dos enfoques que discuten la naturaleza del bien supremo: el secular y el teológico. En las referencias de las dos primeras críticas prepondera la dimensión religiosa, mientras que en *Religión* y la *Doctrina del Derecho*, las cuales fueron escritas posteriormente, la acción humana independiente de lo divino parece reclamar un mayor espacio. Lo último ha dado lugar a que se haya expandido con bastante fuerza la idea de que Kant da preferencia a una visión secular, algo que ha ocurrido sobre todo luego del influyente escrito de Andrews Reath titulado *Two Conceptions of the Highest Good in Kant*. La tesis central de este artículo, con una interpretación histórica, es que es correcto que Kant postuló una concepción teológica del bien supremo, no obstante, su postura fue cambiando progresivamente con el tiempo hacia una concepción cada vez más secular,⁸¹ hasta el punto de que esta última sería la “mejor expresión”⁸² de su visión.

Otros autores que han influido en la interpretación de la obra filosófica de Kant, como Yirmiahu Yovel, John Rawls y Thomas Pogge, también han contribuido a expandir y fortalecer el criterio secular. Además de avalar la tesis de Reath, el principal argumento compartido por estos es que el mismo Kant expresa que el que haya una proporción entre felicidad y virtud nos conmina no solamente a admitir que existe Dios, sino a reconocer que la anhelada proporción es algo inalcanzable en la vida terrenal. En esta línea, el equilibrio entre felicidad y virtud, o sea, el bien supremo, solo sería posible en la otra vida. Un problema central que se derivaría de tal aproximación es que los seres humanos nos podríamos ver desmotivados –o no motivados– para actuar moralmente bien si cualquier posible recompensa quedase como premio futuro y, además, sin certeza de que ello pueda ocurrir. Adicionalmente, aquí habría una inconsistencia entre las asunciones de que hay un bien supremo terrenal, realizable en esta vida, y la circunstancia de que debemos esperar el

⁸¹ Andrews Reath, “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”, *Journal of the History of Philosophy* 24, n° 4 (1988): 601.

⁸² Reath, “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”, 594.

juicio de Dios para alcanzar la felicidad en otro mundo.⁸³ Estas dificultades serían demasiado obvias como para que Kant no las hubiese tenido en mente,⁸⁴ y precisamente la conciencia de este escollo podría haber impulsado una reconsideración de la visión teológica o, por lo menos, una mayor concesión frente a la secular. Es así como en *Religión* el bien supremo es expuesto como algo alcanzable en la vida terrenal,⁸⁵ a lo largo de la historia y por medio tanto de instituciones sociales como de la acción colectiva de los seres humanos.⁸⁶

Lawrence Pasternack ve el asunto de manera diferente y aboga por una postura teológica. Según este, los argumentos de los autores más representativos de la aproximación secular son “terriblemente descuidados”, además de contener errores que se han “arraigado profundamente y repetido de manera frecuente”.⁸⁷ La aproximación estrictamente secular estaría comprometida con una reconstrucción de la doctrina de Kant e iría más allá de la interpretación que él mismo hizo.⁸⁸ A decir de Pasternack, “Kant nunca se alejó de la postura teológica” del bien supremo y, es más, “nunca presentó una alternativa secular” en el corpus de su obra,⁸⁹ lo que se nota en diversos escritos posteriores a las dos primeras críticas. En la *Crítica del juicio* se insiste en que el concepto de bien supremo no puede concebirse separado de la idea de Dios.⁹⁰ En *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, por su parte, se habla de una justicia divina que solo corresponde esperar fuera de este mundo terrenal,⁹¹ así como en *El fin de todas las cosas* encontramos alusiones directas a que los principios predominantes de nuestro comportamiento “(ya sean del bien o del mal) lo seguirán siendo después de la muerte”, sin que haya razones para pensar que habrá cambios.⁹²

Sin embargo, sería *Religión* la obra más representativa para sustentar que jamás hubo una renuncia al enfoque teológico. En esta se apunta que existe un bien supremo en el mundo, “para cuya posibilidad debemos aceptar un ser superior, moral, santísimo y todopoderoso, que es el único que puede unir los

⁸³ John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Ed. por Barbara Herman (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 314.

⁸⁴ Pogge, “Kant on Ends and the Meaning of Life”, 377.

⁸⁵ Yirmiah Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 72.

⁸⁶ Reath, “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”, 603.

⁸⁷ Lawrence Pasternack, “Restoring Kant’s Conception of the Highest Good”, *Journal of the History of Philosophy* 55, n° 3 (2017): 436.

⁸⁸ Frederick Beiser, “Moral Faith and the Highest Good”, en *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, ed. por Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 623.

⁸⁹ Pasternack, “Restoring Kant’s Conception of the Highest Good”, 465.

⁹⁰ KU V 450.

⁹¹ MpVT VIII 262.

⁹² EaD VIII 330.

dos elementos de ese bien supremo”⁹³ –es decir, la felicidad y el deber–, lo que se traduce en la felicidad merecida por cumplir con los deberes morales. También se lee en el mismo escrito que la “tesis: hay un Dios, por ello, hay un bien supremo en el mundo” debe provenir de la moral y sería una tesis sintética *a priori*.⁹⁴ Todo lo mentado mostraría que hay solamente una concepción del bien supremo, y es la teológica.⁹⁵ Sería de esta manera porque la realización del bien supremo está más allá de las posibilidades del individuo, y solamente puede esperarlo razonablemente quien admita la existencia de un creador divino del mundo, que es quien concede la felicidad que el individuo merece por sus acciones correctas.

Desde mi perspectiva, es absurdo negar que Kant asigne un rol fundamental a los seres humanos con el fin de acercarnos al bien supremo y que este llega a adquirir un matiz secular e incluso político; sus escritos no dan lugar a dudas en cuanto a ello. No obstante, de esto no se deduce que su aproximación teológica haya sido abandonada o que –en el mejor de los casos– haya quedado supeditada a la versión secular. De hecho, la religión en general es componente irrenunciable y fundamental de su pensamiento: “Dios y la inmortalidad no son para Kant una simple reliquia de su ascendencia cristiana”, “sino parte del propósito fundamental de su tarea crítica”.⁹⁶ Y al revés: es obvio que se mantuvo en su idea inicial presentada en las dos primeras críticas con respecto al bien supremo, el cual implica un equilibrio entre felicidad y virtud, y todo partiendo de la idea de que hay un Dios que decide cómo y cuándo distribuir esa felicidad. Ahora bien, ello no es argumento para negar que la actuación humana sea decisiva para aproximarnos al bien supremo en este mundo. Varios pasajes de sus obras, ya mencionados, así lo muestran. Y es así porque Kant cree que es posible ese proceso continuo de aproximación al que racionalmente estamos obligados. Si tenemos el deber de orientarnos hacia el bien supremo, es porque es posible en nuestro mundo hacerlo; la razón no ordena hacer nada que no sea posible.⁹⁷ En este contexto, la conclusión más razonable es mantener un equilibrio y no excluir ni la perspectiva teológica ni la secular. Solo una propuesta integradora respondería apropiadamente a lo que se encuentra planteado en las obras de Kant.

Para ser más preciso, todo apunta a que el bien supremo tiene una naturaleza teológico-secular. Como lo ha sostenido Étienne Brown, la explicación del bien supremo se basa tanto en la fe racional como en la necesidad de la acción

⁹³ RGV VI 5.

⁹⁴ RGV VI 6n.

⁹⁵ Pasternack, “Restoring Kant’s Conception of the Highest Good”, 447.

⁹⁶ José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 115.

⁹⁷ TP VIII 276-277.

humana. No es exclusivamente secular, ni en la *Crítica de la razón práctica* ni en obras posteriores como *Religión*, ya que se basa en la fe de la razón humana en que, si se busca constantemente la perfección moral, la felicidad llegará, lo que nos impone aceptar la existencia de Dios y la eternidad de nuestra alma. Tampoco es anti secular, apolítica ni exclusivamente teológica, pues se exige que los seres humanos efectivamente actuemos de manera conjunta para crear instituciones que hagan posible acercarnos al bien supremo en este planeta.⁹⁸ Y es aquí donde emerge nuevamente el concepto de comunidad en sus dos manifestaciones: la comunidad ética y la política. La iglesia visible es la institución de la que nos valdríamos en el ámbito de la comunidad ética, mientras que, en lo tocante a la comunidad política, se nos exige crear una estructura jurídico-política que comprenda los diversos niveles de relacionamiento de nuestra libertad exterior para así salvaguardar esta: derecho político o nacional, derecho de gentes y derecho cosmopolita.

El bien supremo no puede descomponerse en secular y/o teológico, y justamente la comunidad ética y la política son una expresión de dicha indisolubilidad. Las dos comunidades, con sus respectivas diferencias y similitudes, están vinculadas por medio del bien supremo en su naturaleza compuesta. La siguiente sección muestra con mayor detalle cómo se efectúa el relacionamiento de la comunidad política y la ética con motivo del bien supremo.

4. Bien supremo como fin de la comunidad

La idea de fin es primordial en la teoría moral de Kant, a pesar de que este ha sido catalogado por muchos como el representante arquetípico –y al mismo tiempo inflexible– de la deontología. Es correcto que, en su visión, los seres humanos debemos actuar motivados exclusivamente con la intención de respetar la ley moral o por respeto a la ley moral,⁹⁹ sin esperar resultados adicionales por la actuación debida, pero él también admite que los seres humanos no podemos vivir sin fines ni obviar las consecuencias de nuestro comportamiento, puesto que “un albedrío que sabe cómo, pero no hacia dónde tiene que obrar, no puede bastarse”.¹⁰⁰ El asunto verdaderamente moral está en que no debemos ver las consecuencias que derivan del respeto de nuestras máximas como el fundamento de legitimidad de estas, sino solo como consecuencias

⁹⁸ Étienne Brown, “Kant’s Doctrine of the Highest Good: A Theologico-Political Interpretation”, *Kantian Review* 25, n° 2 (2020): 213-14.

⁹⁹ GMS IV 400-401; RL VI 201.

¹⁰⁰ RGV VI 4.

necesarias.¹⁰¹ Si no hay algún fin, es imposible que la voluntad humana pueda ser determinada a la acción. El bien supremo se inserta dentro de esta visión teleológica general de la doctrina moral y, como es de esperar, con las nociones de comunidad política y ética. El bien supremo tiene una función teleológica y aglutinante para las dos comunidades.

4.1. *Fin y bien supremo en la comunidad ética*

Hemos visto que la comunidad ética y la política se caracterizan por el elemento social, su institucionalidad y la protección de la libertad. En lo que concierne a esta última, la comunidad política promueve la libertad externa, mientras que la ética hace lo propio con la interna. Lo dicho nos ha dado pie para postular la tesis de que entre las dos comunidades hay más que una relación de analogía: ambas se complementan y son conceptualmente necesarias. La tesis propuesta se ve reforzada cuando uno analiza el rol que juega el bien supremo en todo este contexto: el fin de la comunidad política y la ética es el bien supremo. Por ser así, es evidente que el vínculo entre ambas comunidades va más allá de la semejanza; ambas buscan lo mismo y, más aún, deberían actuar en estrecha asociación para acercarse al bien supremo. La teleología en cuestión se puede apreciar en varios escritos de Kant. Veamos cómo ocurre esto.

Comencemos con la aclaración acerca de lo que es un fin. En la *Doctrina de la virtud* se puede leer que un fin “es el objeto del arbitrio de un ser racional, por cuya representación este se determina a una acción encaminada a producir este objeto”.¹⁰² Según ello, los fines serían estados de cosas que se pueden hacer efectivos en la realidad y que las personas tenemos en mente cuando actuamos.¹⁰³ Así, si se dice, por ejemplo, que una estudiante de artes escénicas tiene como fin ser actriz, es porque considera que existe la posibilidad de que ello se efectúe y, asimismo, actúa conforme a lo que anhela. Cuando menos, ese debería ser el comportamiento de una persona racional.

Ahora bien, los fines de los seres racionales pueden ser de dos tipos: objetivos y subjetivos. Es objetivo el fin que todo ser humano debe tener por el solo hecho de que es razonable que así sea o, dicho de otra manera, es el fin que “es dado por la sola razón”.¹⁰⁴ El fin objetivo da lugar a la idea de *fin en sí mismo* o de los seres cuya existencia tiene en sí misma un valor absoluto y

¹⁰¹ RGV VI 4.

¹⁰² TL VI 381.

¹⁰³ Pogge, “Kant on Ends and the Meaning of Life”, 361.

¹⁰⁴ RGV VI 6n.

que debemos tratar siempre con respeto.¹⁰⁵ Los fines subjetivos, al contrario, nos los asignamos nosotros mismos como seres que dependemos de nuestra naturaleza sensible.¹⁰⁶ En el ejemplo de la estudiante de artes escénicas que quiere ser actriz, estamos ante un fin subjetivo, por cuanto que, al no ser dictado por la razón, no se trata de un fin que todo ser humano deba considerar como tal. Sin embargo, cuando se dice –como lo hace Kant– que todos los seres humanos deberían tener como objetivo el establecer una paz perpetua,¹⁰⁷ ahí estamos frente a un fin objetivo: es un fin –y deber– dictado por la razón moral. Vale acotar que los fines subjetivos no escapan totalmente del marco de acción de la razón moral, ya que no deberían ser contrarios ni al bien supremo ni a las normas, sean estas jurídicas o éticas.

Lo dicho sobre la idea de fin se aplica al bien supremo. En su escrito político *Sobre el dicho común: esto puede ser cierto en teoría, pero no es útil para la práctica*, Kant indica que el bien supremo posible en el mundo es el “único fin del creador”¹⁰⁸ y que dicho bien, que es posible en el mundo también con nuestra intervención, es “el fin último de todas las cosas”,¹⁰⁹ lo que significa que es la pieza que anuda a todos los fines morales existentes y permite que se hable del “reino de los fines”.¹¹⁰ Ideas similares a estas se observan en el prólogo de la primera edición de *Religión*, en el cual declara que de la moral “emana un fin, ya que a la razón no le puede ser indiferente la respuesta a la pregunta: qué saldrá de este nuestro actuar correcto y hacia qué [...] podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para, por lo menos, concordar con ello”.¹¹¹ En esta misma tónica, también leemos que este fin que engloba todos los demás fines es “la idea de un bien supremo en el mundo”,¹¹² así como se sostiene que el bien supremo posible en el mundo debe ser el fin de cada persona.¹¹³

De estos párrafos se infiere, entonces, que el bien supremo es un fin, pero no cualquier tipo de fin, sino el más importante de todos, pues “es el objeto total de una razón práctica”.¹¹⁴ Es el fin que da sentido a todo nuestro actuar moral y engloba todos los fines: orientarnos por la idea de ser merecedores de la felicidad sobre la base del cumplimiento de nuestros deberes da el sentido final a nuestro comportamiento. Tampoco puede pasarse por alto que el

¹⁰⁵ GMS IV 427-429, 433.

¹⁰⁶ RGV VI 6n; GMS IV 427.

¹⁰⁷ RL VI 354.

¹⁰⁸ TP VIII 279.

¹⁰⁹ TP VIII 280.

¹¹⁰ GMS IV 433.

¹¹¹ RGV VI 5.

¹¹² RGV VI 5.

¹¹³ RGV VI 6n.

¹¹⁴ KpV III 109.

bien supremo es un fin objetivo, puesto que es un deber que todos los seres humanos lo tengamos como objeto de nuestro comportamiento o, para decirlo de otra forma, como una consecuencia necesaria de nuestro proceder. El bien supremo conjuga un planteamiento deontológico con una orientación teleológica; un telos que ha de supeditarse a la ley moral.¹¹⁵

Aunque el orientarse hacia el bien supremo es un deber individual, no se limita a ello. Comentamos antes que en la tercera parte de *Religión* podemos leer que los seres humanos tenemos un deber frente a nosotros en cuanto especie, y consiste en encaminarnos hacia un “fin común, a saber: a la promoción del bien supremo como fin común”,¹¹⁶ algo que exige la unión de todos en orden al mismo fin. Es decir, también es concebido como un deber colectivo. Pero lo más destacado para nosotros en este momento es que estas referencias aluden directa y principalmente a la comunidad ética, así que se le exige a esta fomentar el bien supremo como fin objetivo de la razón. Es tarea de la comunidad ética, y especialmente de la iglesia visible como institución social erigida por los seres humanos, promover que nos comportemos de manera virtuosa para que seamos dignos de ser felices, aunque no tengamos certeza de si conseguiremos la felicidad como consecuencia necesaria en esta vida terrenal.

La religión siempre está asociada con la comunidad ética y el bien supremo, por cuanto que esta comunidad “solo puede ser pensada como un pueblo bajo mandatos divinos, esto es, como un pueblo de Dios, y ciertamente según leyes de virtud”, y también porque “la idea de un bien supremo en el mundo” nos conmina a “aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente”.¹¹⁷ Con pocas palabras: el bien supremo y la comunidad ética tienen como presupuesto la existencia de Dios. A pesar de que esto es correcto, la exigencia planteada a la comunidad ética de ir tras el bien supremo no se realiza desde un enfoque exclusivamente teológico. La perspectiva que realmente se asume presenta una dualidad: se trata de un enfoque teológico-secular. Por una parte, se llama a los seres humanos a que actúen, a que no dejen sus vidas en manos de Dios: la realizabilidad del bien supremo está en manos de los seres humanos en el marco de la comunidad ética y con el colectivo, según acabamos de mencionar. Al mismo tiempo, no se les garantiza a los individuos que el comportamiento moralmente correcto efectivamente traerá la felicidad como consecuencia necesaria en este mundo, por lo que es menester tener fe en que Dios puede dárnosla en la otra vida, si bien no se niega que pueda ser en esta vida. Solo la idea del bien supremo como fin individual y colectivo de

¹¹⁵ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, 350.

¹¹⁶ RGV VI 97.

¹¹⁷ RGV VI 5.

la comunidad ética construido sobre premisas seculares y teológicas permite comprender correctamente el planteamiento de Kant.

Comparto el criterio de Brown¹¹⁸ de que la comunidad ética, en la forma de la iglesia visible, puede ayudar de diversas maneras a que nos acerquemos al bien supremo como fin de todas las cosas, lo que sucede dando impulso a las acciones moralmente correctas. Primero, la iglesia representa una red de apoyo y asesoramiento que puede ayudar a los seres humanos a sortear dilemas morales y resistir la tentación de cometer actos moralmente censurables. Segundo, la iglesia visible debería ser un espacio social y común en el que las personas se asocien como colaboradores y no como competidores o –incluso– adversarios. Es más, la iglesia a menudo permite “a sus miembros beneficiarse del progreso de los demás hacia la virtud. Cuando mis compañeros se comportan de forma correcta, no pierdo nada, e incluso puedo beneficiarme de sus acciones altruistas si van dirigidas a mí”.¹¹⁹ Tercero, como la iglesia fomenta la solidaridad, da a las personas la posibilidad de contribuir a la felicidad de los demás, especialmente mediante la ayuda a los necesitados.

Por supuesto, aunque aquí destaca la idea de la iglesia como institución social –o la iglesia visible–, no debemos olvidar que esta tiene como eje la iglesia ideal –o la iglesia invisible–: son conceptos inescindibles en términos prácticos. Para concluir este punto, lo que corresponde resaltar en este momento es que la iglesia, en su doble vertiente (visible o social e ideal o invisible), debería reforzar nuestra voluntad de cumplir con los deberes de virtud y crear condiciones para que la felicidad forme parte de nuestras vidas.

4.2. *Bien supremo como fin de la comunidad política*

Si bien la comunidad ética tiene la función de apoyarnos en el camino hacia el bien supremo, este no es un cometido que le competa de manera exclusiva, pues la comunidad política también se establece con miras a ello. Previamente indicamos que Kant introduce el concepto de bien supremo en algunos de sus escritos políticos. Por una parte, nos habla de sus aspectos sustanciales en *Sobre el dicho común: esto puede ser cierto en teoría, pero no es útil para la práctica*¹²⁰ y, por otra parte, apunta en la *Doctrina del Derecho* que todos los seres humanos tenemos el deber moral de cumplir con la tarea de promover la paz perpetua,¹²¹ pues esta es “el bien supremo político”.¹²² Hay un párrafo

¹¹⁸ Brown, “Kant’s Doctrine of the Highest Good: A Theologico-Political Interpretation”, 206-7.

¹¹⁹ Brown, “Kant’s Doctrine of the Highest Good: A Theologico-Political Interpretation”, 206.

¹²⁰ TP VIII 279-280.

¹²¹ RL VI 355.

¹²² RL VI 355.

adicional en la *Paz perpetua* que, en principio, puede pasarse por alto, pero que es decisivo porque apoya la afirmación de que el bien supremo es asunto de la comunidad política: “la verdadera tarea de la política” es que las normas del derecho público “estén conformes con el fin general del público (la felicidad)”.¹²³ Aquí Kant no está hablando de la felicidad meramente subjetiva, sino de la que es común a todas las personas o, más exactamente, a todos los ciudadanos que se unen en torno a la comunidad política. Siguiendo esta línea de razonamiento, y en términos de su propuesta moral, política y religiosa, esta no puede ser otra sino la felicidad de la que seremos merecedores al cumplir con nuestros deberes de virtud, o sea, el bien supremo. La constitución de la paz perpetua en el contexto de la comunidad política es una de las formas que nos indica la razón práctica para acercarnos al bien supremo.

Para decirlo sin ambages, entre la paz perpetua y el bien supremo existe “una relación tan estrecha que la primera está contenida dentro del último y le sirve como precondition”.¹²⁴ Reconstruyamos por pasos el razonamiento que da lugar a esta aseveración. En primer lugar, vimos que el bien supremo es el “objeto total de una razón práctica”¹²⁵ o “el fin último de todas las cosas”¹²⁶ y que da lugar a la unidad de lo que sería el llamado *reino de los fines*.¹²⁷ En pocas palabras: ser merecedor de la felicidad por el cumplimiento del deber moral da sentido al respeto de todos nuestros deberes morales. Por tanto, todo fin objetivo impuesto por la razón moral práctica está comprendido dentro del bien supremo. En segundo lugar, la razón moral –también lo hemos comentado– nos establece el deber de comportarnos de manera tal que siempre nos acerquemos a la paz perpetua, porque esta es “la totalidad del fin último de la doctrina del derecho”¹²⁸ y, al mismo tiempo, es un fin objetivo que es calificado como “el bien supremo político”.¹²⁹ Satisfacer esta exigencia amerita abandonar el estado de naturaleza y entrar en una situación en la que predominen las normas jurídicas; conlleva instaurar la comunidad política. Para conseguir esto, la idea de comunidad política requiere, en la teoría y en la práctica, trascender lo nacional, por lo que la paz perpetua se construye por medio del derecho nacional –representado institucionalmente por Estado–, el derecho de gentes –que institucionalmente adquiere las formas de república mundial o, en su defecto, la federación de Estados– y el derecho cosmopolita.

¹²³ ZeF VIII 286.

¹²⁴ Robert Taylor, “Kant’s Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good”, *The Review of Politics* 72 (2010): 10.

¹²⁵ KpV III 109.

¹²⁶ TP VIII 280.

¹²⁷ GMS IV 433.

¹²⁸ RL VI 354.

¹²⁹ RL VI 355.

Si las dos premisas anteriores son correctas, el corolario lógico e ineludible es que la paz perpetua es una forma del bien supremo y, más aún, que está contenida dentro del concepto del bien supremo. La paz perpetua en sí misma no es el bien supremo, sino un elemento moralmente necesario que los seres humanos deben procurarse en atención al fin último. La conclusión que más destaca, por supuesto, es que la comunidad política, ya se trate de su dimensión nacional, internacional o cosmopolita, ha de tener como fin último el bien supremo.¹³⁰ No sería incoherente con las ideas políticas de Kant postular la afirmación de que la comunidad política se crea en aras del bien supremo y que la vida política de los individuos y de los colectivos cobra valor gracias a este.

Tómese en cuenta que la paz perpetua no es representada como un objeto que –ni en términos teóricos ni en términos prácticos– los seres humanos realmente puedan lograr, aunque tampoco se niega que ello sea posible. Y como no se puede probar ni su posibilidad ni su imposibilidad, nos conviene aceptar como hipótesis que es un fin moral, pasando a ser, así, un deber moral.¹³¹ En este punto, la paz perpetua también coincide con la noción general del bien supremo: si bien puede ser que nunca veamos su realización, siempre debemos comportarnos conforme a la idea de que es un deber moral y proceder a hacer todo lo que esté a nuestro alcance para acercarnos al fin lo más que podamos.

La comunidad política, al andar su camino de construcción de la paz perpetua –y a pesar de que solo regula la libertad externa–, promueve el bien supremo, o sea, alimenta la virtud y la felicidad de los seres humanos que han abandonado el estado de naturaleza y se han sometido a las normas jurídicas. En *Hacia la paz perpetua*, Kant manifiesta que el sistema jurídico nacional –incluso el sistema internacional, podríamos decir– da un matiz moral a nuestra vida en sociedad y ayuda a desarrollar nuestra disposición moral para respetar el derecho,¹³² con lo que se acepta la capacidad de las normas jurídicas para fomentar el cumplimiento de nuestros deberes morales; de reforzar la virtud. No es simple casualidad que el sistema de las ideas jurídicas de Kant en su conjunto sea una parte de la totalidad de su doctrina moral. Que el derecho ayude a fortalecer nuestro comportamiento virtuoso no quiere decir que el solo respeto de las normas jurídicas conlleve moralidad, pues para que ello ocurra se necesita que nuestra voluntad esté motivada únicamente por la

¹³⁰ He tomado la idea de esta argumentación silogística de Taylor “Kant’s Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good”, 12. Taylor la presenta esquemáticamente y lo que he hecho es ampliarla en cuanto al contenido.

¹³¹ RL VI 354.

¹³² ZeF VIII 375n.

intención de respetar la ley moral.¹³³ El derecho puede verse, pues, como un conjunto de condiciones que favorecen la virtud, pero no la garantizan. Esta es precisamente la razón por la que es necesaria la comunidad ética.

Algo similar a lo anterior sucede con la felicidad. Antes se mostró que la felicidad no le es ajena a la comunidad política. Es más, la política debe tener como fin objetivo la felicidad de los ciudadanos,¹³⁴ por lo que es tarea de la comunidad política cooperar con los ciudadanos en la búsqueda de esta. La comunidad política alimenta la felicidad de los individuos al proteger y garantizar la libertad externa y los medios necesarios para la vida: solo en este contexto puede un ser humano sentirse motivado a cumplir con sus deberes jurídicos y morales¹³⁵ y, al mismo tiempo, tener la esperanza de ser feliz, en esta vida o en la otra, como algo concedido por Dios. Como en el caso de la virtud, respetar las normas jurídicas no nos asegura la felicidad, pero sí constituye una condición necesaria para que exista la posibilidad de ser felices. Al menos así es como lo vio Kant. Virtud y felicidad están en el corazón de la comunidad política.

El deber de la comunidad política de impulsar la virtud y la felicidad merecida de los seres humanos, por medio de la búsqueda constante de la paz perpetua, permite entender más claramente la aseveración de que la comunidad ética requiere la previa existencia de la comunidad política y que la primera solo puede existir dentro de la segunda: la comunidad política, cuando regula la libertad externa, refuerza la posibilidad de que nos aproximemos continuamente al bien supremo. La comunidad política y la existencia de las comunidades éticas particulares hacen posible creer que el mundo no está totalmente apartado de la moralidad, ya que estas son signos de la promoción del bien supremo en este mundo real y prueba de la estrecha conexión de nuestra vida presente con el fin último moral.¹³⁶ Entre ambas comunidades hay más que una analogía, ya que el bien supremo, como fin último de las dos, las convierte en un par conceptual inescindible que, en ambos casos, se erige sobre la fe racional en Dios, en la acción humana y en la esperanza de ser felices por actuar correctamente.

¹³³ GMS IV 400-401; RL VI 201.

¹³⁴ ZeF VI 286.

¹³⁵ Brown, "Kant's Doctrine of the Highest Good: A Theologico-Political Interpretation", 209.

¹³⁶ Cheng-Hao Lin, "The Ambiguity of Kant's Concept of The Highest Good: Finding the Correct Interpretation", *The Philosophical Forum* 50, n° 3 (2019): 381.

5. Conclusión

En este escrito he argumentado básicamente que la comunidad política y la ética trascienden lo que sería una relación de simple analogía. De hecho, se trata de conceptos que no pueden disociarse. Las dos son formas diferentes de la misma noción general de comunidad y contienen elementos comunes que las acercan y las compenetran. El carácter social e institucional de ambas, así como la protección y fomento de la libertad en sus diferentes vertientes (la libertad externa en el caso de la comunidad política y la libertad interna para la ética) son indicios claros de un vínculo profundo que hay entre las dos. Si hablásemos en términos de eficacia, diríamos que la comunidad política refuerza a la ética y que la comunidad ética refuerza a la política: cumplir con los deberes de virtud nos motiva a cumplir con los deberes jurídicos y el respeto de estos últimos crea condiciones apropiadas para respetar los deberes de virtud. Ambos tipos de normas entran en el criterio amplio de moral. No obstante, es el bien supremo, como componente de ambas, el que constituye el argumento más sólido en favor de la tesis principal que se sostiene.

Estoy consciente de que hay múltiples preguntas asociadas con el concepto de bien supremo que no han sido abordadas. A pesar de ello, se ha presentado una imagen esencial y clara del concepto. Lo más destacado, a efectos del asunto central del escrito, es que el bien supremo constituye el fin de la comunidad política y de la comunidad la ética, aunque no lo procuran exactamente de la misma forma: la paz perpetua, que es cómo el bien supremo se concibe en términos políticos, es una fase necesaria y continua por la que se debe transitar para aproximarnos al bien supremo en sentido pleno, que es la felicidad merecida, pero no asegurada, de los seres humanos en razón del cumplimiento de sus deberes morales. Esta última, como fin último de todas las cosas, le corresponde fomentarla a la comunidad ética por medio de la iglesia visible, aunque será Dios finalmente quien decida si somos dignos de la felicidad en esta vida o en la otra. Al ser de esta manera, es forzoso rechazar las aproximaciones que se posicionan en los extremos en cuanto al carácter secular o teológico del bien supremo. Al ser el fin de la comunidad política y la ética y reclamar la acción humana basada en la fe en Dios, el bien supremo reclama lógicamente ser visto como un concepto teológico-secular. Una visión diferente, desde mi perspectiva, significaría obviar el conjunto global de las reflexiones de Kant sobre los conceptos de comunidad y bien supremo.

En el trasfondo de toda esta temática palpita el canon de la razón pura con la pregunta sobre el actuar moral: ¿qué debo hacer? Y esta va acompañada inevitablemente de la pregunta del ser humano por la vida futura: ¿qué puedo

esperar? La idea del bien supremo es un llamado de Kant a la esperanza de que nuestro proceder moralmente correcto tiene un sentido vital y que, como consecuencia, el camino que nos conduce hacia este no debería ser abandonado.

Bibliografía

- Beiser, Frederick. "Moral Faith and the Highest Good". En *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, editado por Paul Guyer, 588-629. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Brown, Étienne. "Kant's Doctrine of the Highest Good: A Theologico-Political Interpretation". *Kantian Review* 25, n° 2 (2020): 193-217.
- Caffarena, José Gómez. *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1984.
- De Zan, Julio. "La utopía kantiana de la comunidad ética". *Isegoría* 33 (2005): 143-159.
- Ebels-Duggan, Kyla. "Moral Community: Escaping the Ethical State of Nature". *Philosophers' Imprint* 9, n° 8 (2009): 1-19.
- Flikschuh, Katrin, "Gemeinwesen". En *Kant-Lexikon*, editado por Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr y Stefano Bacin, 748-749. Berlín: De Gruyter, 2015.
- Habermas, Jürgen. "Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie". *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (2004): 460-484.
- . *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlín: Suhrkamp, 2022.
- Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*. Munich: C.H. Beck'sche, 1992.
- Kant, Immanuel. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, tomo VIII. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1784.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tomo IV. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1785.
- . *Crítica de la razón pura* (segunda edición), tomo III. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1787.
- . *Crítica de la razón práctica*, tomo V. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1788.
- . *Crítica del juicio*, tomo V. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1790.

- . *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, tomo VIII. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1791.
- . *Sobre el dicho común: esto puede ser cierto en teoría, pero no es útil para la práctica*, tomo VIII. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1793.
- . *Religión dentro de los límites de la sola razón*, tomo VI. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1793.
- . *El fin de todas las cosas*, tomo VIII. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1794.
- . *Hacia la paz perpetua. Un bosquejo filosófico*, tomo VIII. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1795.
- . *Doctrina del Derecho*, tomo VI. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1797.
- . *Doctrina de la virtud*, tomo VI. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1797.
- . *Antropología en sentido pragmático*, tomo VII. Editado por Academia Prusiana de las Ciencias. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias, 1798.
- Lin, Cheng-Hao. “The Ambiguity of Kant’s Concept of The Highest Good: Finding the Correct Interpretation”. *The Philosophical Forum* 50, n° 3 (2019): 355-382.
- Lo Re, Stefano. “Publicly Committed to the Good: The State of Nature and the Civil Condition in Right and in Ethics”. *Diametros* 17 (2020): 56-76.
- Pasternack, Lawrence. “Restoring Kant’s Conception of the Highest Good”, *Journal of the History of Philosophy* 55, n° 3 (2017): 435-468.
- Pogge, Thomas. “Kant on Ends and the Meaning of Life”, en *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, editado por Andrews Reath, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard, 361-387. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Quiroga, Noelia Eva. “Derecho internacional y comunidad ética en *Religión de Kant*”, *Ágora. Papeles de Filosofía* 41, n° 1 (2022): 1-16.
- Rawls, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Editado por Barbara Herman. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Reath, Andrews. “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”. *Journal of the History of Philosophy* 24, n° 4 (1988): 593-619.
- Städtler, Michael. “„Ein Ganzes aller Menschen“. Weltbürgertum und ethischer Internationalismus bei Kant”. *Con-textos kantianos* 10 (2019): 59-83.

- Taylor, Robert. "Kant's Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good". *The Review of Politics* 72 (2010): 1-24.
- Wyrwich, Thomas. "Böses, radikales", en *Kant-Lexikon*, editado por Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr y Stefano Bacin, 305-310. Berlín: De Gruyter, 2015.
- Wood, Allen. "Ethical Community, Church and Scripture", en *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Editado por Otfried Höffe, 131-150. Berlín: Akademie Verlag, 2011.
- Yovel, Yirmiahu. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Prolegómenos a la comunión. A vueltas con Kierkegaard

ÁNGEL VIÑAS VERA*

Fecha de recepción: junio 2024.

Fecha de aceptación: marzo 2025.

Sumario:

La comunión hoy sigue siendo un desafío para la filosofía, la teología y las sociedades multiculturales en las que vivimos. Kierkegaard no fue ajeno a las tensiones políticas y sociales que había en su época e intentó aportar su pensamiento para conseguir una reforma de la sociedad. Su análisis de la comunión va unido a la del individuo, ya que sin este no hay comunión posible. El análisis de la categoría del individuo, las comuniones posibles y lo que impide la misma es el objeto central de esta investigación. El análisis de la obra kierkegaardiana pone las bases para seguir ayudando a cerrar heridas y faltas de comunión que sufrimos en la actualidad.

Palabras clave:

Individuo, Espíritu, Ética.

Prolegomena to communion. Around Kierkegaard

Abstract:

Communion today remains a challenge for philosophy, theology and the multicultural societies in which we live. Kierkegaard was not oblivious to the political and social tensions of his time and tried to bring his thinking to bear on the reform of society. His analysis of communion goes hand in hand with that of the individual, for without the individual no communion is possible. The analysis of the category of the individual, the possible communions and what prevents it is the central object of this research. The analysis of Kierkegaard's work lays the foundations for continuing to help heal the wounds and the lack of communion that we suffer from today.

Keywords:

Ethics, Individual, Spirit.

1. Introducción

A Pilar Pena Búa,
In memoriam.

¿Es posible la comunión? ¿Cómo entenderla? El desafío de la comunión es hoy acuciante. Las divisiones en nuestro mundo llegan a cotas insospechadas. La pandemia de la COVID puso de manifiesto que, aunque pudiéramos

* Profesor Adjunto Universidad Loyola Andalucía. avinas@uloyola.es. <https://orcid.org/0000-0002-6793-2748>.

pensar lo contrario, no vivíamos en un solo mundo. No todos los ciudadanos habitamos un mismo mundo, porque parece que todas las vidas no valen igual. La comunión es un reto también para las iglesias, las diversas religiones, las sociedades multiculturales. Hay demasiadas evidencias para pensar que esta es imposible, dada la magnitud de sufrimientos e injusticias que toca sufrir cada día. Hablar de la comunión es un desafío moral, un deber ético en medio de un mundo dividido y herido.

Kierkegaard pensó y escribió sobre la comunión, la comunidad, las iglesias, la relación entre los seres humanos, la comunicación, la posibilidad de sentirse unido a alguien de corazón. Él habló sobre las heridas de su país que, aunque se encontraba en una época dorada, estaba envuelto en medio de revoluciones y revueltas. Era una sociedad marcada por la politización de todo. Así lo decía Kierkegaard: “en estos tiempos todo es política”¹. Sabemos que él sufrió y amó a su iglesia en Dinamarca. Son muy conocidos los debates y diatribas que realizó al final de su vida, y recogidos en *El Instante*, con ocasión del fallecimiento del obispo Mynster. Es también conocido que Kierkegaard escribió, y leyó, algunos discursos para la comunión en viernes. Esta celebración atípica se celebraba los viernes en su época. En ella se comulgaba con el cuerpo y la sangre de Cristo sin ser una celebración clásica de la cena del Señor. Hoy en día se sigue celebrando, también los viernes en misma Iglesia de Nuestra Señora. Esta celebración era muy querida por Kierkegaard. Él nos indicaba que encontraba consuelo y sentido junto al altar, en la comunión con los demás hermanos que se reunían para comulgar con el Cristo que les invitaba a reconciliarse. Muchas veces fue con su padre a la Iglesia de Nuestra Señora en Copenhague donde la escultura majestuosa del Cristo de Thorvaldsen les indicaba “Venid a mí” (Mt 11, 28), invitando a que los que estaban cansados y agobiados a acudir al Señor de la paciencia. La comunión es, pues, un tema que aparece en sus obras.

La comunión es un tema teológico de primera magnitud, más aún, para las iglesias cristianas que consideran a Dios como un misterio de comunión. En la Iglesia católica la comunión es una categoría esencial para entenderse a sí misma como pueblo de Dios, como nos indicó el Concilio Vaticano II. La filosofía no es ajena al tema de la comunión. Algunos problemas filosóficos esenciales sobre ella o alrededor de este concepto tan cargado de sentido son el principio de individuación, la posibilidad de una relación singular con un

¹ S. Kierkegaard, *El punto de vista de mi obra como autor*, en SKS 16, 83. Las citas de los textos originales se hacen conforme a la última edición de las obras completas, siguiendo la forma oficial: SKS (Søren Kierkegaards Skrifter), seguido del tomo, una coma y seguida de la página (Kierkegaard, 1997-2013). Las traducciones del danés son nuestras, a no ser que se indique lo contrario. Cuando haya, se indicará la edición española.

singular sin mediación del universal, la alteridad, lo exterior y lo interior en el ser humano y nuestra vida en común, etc. Si queremos decirlo en clave heideggeriana, la cuestión es cómo pensar el *mit-Dasein* (co-existencia) y el *mit-sein* (ser-con). Algunas de las preguntas, pues, que surgen y llevan a plantear esta investigación son: ¿Estamos abocados a pensar que el ser humano se comprende esencialmente desde la finitud, la angustia y el ser como nos indica Heidegger? ¿Desde ahí hay que plantear la comunión o es imposible desde su planteamiento? ¿Es la soledad radical del ser humano el punto de partida insoslayable? ¿Cómo entender la soledad y la relación? ¿Es posible que un ser humano se relacione con otro, sin que ninguno de los dos sea reducido a ser un caso de la humanidad como las filosofías anti-totalidad han querido subrayar? ¿Es la comunidad un *a priori*, como indicaba Henry? Así nos lo indicaba el filósofo francés: “La comunidad es una capa afectiva subterránea, y cada cual bebe la misma agua de esta fuente y de este pozo que es él mismo, solo que sin saberlo: sin distinguirse de sí mismo, del otro ni del Fondo”². ¿Debemos plantear la comunidad desde la pulsión y la sexualidad como diría el psicoanálisis? ¿La relación al otro nace del alimento, de lo económico, de lo sexual, del cuidado? ¿Es posible plantear una relación con el otro que sin ser enseñanza, como diría Levinas, no sea tampoco accesoria, finita, ni tampoco una relación que diluya nuestra identidad en un fondo subterráneo en el que nos diluimos todos en la Vida? ¿Cómo hay que entender al ser humano para que sea posible una relación así, en un presente único e irrepitible? ¿Es Sócrates clave en Kierkegaard en este viaje o no puede ayudarnos porque su planteamiento es solipsista? ¿Debe plantearse la comunión en la verdad? ¿Cómo hay que entender la verdad para que posibilite la comunión? ¿No conectan estas preguntas filosóficas con la problemática del individuo en Kierkegaard, su singular acercamiento a la dimensión ética del ser humano, su comprensión del individuo como espíritu y la verdad como subjetividad? Estas cuestiones son algunas preguntas actuales que nos llevan a plantear la conveniencia y necesidad de seguir abordando filosóficamente el tema de la comunión. No pretendemos, en los límites de esta investigación, resolver todas las cuestiones, pero sí exponer las claves del planteamiento kierkegaardiano sobre estas cuestiones tan capitales.

El objetivo de esta investigación es elaborar unos prolegómenos de la comunión desde Kierkegaard. Para ello debemos acercarnos a la categoría de individuo (*Den Enkelte*) para mostrar por qué en la muchedumbre no hay posibilidad de comunión y cómo donde se da aquel, es posible el encuentro

² M. Henry, *Phénoménologie matérielle* (París: PUF, 1990), 175ss. Es difícil, como nos indica Miguel García-Baró en *La metafísica y la prudencia* (Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2019), 68-69 que la comunidad sea un *a priori* y sea comprendida desde estas ideas de Henry.

con otros. Muchos caminos son posibles para ver el aporte del pensamiento kierkegaardiano a la comunión, porque este tema tiene muchos aspectos como las preguntas han podido mostrar. Aquí intentamos mostrar algunas indicaciones, prolegómenos a la comunión en Kierkegaard para poder abordar, en otras investigaciones, el despliegue de los diversos elementos. El camino que aquí se sigue tiene tres puntos esenciales. En el primero, veremos algunas comuniones imposibles o, por decirlo de otra manera, lo que hace imposible la comunión. ¿Qué dificulta la comunión hasta tal punto que parece imposibilitarla? ¿Qué no puede ser llamado comunión en nuestras relaciones humanas, sociales, religiosas? Por decirlo de una manera sintética, sin individuo no podemos hablar de comunión. Por eso, el segundo elemento será lo que hace posible vivirmos como individuos. Para terminar, indicaré algunos ejemplos de comuniones posibles y luminosas que descubrimos en la obra kierkegaardiana. Al hacerlo, mostraremos elementos esenciales de la comunión entendida desde el filósofo danés. En especial, expondré cómo las *damas de la pena de O lo uno o lo otro* y *Las obras del amor* nos ayudan a descubrir elementos esenciales de la comunión, vidas donde se hace posible la comunión porque se viven como individuos.

2. Comuniones imposibles

La comunión es definida en el diccionario de la Real Academia de la Lengua como una unión en lo común, la común unión en las cosas santas y la unión común de las personas santas.³ De ahí que se hable de comunión, por ejemplo, al acto de comulgar con el Cuerpo de Cristo, pero también a la comunión de los santos. Además, se habla, en la iglesia católica, de la comunión espiritual cuando alguien no puede asistir a la eucaristía, cuando no puede comulgar físicamente el cuerpo de Cristo, pero lo hace como comunión de deseo. En la teología católica se ha mostrado, desde el Concilio Vaticano II en especial, que el misterio de Dios es un misterio de comunión, es decir, de amor. Es un misterio de relación de las personas en una unidad indisoluble. La comunión es una relación de las tres personas que son diferentes, un amor que es lo común de su relación, lo esencial de sus personas. Estos son algunos elementos de la comunión en la tradición teológica que no podemos prolongar porque no es el objeto de nuestra investigación. ¿Qué puede decir la filosofía

³ Algo similar ocurre en el francés, por ejemplo en el *Diccionario de la Académie Française* se nos habla en la misma idea de la unión de cristianos, entre ellos y Dios. Y por analogía se puede comprender por comunión: “Être en communion d'idées, de sentiments avec quelqu'un, partager les mêmes idées, éprouver les mêmes sentiments que lui”.

ante la cantidad enorme de problemas que aquí se intuyen o que guardan relación con estos temas estrictamente teológicos?

Los principales problemas filosóficos que tocan la comunión son los de la intersubjetividad, la alteridad, la relación, la diferencia y la unión. Estas cuestiones son esenciales aquí. La posibilidad de que un ser humano esté en comunión con otro nos habla de una unión en algo importante, profundo desde la diferencia normal que se da entre los individuos. Kierkegaard abordó la problemática de la masa donde no es posible la comunión, de la cristiandad donde el cristianismo se confunde con la ideología del Estado, de la multitud donde las relaciones son muy ideologizadas, de lo numérico que nivela a los individuos.⁴ Así nos lo dice, por ejemplo, en este texto tan importante en la autoría kierkegaardiana:

Cuanto más se asiente la idea de generación en la mayoría, tanto más terrible será la transición para llegar a ser un individuo humano existente en lugar de ser parte del género y decir «nosotros», «nuestra era», «el siglo XIX». No se niega que ser un individuo sea algo extremadamente diminuto. De ahí que requiera una importante dosis de renuncia no desdeñarlo. De hecho, ¿qué es un individuo humano existente? Nuestra época sabe muy bien lo poco que es, pero ahí reside la inmoralidad específica de la época. Cada época tiene la suya; la inmoralidad de la nuestra quizá no sea la codicia, el placer, la sensualidad, sino más bien un depravado odio panteísta hacia los sujetos particulares. En medio de todo el júbilo en torno a nuestra época y el siglo XIX retumba un odio secreto hacia la persona; en medio de la preponderancia de la generación se vive una desesperación por ser un hombre.⁵

Kierkegaard quiso mostrar que el ser humano puede vivirse y relacionarse con otro no como un individuo o ser singular, sino como uno más de muchos, uno más de tantos⁶. El panteísmo hacia los sujetos particulares, como nos decía el anterior texto, es una manera incorrecta e inmoral de acercarse al misterio del ser humano. De ahí que, la primera dificultad que encontramos para la comunión, podríamos decir, es que el ser humano puede relacionarse con otro quitándole y quitándose su singularidad, tomándolo como una muestra de

⁴ Por citar algunos textos donde se aborda más detenidamente indicaremos *Una reseña literaria, El punto de vista de mi obra como autor, El Instante*, y toda la crítica a la idea de sistema y olvido del individuo en *Migajas filosóficas* y *Post-Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, entre otros. En sus Papeles, diarios y notas hay muchas caracterizaciones sobre la masa, la cristiandad, la colectividad, el público, la gente, etc.

⁵ S. Kierkegaard, *Post-scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»* (Salamanca: Sígueme, 2010), 349-350. SKS 7, 324.

⁶ Cf. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX* (Buenos Aires: Katz, 2011), 211-215 y 410-414.

la especie.⁷ El ser humano no se difumina, se funde o se disuelve en un todo homogéneo. Al hacerse esto, no se establece una relación con el otro ser humano en tanto que otro. La masa hace violencia al ser humano y hace que éste se pierda. Las relaciones que pueden establecerse en la masa o multitud son o meramente ideológicas o de barbarie⁸. Kierkegaard afirma que es posible que un individuo entre en relación con otro y tener una idea en común. Pero una cosa es tener una idea en común, sostenida con pasión y compromiso que puede generar encuentros y luchas comunes, y otra tener una ideología que elimine las diferencias y crea bandos. Además, en muchos casos la ideología no va acompañada de un compromiso existencial con ella. Lo que ocurre, dicho de forma sumaria, se debe a que “se desprecia la verdad eterna: el individuo singular”⁹. Por eso podemos estar de acuerdo solo en parte con la tesis expuesta por Delecroix en su grandioso libro *Ce n'est point ici le pays de la vérité*. Allí nos indica, analizando la categoría de la verdad en el *Post-scriptum*, que hay un vínculo esencial entre verdad objetiva, creencia, convertir la fe en un saber, institucionalización de la religión y cristiandad. Por otro lado, hay un vínculo entre verdad subjetiva, apropiación, fe, cristianismo, comunión en el amor. En la primera, es decir, en la verdad objetiva, la religión queda reducida a una comunión en la creencia, en el saber, en los dogmas, pero esa no es una verdadera comunión entre personas. Así lo dice Delecroix criticándolo:

Hay que decir bien, pues que si la verdad objetiva une, la fe separa y aísla. Desde este punto de vista seguramente, el saber o la misma creencia, dogmática y compartida, es el lugar de la comunidad; cuando la fe, singular y sobre todo singularizante (ella me aísla en un cara a cara de la subjetividad ante Dios), destruye esta comunidad.¹⁰

¿Cómo se hace posible, entonces la comunión verdadera, la que nace de la fe? Según Delecroix la clave está en el amor:

A la comunidad de saber y de creencia -saber y creencia no son opuestos ya que son de la misma especie-, hay que oponer el vínculo por el amor al prójimo, es decir la fe no como creencia sino como práctica de la caridad: comunidad verdadera de singulares, aislados en su relación con Dios pero unidos en la práctica del amor que implica esa relación.¹¹

⁷ “Incluso nos molesta ser hombres, hombres de carne y hueso; nos da vergüenza, lo consideramos como un oprobio y soñamos con llegar a convertirnos en una especie de seres abstractos, universales.”, F. Dostoievski, *Memorias del subsuelo* (Luarna ediciones), 262.

⁸ Cf. J. García Martín, “Ser singular, ser social: la invectiva a la alteridad categórica en los Diarios de S. A. Kierkegaard”. *Metafísica y Persona* 2 (2009), 2017: 221-231.

⁹ Kierkegaard, *El punto de vista de mi obra...*, SKS 16, 92.

¹⁰ V. Delecroix, *Ce n'est point ici le pays de la vérité* (Paris: Éditions du Félin, 2015), 421

¹¹ *Ibid.*, 422.

Si bien es cierto el vínculo que establece Delecroix entre verdad objetiva y creencia por oposición a la verdad subjetiva y la fe, creemos que debe incluir la categoría o el par masa-individuo. Al hacerlo se mostrará con mayor riqueza que lo que le falta a la verdad objetiva, a la creencia como saber y unión a unos dogmas objetivos es la categoría del individuo, de la apropiación. La tesis que intentamos mostrar aquí es que en Kierkegaard es posible un nosotros a partir de individuos y siempre que los haya. La clave no está en si tienen o no tienen fe, sino si son individuos y se viven como tal. Esta tesis subyace a nuestro análisis, el yo no sólo se consigue mediante la vivencia de la fe sino que es posible desde otras vivencias subjetivas.

Por lo dicho anteriormente y para mostrar mi tesis de la centralidad de la categoría del individuo para la comunión es pertinente traer a colación un texto especial donde Kierkegaard hace un balance de su autoría y nos regala algunos textos claves sobre la situación socio-política de su Dinamarca natal. El texto del que hablamos es su libro póstumo *El punto de vista de mi obra como autor*. En este libro, que publicó su hermano en 1859, cuenta con dos apéndices muy especiales. El primero, dedicado a la categoría del individuo, pone de manifiesto como la muchedumbre, la masa, lo público, son la mentira donde el individuo no cuenta. Este apéndice comienza con una sentencia, ya citada en la introducción, que afirma que “en este tiempo todo es política”¹². Esto es grave porque en la época presente se enfatiza por encima de todo lo político, la temporalidad y las coordinadas mundanales. Estas coordinadas son decisivas porque impiden que el individuo viva su cita constante con lo eterno: “Hay una concepción de la vida por la que allí donde está la muchedumbre, allí está la verdad”¹³. El problema de la muchedumbre, además de ser mentirosa, es que es abstracta, fracciona al individuo, elimina su responsabilidad o la aminora, lo convierte en un ser abstracto. La muchedumbre no es que no tenga validez para nada, sino que para lo ético no puede tener la última palabra. Lo que Kierkegaard quiere afirmar es que la muchedumbre o lo público no puede ser el juicio de la verdad, y menos aún del individuo: “desde el punto de vista ético y religioso, ver en la *muchedumbre* el tribunal de la *verdad*, es negar a Dios y ponerse en la imposibilidad de amar *al prójimo*”¹⁴. Poner el centro en la muchedumbre, éticamente hablando, es convertir la verdad en algo abstracto y, por otro lado, el individuo quedaría sometido al poder de la mayoría, de la multitud. La cuestión es si el individuo puede vivir en cualquier hábitat social y Kierkegaard muestra que hay maneras de comprender la vida social, concepciones de la vida donde el individuo queda difuminado o eliminado en su peculiaridad.

¹² Kierkegaard, *El punto de vista ...*, SKS 16, 83

¹³ *Ibid.*, SKS 16, 86.

¹⁴ *Ibid.*, SKS 16, 91.

Como veremos inmediatamente la pena puede colocarnos en una situación individualizante que posibilita una comunión en el dolor digna de ser mencionada, porque en ella la categoría del individuo es central aunque la pena sea una categoría estética-ética. Por eso no podemos estar de acuerdo con esta frase de Delecroix de que existe “una diferencia esencial entre una verdad del *yo* haciéndose cargo por la fe y una verdad del *nosotros*, de la comunidad, que dice religión –y a la que Kierkegaard no cree: él no cree que haya una verdad cualquiera en el nosotros, si este no es el de la relación del amor al prójimo que no es justamente una relación *comunitaria*”¹⁵. No es cierto que sólo haya verdadera comunión cuando se da desde el amor, aunque este evidentemente genera comunión. Hay verdad en el nosotros porque es posible un nosotros según Kierkegaard.

Sin individuo no hay comunidad ni comunión. Esta tesis es esencial para nuestro tema. Como mostramos con las preguntas del prefacio, la cuestión de la comunión y la comunidad están íntimamente relacionadas con la comprensión del ser humano, de su singularidad. En Kierkegaard, la situación se repite. La posibilidad de entrar en comunión con el otro, y con Dios, es que el ser humano sea un individuo. ¿Pero qué es un individuo? Es un tema central en la obra kierkegaardiana y no exenta de dificultad. Se hace necesario mostrar aquí algunos elementos de su pensamiento sobre el *Den Enkelte* para mostrar el porqué de aquella tesis tan provocadora. Lo vamos a hacer en tres pasos o elementos que nos pueden ayudar a pensar algo esta categoría central: lo ético en *O lo uno o lo otro*, la idea de espíritu como relación que se relaciona consigo misma en *La enfermedad mortal* y la tarea edificante de llegar a ser uno en *Un discurso de ocasión*. Estos tres apuntes nos indicarán elementos esenciales para una fenomenología de la comunión, elementos que son esenciales para pensarla. Acometamos sucintamente este camino, dada la envergadura de este y la limitación temporal, asumiendo que nos interesa en tanto en cuanto nos ayudan a pensar la comunión.

3. Individuo y comunión

3.1. Lo ético

Leyendo a Kierkegaard uno puede caer en la cuenta de que la vida es plural. Por un lado, hay muchas maneras de vivir la vida, muchas maneras de existir. Por otro lado, cada persona puede vivir en su vida muchas vidas. De ahí que pueda hablarse de esferas o etapas de la vida. No tanto porque sea

¹⁵ Delecroix, *Ce n'est point ...*: 419.

un camino con etapas, sino porque el ser humano puede vivirse de diversas maneras en su vida. Además, es bueno no olvidar que las supuestas esferas (estética, ética y religiosa) no son una escala de menor a mayor importancia o que no se puedan dar las interacciones estético-religioso, ético-religioso, etc. Los acontecimientos que pueden sobrevenirle al individuo le hacen nacer, morir y renacer más de una vez. En el fondo, la obra kierkegaardiana es una relectura del pensamiento socrático y platónico en esa idea de sucesivos partos que tiene el alma que desea lo que está más allá del ser: el bien y la belleza.

En la obra *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard nos subraya que lo ético puede analizarse desde la relación con lo estético: “Pero ¿qué es este vivir estético, y qué es este vivir ético? ¿Qué es lo estético en un hombre, y qué es lo ético? A esto responderé: lo estético en un hombre es aquello por lo cual él es inmediatamente lo que es; lo ético es aquello a través de lo cual llega a ser lo que llega a ser. El que vive en, por, de y para lo estético en él, ése vive estéticamente.”¹⁶. Lo ético no apunta, en este peculiar libro, al estadio ético o a la vida auténtica frente a lo estético. El núcleo del existente es la posibilidad, la elección, la tarea de llegar a ser lo que somos. Lo ético nos muestra la paradoja radical del ser humano: somos un ser en construcción y, a la vez, la tarea es llegar a ser lo que ya somos. Para Kierkegaard, no sólo los que han transitado por las vidas estéticas, éticas y religiosas llegan a ser individuos plenos o auténticos. No leo así su obra. No debemos olvidar que un ser humano único lo somos ya por el hecho de estar vivos. La categoría de individuo singular nos lo pone de manifiesto. Se trata de llegar a ser lo que todos podemos llegar a ser, lo que somos, individuos. Sin embargo, no todos podemos llegar a ser ingenieros, artistas, matemáticos o sacerdotes. En este pensamiento no se considera irrelevante la vida normal de cada persona. La vida del filósofo no es una vida de mayor nivel que la persona corriente que vive, sufre, lucha y ama.¹⁷

Kierkegaard piensa también que el ser humano puede ser sorprendido por experiencias que sean verdaderos partos. Esto puede ocurrir con acontecimientos aparentemente comunes como el gozo, la pena, la culpa, el amor, la fe, la vivencia del tiempo, la verdad matemática o la hermosura de la naturaleza.¹⁸ Y en esos momentos el ser humano puede descubrir que él mismo, su

¹⁶ S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2007), 166. SKS 3, 173-174.

¹⁷ “El simple comprende lo simple directamente, pero cuando es el sabio el que tiene que comprenderlo aparece una dificultad infinita. [...] El simple sabe lo esencial, mientras que el sabio poco a poco sabe que lo sabe, o sabe que no lo sabe, pero lo que ambos saben es lo mismo.” *Post-Scriptum no científico y conclusivo a “Migajas filosóficas”*. *Compilación mímico-patético-dialéctica. Una contribución existencial* (Salamanca: Sígueme, 2010), 163. SKS 7, 148.149.

¹⁸ La posibilidad de la posibilidad, tan presente en *El concepto de ansia*, así consideramos que debe traducirse el famoso libro kierkegaardiano, y la categoría de la *trans-pasibilité* de H. Maldiney no

vida, sus verdades, sus deseos, sus amores, toda su vida, puede ser un enigma, una pregunta. El existente descubre que “la cuestión principal, la única que salva, es que el hombre, en relación con su propia vida, no es su tío sino su padre”¹⁹. Uno deja de ser espectador para sí mismo y debe, usando el lenguaje de los *Discursos edificantes* de esta época, preservar su alma con paciencia.

Tanto con la obra pseudónima, *O lo uno o lo otro* como *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, como con los *Discursos edificantes* de 1843-1844,²⁰ se repite una idea central: recobrar nuestra vida, perder nuestra vida es una posibilidad de nuestra propia existencia. “Sin embargo, si un hombre posee su alma, entonces no necesita adquirirla, y si no la posee, ¿cómo puede entonces adquirirla, ya que el alma misma es (*bliver*) la última condición que se presupone en toda adquisición y, por tanto, también en la adquisición del alma?”²¹. De tono socrático, Kierkegaard nos subraya este deber que aparece al individuo que ha descubierto que su vida puede perderse, se haya perdido o haya sufrido alguna conmoción. ¿Qué es el ser humano que puede vivir esta experiencia?

3.2. *El espíritu*

El ser humano puede ser descrito siguiendo la descripción que nos hace Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*: “El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino que la relación se relacione consigo misma”²². El ser humano es una tarea, vivir es una relación que se relaciona con las relaciones en su cuerpo-alma, pero también con su eternidad-temporalidad, libertad-necesidad, etc. Al ser humano le pueden pasar cosas, le pueden ad-venir²³ acontecimientos, puede padecer eventos, porque es esencialmente una relación abierta a sí y a lo que no es él.

están tan lejanas. Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie* (Paris: Éditions Jérôme Millon, 2007) (3ª edición).

¹⁹ Kierkegaard, *O lo uno o lo otro...*, 238. SKS 3, 253.

²⁰ Encontramos discursos dedicados a ella dentro de *Cuatro Discursos Edificantes* de 1843, donde se encuentra *Adquirir su alma en la paciencia*, SKS 5, 159ss. Y en *Dos Discursos edificantes* de 1844, se encuentran *Preservar su alma en la paciencia*, SKS 5, 185ss y *Paciencia en la expectativa*, SKS 5, 335ss. Estos discursos están traducidos al español en S. Kierkegaard, *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas* (Madrid: Editorial Trotta, 2010).

²¹ *Ibid.*, 171. SKS 5, 162

²² S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar* (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 23. SKS 11, 129.

²³ La idea de C. Romano del ser humano como un *advenant* es una idea brillante. Como nos dice, en la versión española, el ser humano es “aquello a lo que puede acontecer cualquier cosa, lo único «capaz» de acontecimientos”, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Sígueme 2012), 7.

Es importante poner de manifiesto este elemento en la comprensión del individuo para analizar la comunión y la comunidad, porque la relación está inscrita en nuestro ser. No es opcional lo relacional, nuestra apertura o nuestra tarea. La angustia no sería posible si no fuéramos una pasividad activa o una apertura pasiva. De ahí que sea decisiva, tanto para lo indicado en el apartado anterior como en este, la paciencia. Kierkegaard lo anotó de muchas y diversas maneras en los discursos y en la obra pseudónima: la paciencia es el coraje necesario para ayudarnos a hacer esta síntesis nunca cerrada, este recobrar nuestra alma a veces perdida, el recobrar la libertad que se ha enmarañado haciéndose esclava, esa vivencia de la temporalidad que a veces nos intenta convencer del triunfalismo histórico. Sin paciencia no hay individuo, podemos decir sin riesgo a equivocarnos.

Otra luz que recibimos del texto de la enfermedad mortal es que el ser humano puede estar en tensión, dividido, fragmentado, sin hacer la síntesis que es él o haciéndola mal. El ser humano puede vivirse, puede no estar en comunión consigo mismo. La comunión no sólo nos habla de la relación con el otro, los otros o el Otro. La comunión es una tarea para con uno mismo también. Al descubrir que uno es tarea para sí mismo, recibe el regalo de la libertad en su sentido más luminoso y humilde. La tarea de llegar a ser uno mismo, sí mismo, individuo es descubierta como regalo. Porque no hay mayor dicha para el ser humano que ser un ser humano. La herida, descubierta en la falta de comunión con uno mismo, puede ser también la puerta por donde nos entre vida inmerecida e inolvidable. Para Kierkegaard, podemos encontrarnos en la vida con el misterio evangélico del endemoniado que afirmaba “Mi nombre es legión, porque somos muchos” (Mc 5, 9). El ser humano puede descubrir que en sí viven tantas tensiones o deseos que uno puede ser una multitud. Ser uno y vivirse en comunión consigo mismo no tiene por qué ser el estado natural o normal del ser humano. De ahí que sea bueno escuchar un discurso edificante donde se nos habla de esta misma tarea, de llegar a ser uno donde va abriéndose más y más el individuo a la comunión y a la comunidad.

3.3. Ser uno

Llegar a ser uno o sí mismo no equivale sin más a ser auténtico. La autenticidad no es un tema central en el pensamiento kierkegaardiano. Su manera de acercarse a las vidas de los seres humanos no es la de juzgar cuáles son las vidas auténticas y cuáles no. Por su propia manera de entender la interioridad, el individuo y el secreto que puede anidar en cada persona no es fácil evaluar una vida auténtica. Además, Kierkegaard tampoco consideraba que podamos hacer nosotros un sistema de la existencia. Eso solo queda para el Dios. Esto

hace que, llevándolo al tema de la comunión, sea difícil evaluar desde fuera donde la hay. Lo que sí se puede hacer, y es lo que hizo Kierkegaard con el cristianismo, es hablar desde la idealidad. Al igual que él no se consideraba capaz de juzgarse cristiano, no dejaba de escribir sobre el cristianismo como idealidad. Por eso, en esta parte de nuestra exposición es bueno recordar que estamos intentando mostrar la idealidad de la comunión, más que juzgar o evaluar la realidad concreta. De ahí que hayamos llamado a esta aportación prolegómenos a un análisis de la comunión.

Hay un discurso edificante titulado *Un discurso de ocasión*,²⁴ dentro del libro *Discursos edificantes en espíritu diverso*, que nos ayuda en el camino de llegar a ser uno con el Bien, con el Uno. Este discurso edificante se plantea cómo sería la relación del ser humano que en todo quisiera vivirse cara al bien perfecto. Kierkegaard nos indica que querer de verdad a Dios es estar dispuesto a hacer todo y sufrir todo por él. En una fenomenología de este querer, Kierkegaard nos ayuda a ver cómo es querer a algo como lo único. Al hacerlo, nos ayuda a descubrir algo esencial para nuestro tema. Por decirlo de manera sintética, el ser humano se hace uno no sólo ni fundamentalmente como consecuencia de un ejercicio de voluntarismo, sino porque el Uno lo unifica: “Sólo hay una cosa que pueda ayudar a un hombre a querer el bien de verdad: el bien.”²⁵ Lo que unifica al ser humano, lo que le hace un sí-mismo, individuo es estar vertido de tal manera al bien que es el mismo deseo el que le va unificando. Sin estar abierto a algo más que uno mismo, no es posible llegar a ser individuo. Sin desarrollar nuestro ser-relación, no podemos llegar a ser lo que somos. Este discurso acaba con toda posibilidad de entender el camino de llegar a ser uno como un camino de obstáculos donde voy superándolos solo. Dios sale al encuentro de aquel que quiere vivir y sufrir todo por Él.

La eternidad no conoce la multitud, piensa Kierkegaard. El individuo no puede esconderse en la multitud o la masa para olvidar su ser más propio. Llegar a ser individuo es caer en la cuenta que somos individuos desde el origen, que nuestra cita no es con la multitud sino con nosotros mismos, con los otros y con Dios. Este discurso pone de manifiesto como el estar abiertos al Bien, a Dios nos ayuda a ser individuos. Dios no es enemigo del ser humano, pero sí de la humanidad como concepto abstracto. Dios ama al individuo, aunque a veces éste no se quiera vivir como tal.

La tarea de unificarse, de llegar a ser uno es una tarea constante, casi infinita ya que supone tener una pureza de corazón, es decir, un corazón indiviso

²⁴ S. Kierkegaard, *Discursos edificantes en espíritu diverso* (Salamanca: Sigueme, 2024), 25-154. SKS 8, 111ss.

²⁵ *Ibid.*, 65. SKS 8, 159.

hacia lo único. Si esa voluntad estuviera vertida al bien, sería una voluntad santa. Lo que está por ver es si el planteamiento de Kierkegaard es demasiado voluntarista, o más bien, la paciencia aparece de nuevo como tarea y un don a nuestra libertad. Un querer el bien como lo único es estar dispuesto, en toda decisión, a querer y sufrir todo por el bien, como hemos indicado. El que tiene un corazón dividido está o acaba desesperado. Pero el proceso de unificación se antoja bastante paradójico. La tarea de llegar a ganar o preservar nuestra alma, de llegar a ser un individuo sería incompleta si no le uniéramos el proceso de vincularnos y tensionarnos hacia lo otro, hacia el bien. El proceso de llegar a ser sí-mismo no se consigue del todo si no se vincula con el hacia dónde, el término de nuestro proceso. Paciencia es aceptar que el otro, el Bien, Dios, es el que me hace paciente, lo que me ayuda a ser un individuo. De ahí que Kierkegaard subraye que el proceso de unificación, de llegar a ser uno no se produce sólo por purificar nuestros deseos y nuestras intenciones, sino por el *telos* al que nos dirigimos. ¿Cómo debe vivirse el ser humano para vivir realmente tensionado hacia el bien con toda su pasión?

Por un lado, el ser humano debe querer con toda su voluntad mantenerse en el bien en la decisión. Pero uno descubre que en la medida en que quiere mantenerse en el bien, es éste mismo bien el que lo unifica. De ahí que Kierkegaard se lo pida en varias oraciones a Dios, al Padre celeste, que le conceda “en los sufrimientos paciencia para querer una sola cosa”²⁶. El ser humano se unifica gracias a su mantenerse en el bien, haciendo y sufriendo todo por él:

El Bien quiere ser el solo socorro del hombre. El bien alimenta al niño de pecho, enseña y alimenta al joven hombre, fortifica al adulto, conserva en la vejez; el Bien es un pedagogo para aquel que se esfuerza en él. Él (el Bien) le ayuda, pero solamente a la manera de la amable madre cuando ella enseña a su niño a caminar solo. Ella se mantiene delante del niño suficientemente lejos para no tenerle, pero ella tiende los brazos al niño, imita sus movimientos, y si el niño se tambalea, enseguida ella se inclina como para retenerlo. Y así, el niño cree que él no camina solo. La madre más amable no puede hacer más para que el niño pueda caminar en verdad solo. No obstante, ella hace más, porque su cara, sí su cara atrae como la recompensa del Bien y el aliento de la felicidad. Así el niño camina solo: la mirada fija sobre la de su madre y no sobre los obstáculos del camino, apoyándose sobre los brazos que sin embargo no le sostienen, buscando su refugio en el seno de su madre, y apenas sospechando que él aprende al mismo tiempo que puede pasar del apoyo – porque ahora el niño camina todo solo.²⁷

²⁶ Kierkegaard, *Discursos edificantes en espíritu...*, 29. SKS 8, 123.

²⁷ Kierkegaard, *Discursos edificantes en espíritu...*, 66. SKS 8, 160.

Querer el bien como lo único, no sólo como lo primero, es quererlo no sólo para este mundo. Es considerar que el bien está más allá de este mundo, con independencia de que haya o no otra vida. Si la muerte le afectara a nuestro querer hacer el bien, si la muerte modulara nuestra decisión de hacer el bien siempre, no sería el bien lo único que queremos. La muerte, en este planteamiento, no es la posibilidad que abre las demás posibilidades.

Querer el bien y hacerlo no siempre se identifican, por eso el voluntarismo aquí es totalmente derrotado. El camino de querer ser uno por querer al bien como lo único comienza cada día desde la constatación de estar dividido. Divisiones que a veces emergen porque se busca el bien por la recompensa que él trae. Al creer esto, el ser humano ha unido en el tiempo algo que no ha hecho ni el mismo Dios: unir el bien y su recompensa.

4. Comuniones posibles

Lo que en este apartado quiero mostrar son algunas pistas más de una comunión y una comunidad donde el individuo sea clave y, a la vez, cómo entender la comunión que nos hace ser individuos. Lo que hemos podido subrayar al final del otro apartado es que el proceso de individuación en Kierkegaard está muy alejado de un proceso solipsista y voluntarista. Si es así, podemos y debemos decir que la comunidad hace al individuo, o mejor aún, el otro y la relación con el otro me dona la posibilidad de estar en comunión. No se puede plantear la comunión en sentido pleno sin la puerta abierta que me deja el otro y el Otro. Como indicaba Kierkegaard en *O lo uno o lo otro* la puerta de la dicha se abre desde fuera y si no te la abren otros, no puedes alcanzarla.²⁸ Por mucho que uno se empeñe y se esfuerce, hay dones que vienen del cielo. Lo decisivo es saber si tenemos las manos preparadas, el corazón lo suficientemente vivo y agitado²⁹ para poder acoger sus dones.

²⁸ “¡Ay! La puerta de la dicha no se abre hacia dentro, de tal manera que uno pudiera abrirla de un empujón lanzándose sobre ella, sino hacia fuera; por eso no hay nada que hacer”. S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I...*, 49. SKS 2, 32.

²⁹ Cf. Jn 5, 1-8: “¹Después de esto, se celebraba una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén. ²Hay en Jerusalén, junto a la Puerta de las Ovejas, una piscina que llaman en hebreo Betesda. Esta tiene cinco soportales, ³y allí estaban echados muchos enfermos, ciegos, cojos, paralíticos. ⁴[«que esperaban el movimiento de las aguas; pues el ángel del Señor bajaba de tiempo en tiempo a la piscina y se movía el agua y el primero que descendía a la piscina tras el movimiento de agua quedaba sano de cualquier enfermedad que tuviera».] ⁵Estaba también allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo. ⁶Jesús, al verlo echado, y sabiendo que ya llevaba mucho tiempo, le dice: «¿Quieres quedar sano?». ⁷El enfermo le contestó: «Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se remueve el agua; para cuando llego yo, otro se me ha adelantado». ⁸Jesús le dice: «Levántate, toma tu camilla y echa a andar». Kierkegaard vinculó el agua que se remueve con el corazón agitado

4.1. Las damas de la pena o la comunión estética

Existe una comunidad peculiar de la que nos habla Kierkegaard en *O lo uno o lo otro*, la “comunidad de los difuntos” (Συμπαρανεκρόμενοι).³⁰ Con independencia de cómo haya que traducir esta palabra, y si está bien escrita por Kierkegaard, lo que aquí nos interesa es ver una comunidad peculiar de la que podemos aprender a vivir en comunión, en comunidad. Esta comunidad tan peculiar, que queda recogida en la parte estética de esta obra, nos habla de una categoría tan relevante como la pena, la pena reflexiva. Una pena que ellos llevan dentro y que buscan conocer y “ver” en los otros. Las *Siluetas* nos hablarán de varias damas de la pena donde ellos verán la ocasión para poder reflexionar sobre lo exterior y lo interior, la pena y la posible comunión que puede darse entre los individuos.

La pena reflexiva no es la de aquel individuo que le gusta encerrarse en sí mismo para analizar la pena que le producen los acontecimientos de la vida. La pena reflexiva es aquella pena objetiva que por su forma de ser nos dona la ocasión para la reflexión³¹. Las damas de la pena amaron a un ser concreto y sufrieron un engaño. La pena que aquí se reflexiona es la que nos dejan ver estas mujeres amantes engañadas. Nótese que cuando Kierkegaard analiza la pena en muchas de sus obras, es la mujer la que aparece como “maestra de pena y consuelo”³². Indicar, permítaseme el recuerdo, a quién va dedicada esta investigación no hace más que reconocer en ella, en Pilar a una maestra también en la pena y el consuelo.

¿Qué podemos aprender de esta comunidad tan atípica? Marquemos tres elementos fundamentales:

En primer lugar, lo exterior puede engañar. No siempre lo exterior expresa o refleja lo que ocurre por dentro de la persona. No es siempre verdad que lo exterior y lo interior están en coherencia. Lo interior puede ser heterogéneo con lo exterior. Así nos lo indica esta comunidad de los muertos: “Fijad, pues, vuestra vista, queridos Συμπαρανεκρόμενοι en esta imagen interior, no os dejéis perturbar por lo exterior o, mejor dicho, no lo suscitéis, como yo lo desecho incesantemente para escudriñar mejor el fuero interno...somos todos lo

de Simeón y Ana en “Paciencia en la expectativa”, en Kierkegaard, *Discursos edificantes...*, 211ss. SKS 5, 206ss.

³⁰ Tanto en el capítulo “El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno” (SKS 2, 137) como en “Siluetas” (SKS 2, 163) aparece el término.

³¹ Véase N. Legarreta, *Método y objeto en la autoría de Kierkegaard o el arte de pescar con señuelos de pluma* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Tesis Doctoral, 2013), 168-175.

³² S. Kierkegaard, *De una mujer. Sobre el consuelo y la alegría*, edición bilingüe de Nekane Legarreta (Salamanca: Sígueme, 2019), 130.

suficientemente viejos como para no dejarnos engañar por lo exterior o como para permanecer anclados en ello.”³³

El segundo elemento es ¿qué podemos intuir que hay en el interior? ¿Qué podemos percibir al ver a la gente por la calle? “Pasando al lado de la gente en la calle, uno tiene el mismo aspecto que otro, y el otro que el de la mayoría, y sólo el observador experimentado presiente que en lo más íntimo de esta mente se aloja un habitante que nada tiene que ver con el mundo, que pasa los días de su solitaria vida clamorosamente dedicado a tareas domésticas.”³⁴ Es profunda la mirada de esta comunidad, de los miembros de esta comunidad. Sólo el observador experimentado puede caer en la cuenta que en cada persona puede que haya otro, alguien que no es de este mundo. El alma del ser humano alberga dinámicas y realidades que no se dejan apresar por las lógicas del mundo, o al menos no debería.

En tercer lugar, ¿qué puede ocurrir en el interior de esa mente que alberga un habitante que no es de este mundo? “Cuando uno contempla larga y atentamente un rostro, en ocasiones descubre algo así como otro rostro dentro del que se ve. Por lo general esto es un signo irrecusable de que el alma esconde un emigrante que se ha apartado de lo exterior para vigilar un recóndito tesoro...”³⁵. Todo el mundo lleva dentro de sí un tesoro, que puede ser su pena, su alegría, su sufrimiento, su desesperación, su dicha. No dejarse engañar por lo exterior nos puede ayudar a ver la grandeza que lleva cada ser humano por dentro. En lo secreto puede albergarse tesoros de muchos tonalidades. ¿Quién ve en lo secreto?

En los mismos años en los que Kierkegaard nos entregaba con una mano *O lo uno o lo otro*, nos daba *Discursos edificantes* con la otra.³⁶ En estos discursos nos hablaba, como ya hemos indicado, de preservar el alma con paciencia. También ahí nos habla de una comunidad muy peculiar en la que Dios se hace presente:

Hay un pacto de lágrimas con Dios, y nadie ve ni oye ese pacto salvo aquel que mira en secreto y que comprende de lejos, pero que ha hecho pacto con la beatitud junto al Dios que ha de secar las lágrimas. Y hay con Dios una comunidad de los sufrimientos, cuyo secreto es la certidumbre de una beatitud eterna en confidencia con Dios.³⁷

³³ Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*..., 190-191. SKS 2,171-172.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*..., 190-191. SKS 2,171-172.

³⁶ “Con la mano izquierda, yo ofrecí *O lo uno o lo otro al mundo*, con la derecha *Dos Discursos edificantes*, pero todos tomaron, o casi todos, con su derecha lo de la mano izquierda.” Kierkegaard, *El punto de vista*..., SKS 16, 21.

³⁷ Kierkegaard, *Discursos edificantes*..., 263-264. SKS 5, 260.

La comunión y la comunidad igual puede establecerse desde una realidad tan frágil e invisible como son las penas, los sufrimientos interiores. La clave, como habíamos indicado al comienzo de este texto, es que sin individuo no hay comunidad. Y la pena reflexiva, como hemos visto, es principio de individuación. Allá donde hay algo verdaderamente humano, hay la posibilidad de una comunidad. Quien sufre, podríamos decir, está solo, pero, a la vez, está siempre acompañado.

Queda, para cerrar este punto, mostrar una pregunta esencial: ¿cómo podemos acercarnos a la pena si es interior? ¿Quién puede observarla? ¿Cómo podemos conectar con el otro que está en esa situación, además de todo lo dicho? La propia comunidad de los difuntos nos lo deja caer: “Y en verdad la pena se desliza tan secretamente por el mundo que sólo aquel que tiene simpatía por ella, sólo a él le es dado presentirla”³⁸. La simpatía, que nos remite a uno de los sentidos del nombre de la comunidad de difuntos, es clave para poder sentir la pena que habita en el rostro del otro. Podríamos añadir lo que nos indica al final de este texto, hablando de cómo las damas de la pena se unen en su pena y que esta es una bendición:

Y esta bendición las unirá e imprimirá belleza en su asociación y las proveerá de alivio en la asociación, pues sólo aquel que ha sido mordido por serpientes sabe lo que ha de sufrir el que es mordido por serpientes.³⁹

4.2. El amor y la comunión

Hay algo que Kierkegaard repite en su obra pseudónima y en los discursos: nadie puede dar la fe a otra persona. Tanto en *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*⁴⁰, como en los *Discursos edificantes*⁴¹ se afirma que ningún ser humano puede dar la fe a otra persona. Eso lo puede dar Dios que es el único Maestro que da la condición y la verdad, según el lenguaje de las *Migajas*. En los *Discursos* se da gracias porque el ser humano no pueda dar la fe a otro hombre, ya que tampoco nadie nos la podría quitar. Pero un ser humano puede amar a otro ser humano. Analicemos *Las obras del amor* y lo que puede ayudarnos al objeto de nuestro trabajo.

³⁸ Kierkegaard, *O lo uno o lo otro...*, 209. SKS 2, 191.

³⁹ Kierkegaard, *O lo uno o lo otro...*, 226. SKS 2, 209.

⁴⁰ “Sólo quien recibe por sí mismo la condición de Dios (esto se corresponde del todo con lo exigido al hombre: renunciar a su razón; por otra parte, es la única autoridad que cuadra con la fe), sólo él cree.” S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos* (Madrid: Trotta, 2016), 110. SKS 4, 299.

⁴¹ “Un ser humano puede hacer mucho por otro, pero no puede darle la fe.” Kierkegaard. *Discursos edificantes...*, 38. SKS 5, 22.

La comunión en el amor es posible, según Kierkegaard y tal como subrayaba Delecroix. El ser humano no es la fuente del amor, que siempre quedará en lo secreto. No será fácil ver en lo exterior el amor, pero podemos hacer obras de amor. Estas obras no son numéricamente verificables, pero sí pueden ser indicios del amor que es siempre una cuestión de tres:⁴² Dios, el amante y el amado. Es más, en la lógica de este amor, tanto el amante como el amado, están en una misma situación ante el amor: los dos son siempre antes amados que amantes. Lo que descubrimos como algo esencial para nuestro objeto de reflexión son, al menos, las siguientes claves.

En primer lugar, el ser humano es capaz de amar. Sólo el que ama sabe quién es, lo que vale su vida. Al que ama se le abren los misterios de la existencia. El amar es principio de individuación, por seguir con la idea clásica. El ser humano llega a ser lo que es mediante el amor. El ansia con el que comenzó el existente a vivir, tal como se nos describe en *El concepto de ansia*, descubre en el amor su mejor aliado para llegar a ser libre. Las primeras palabras que el amor quiere insinuar al existente es “dar gracias”. Si el ser humano comenzara dando gracias en vez de verificando su poder hacer, la historia podría ser diferente. Llegar a ser individuo no es, como hemos indicado, una carrera de obstáculos solipsista y voluntarista. Llegar a ser individuo está al alcance de todo ser humano sin necesidad de unos conocimientos filosóficos especiales. El ser humano sencillo puede amar con un amor descentrado, oblativo y humilde. Y el que ama triunfa en el mundo, o más bien, el que ama vence al mundo.

En segundo lugar, el amor al prójimo nos hace descubrir que el prójimo es un tú,⁴³ no otro yo. Amar es reconocer al otro no como un número más, otro individuo de una especie, un elemento de la masa o un caso de la humanidad. El amor pone de manifiesto la singularidad, la individualidad del otro. Amar es acoger al otro, a cada otro, como alguien único que debe ser amado. No hay condiciones ni justificaciones para dejar de amar. El amar no puede estar supeditado a cálculos de ningún tipo. La insistencia de Kierkegaard, en este comentario bíblico, es formular el verbo amar en su forma imperativa, “amarás”. No hay comunidad sin individuo, es decir, no hay comunidad sin un tú. En una comunidad donde los miembros de esta sean números, masa, multitud, no es una comunidad. La categoría de individuo debe ser leída también en la

⁴² “A una relación amorosa le pertenecen tres: el amante, el amado y el amor; más el amor es Dios.” S. Kierkegaard, *Las obras del amor* (Salamanca: Sígueme, 2006), 153. SKS 9, 124.

⁴³ “El mandamiento del amor podría decirle: «Ama a tu prójimo como amas al amado». Y sin embargo, ¿no ama acaso al amado «como a sí mismo», que es lo que el mandamiento, hablando del prójimo, manda? Ciertamente, eso es lo que hace, más el amado que él ama «como a sí mismo» no es el prójimo, el amado es el otro yo. Ya sea que hablemos del primer yo, como del otro yo, con ello no nos habremos acercado ni un paso al prójimo: pues el prójimo es el primer tú.” *Ibid.*, 81-82. SKS 9, 64.

alteridad. De ahí que en el sistema que intenta acabar con la peculiaridad de cada individuo mediante generalizaciones, universalizaciones, totalizaciones no quepa la comunión. El que ama, por lo tanto, quiebra el todo.

En tercer lugar, Kierkegaard insiste en que el amor humano es una cuestión de tres, como ya hemos indicado: El amante, el amado y Dios. ¿Por qué insiste tanto en esta idea? Una de las cuestiones decisivas aquí es que el ser humano es antes un ser amado que amante, como ya hemos mencionado. En segundo lugar, muestra que el único que enseña a amar es Dios. De nuevo la inspiración socrática está inscrita en la vida de los cristianos. En tercer lugar, amar es algo que se aprende de Dios en el otro. La experiencia religiosa fundamental es la que se da en el encuentro entre los seres humanos. Donde hay dos o tres reunidos, Dios aparece en medio de ellos (Mt 18, 20). Por último, en lo que se refiere al objeto de nuestro estudio, el amor hace que todos los seres humanos sean iguales. La nivelación que quiere el mundo mediante la política no está exenta de convertir y tratar al individuo como un caso o un medio para la revolución. La igualdad socrática nace de la ignorancia radical sobre el bien, la imposibilidad de ser maestros unos de otros y la necesidad unos de otros para alcanzar la verdad. La igualdad cristiana es la que nace del amor, es decir, que todo ser humano es único porque debe ser amado. Todo ser humano debe ser amado porque todo ser humano es amado por Dios. La humanidad, como concepto abstracto y universal, no es la amada, sino cada uno de sus individuos.

Terminemos con una referencia a uno de los discursos edificantes consagrados a uno de los textos bíblicos más queridos por Kierkegaard. No me refiero a su primer amor, que fue la carta a Santiago donde descubría que todo don perfecto viene del cielo (Sant 1, 17). Me refiero al texto de la pecadora pública de Lc 7, 37ss.⁴⁴ En este texto evangélico aparece de nuevo una mujer, apenada, engañada. Ella lleva en el secreto de su corazón un tesoro, su arrepentimiento, y su único deseo es recibir el perdón. Ella sólo quiere una cosa, encontrar el perdón. Y se presenta, en medio de una asamblea, ante el Cristo, el único que puede perdonar lo imperdonable. Ella está sola, pero rodeada. El Cristo la ve como única, y los ve a todos y a cada uno. El que ama, el Cristo, ve el amor de esta mujer y la pena que lleva dentro. El amor de esta mujer, la pena que le acongoja le hace vivir en verdad. Ella sabe quién es y sabe quién es el Maestro. Los demás no saben quién es ella, piensan que es una pecadora más. Ellos también han olvidado quiénes son. El Cristo crea una nueva comunidad, para los que quieran amar y no juzgar. Allí donde están dos o tres reunidos en su nombre, que es Amor, crean comunidad. Donde haya una persona que ama, hay Iglesia.

⁴⁴ S. Kierkegaard, *Un discurso edificante*, SKS 12, 257; *Sumo sacerdote-El fariseo-La pecadora. Tres discursos para la comunión en viernes*, SKS 11, 261; *Dos discursos para la comunión en viernes*, SKS 12, 283.

Devoto oyente, ante el altar se escucha pues la invitación: “Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré”. El individuo singular responde a la invitación; se acerca al altar. Después se da la vuelta y abandona el altar. Entonces se encuentra con otras palabras -podrían ser la inscripción sobre la puerta de la iglesia, por dentro, no para ser leídas por aquellos que entran en la iglesia, sino solamente para aquellos que salen de ella-, las palabras: A quien poco se le perdona, poco ama. Las primeras palabras son la invitación a la sagrada comunión; las últimas son la justificación de la sagrada comunión, como si se dijera: Si en el altar no has sentido el perdón de los pecados, de cada uno de esos pecados, esto radica en ti; la sagrada comunión es sin mácula, la falta es tuya, porque tú amas solo un poco.⁴⁵

5. Conclusiones

El objeto de estudio de esta investigación era analizar la comunión en la obra kierkegaardiana, acercarnos a las categorías que la hacen posible así como mostrar algunos ejemplos de comuniones posibles e imposibles. Al hacerlo hemos mostrado que sólo hay comunión posible cuando hay un respeto al individuo. La categoría clave no es la dicotomía creencia-fe, como mostraba Delecroix, ni la aparición del individuo sólo en la esfera religiosa, sino que allá donde haya una experiencia individualizante, es posible la comunión. Por eso hemos mostrado la comunión en la pena y el dolor que nos han mostrado las damas de la pena. Por otro lado, y en este sí estamos de acuerdo con Delecroix, allí donde hay amor, hay comunión. La razón de fondo es porque donde hay amor hay individuo, hay una cita directa con lo eterno y un cara a cara con lo definitivo.

Secundariamente hemos mostrado, en nuestros prolegómenos a la comunión, que la categoría de individuo se deja pensar desde lo ético entendido como un llegar a ser lo que somos. Por otro lado, la categoría de espíritu, tan central en la obra kierkegaardiana, muestra el carácter relacional del ser humano desde su raíz. De ahí que cuando esta dimensión relacional no se opera en lo social, sino que queda eliminada o minimizada por la muchedumbre o lo numérico, se atrofia el ser humano. Esa dimensión relacional esencial en el espíritu humano nos remite a lo decisivo que es aquello a lo que el ser humano se vierte para realizar su proceso de individuación. Sin olvidar nunca que individuo es lo que somos desde siempre todos y cada uno de los seres humanos, también es cierto que la existencia humana permite que este se vaya vivien-

⁴⁵ Kierkegaard, *Un discurso edificante*, SKS 12, 285.

do como tal o enredando con otras distracciones o abstracciones. Al mostrar cómo el individuo se hace tal gracias a su voluntad, pero también gracias a que es unificado por el Bien al que se tensiona y se dirige, hemos querido mostrar que ser individuo es algo que se consigue no sólo porque sea una empresa individual o solipsista. Es decisivo en este proceso la apertura esencial del ser humano y su versión al Bien. Es aquí donde tiene sentido mostrar el papel de la fe en la propuesta kierkegaardiana ya que es por la versión libre y consciente al Bien querido por encima de todo y como lo único importante como el individuo se unifica. Este texto ha querido mostrar, pues, que también por esta relación con el Bien el individuo puede entrar en comunión con Él y los demás.

La pena, el amor, el Bien remiten a experiencias humanas de máxima importancia que permiten al ser humano vivirse como lo que es, individuo. Al hacerlo entra en comunión con otros y con lo Otro. La comunión es posible siempre que el ser humano se viva como tal. Y lo hermoso, y universal, es que allí donde haya algo profundamente humano la comunión es posible y esta no queda delimitada exclusivamente a alguna faceta o institución humana, por muy importante que sea.

Bibliografía

- Delecroix, Vincent. *Ce n'est point ici le pays de la vérité*. París: Éditions du Félin, 2015.
- García Martín, José. "Ser singular, ser social: la invectiva a la alteridad categórica en los Diarios de S. A. Kierkegaard". *Metafísica y Persona* 1, n° 2 (2017): 221-231.
- Henry, Michel. *Phénoménologie matérielle*. París: PUF, 1990.
- Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Copenhague: Gads Forlag, 1997-2013.
- . *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta, 2006.
 - . *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme, 2006.
 - . *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007.
 - . *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar*. Madrid: Trotta, 2008.
 - . *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Trotta, 2010.
 - . *Post-Scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"* Salamanca: Sígueme, 2011.
 - . *El instante*. Madrid: Trotta, 2012.

- . *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Madrid: Trotta, 2016.
- . *De una mujer. Sobre el consuelo y la alegría*. Edición bilingüe de Nekane Legarreta. Salamanca: Sígueme, 2019.
- . *Una resección literaria*. Salamanca: Sígueme, 2022.
- . *Discursos edificantes en espíritu diverso*. Salamanca: Sígueme, 2024.
- Legarreta, Nekane. *Método y objeto en la autoría de Kierkegaard o el arte de pescar con señuelos de pluma*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Tesis Doctoral, 2013.
- Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz, 2011.
- Maldiney, Henry. *Penser l'homme et la folie*. París: Éditions Jérôme Millon, 2007 (3ª edición).
- Romano, Claude. *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca, Sígueme 2012.

Enseñar y elaborar hoy una Teología católica. Breve reflexión desde la Teología Fundamental*

MARÍA DEL PILAR PENA BÚA

Sumario:

En las últimas décadas, la sociedad occidental se ha caracterizado por un creciente avance de la secularización, lo cual significa que la religión juega en nuestros días un papel cada vez menos destacado. Un proceso que no solo afecta a sociedades y cultura, sino que también se ha instalado en las conciencias humanas, que interpretan el mundo y sus vidas sin acogerse a ideas religiosas. El objetivo de este breve documento es el de reflexionar acerca de cómo enseñar y elaborar una Teología católica en un contexto en el que esta es ignorada o, en el mejor de los casos, relegada a espacios marginales.

Palabras clave:

Enseñanza, Mundo actual, Secularización, Teología católica.

Teaching and Crafting Contemporary Catholic Theology: A Brief Reflection from Fundamental Theology

Abstract:

In recent decades, Western society has been characterized by a growing advancement of secularization, signifying that religion plays an increasingly diminished role in contemporary times. This phenomenon not only impacts societies and cultures but has also permeated human consciousness, where individuals interpret the world and their lives without relying on religious ideas. The purpose of this concise document is to contemplate the challenges of teaching and developing Catholic Theology in a context where it is either overlooked or, at best, relegated to marginal spaces.

Keywords:

Catholic theology, Current world, Secularization, Teaching.

A. Algunas pinceladas sobre la autora

El Humanismo, ese destacado movimiento filosófico y cultural surgido en Europa a partir del siglo XIV y que tanta importancia tuvo y tiene para dar forma y explicar el mundo en el que hoy vivimos, constituyó una de las principales ocupaciones y preocupaciones de la profesora Pilar Pena en su última etapa investigadora. No podía ser de otro modo, pues, lejos de lo que pudiera

* Introducción y transcripción de Adolfo Hamer, profesor de la Universidad Loyola Andalucía. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5216-5470>, ahamer@uloyola.es

hacer pensar su perfil discreto, el que no diera a la imprenta una abundante producción escrita o el que no sucumbiese a las dinámicas de orientar sus publicaciones hacia trabajos con menor profundidad y editados en revistas incluidas en prestigiosos índices impacto, su perfil se ajustaba muy bien a la definición clásica del humanista. Lectora empedernida y amante del conocimiento, en su quehacer vital y profesional nunca fijaba barreras en su afán por alcanzar la mejor comprensión posible de aquellos aspectos que le interesaban y sobre los que investigaba.

A muchos nos sorprendía cómo una teóloga y filósofa se enfrentaba con frecuencia, disfrutándolo como sabe hacer todo amante del conocimiento, a obras especializadas de otros ámbitos como la Historia, la Política, la Sociología, la Antropología o incluso la Literatura. La compartimentación académica por ramas y áreas tan solo era eso para ella, un recurso para organizar temáticamente los campos del saber humano, pero en modo alguno un mecanismo que implicara o diera lugar a espacios estancos y sin conexión con el resto. Ello explica, sin duda, una de las principales virtudes que la profesora Pena Búa mostraba en el aula y fuera de ella: lograba hacer comprensible y, en ocasiones, hasta fácil de asimilar, lo que en esencia no lo era. Su habilidad para explicar, interrelacionar y transmitir ideas y conceptos, incluso sin dejar atrás ese humor tan gallego que la caracterizaba, es algo que destacaba sobremedida cada vez que tomaba la palabra. Incluso en una conversación informal, su extraordinario universo mental y su admirable capacidad para discernir los elementos más destacados, hacían que prácticamente dictara cátedra sin pretenderlo; sobre todo si tenemos en cuenta que, con la prudencia de los sabios, en aspectos que no conocía prefería oír, leer y aprender antes de atreverse a argumentar.

Su profundo respeto por la labor investigadora hizo que fuera reticente a publicar si aquello sobre lo que trabajaba no tenía, a su juicio, la suficiente enjundia y profundidad como para contribuir a un mejor conocimiento y a la reflexión en esas temáticas. El tan conocido «*publish or perish*», que impera en el mundo universitario, nunca fue un elemento con espacio en su agenda. En consecuencia, su producción escrita, sin ser escasa, no es tan abundante como nos habría gustado; como contrapartida, podemos estar seguros de que puso el alma en todos y cada uno de los párrafos de esas obras, del mismo modo que siempre lo hizo en cada proyecto o tarea en la que se comprometió.

B. Notas sobre el documento

El texto aquí incluido se corresponde con la versión escrita que la profesora Pilar Pena preparó para la defensa de la comunicación que presentó, en mayo de 2023, al *I Simposio Internacional sobre Teología Europea Actual*. Este evento académico, celebrado en la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, fue el último al que asistió; y su triste marcha, apenas un par de meses más tarde, nos privó de que pudiera revisarlo y ampliarlo para su edición como capítulo en la monografía que compiló las principales aportaciones de ese encuentro.¹ Nos encontramos, por tanto, ante un escrito que no se concibió para editarse sino para servir de apoyo a una exposición oral orientada a señalar, en un tiempo limitado y del modo más didáctico posible, las cuestiones de mayor interés a juicio de su autora; aun así, consideramos que este constituye *per se* un interesante testimonio de su pensamiento acerca de la situación actual de la enseñanza de la Teología católica y, dentro de ella, de la Teología Fundamental, principal ámbito en el que se había especializado. Sus reflexiones, sin duda, aportarán luz a otros especialistas interesados en la materia.

Nuestra intervención en el original se ha limitado a ajustar y situar al pie las referencias bibliográficas, así como a completar algunas otras en fragmentos literarios incluidos en el original, aunque sin su correspondiente referencia. Una tarea que, con el buen hacer y el actuar disciplinado que caracterizaban a su autora, no ha implicado mucha dificultad pues, incluso en un documento como este, también siguió el formato de cita de la revista que con tanto entusiasmo dirigía. Ahora, *Archivo Teológico Granadino*, aunque sea póstumamente, tendrá el honor de incluir entre sus páginas el último texto académico de una brillante humanista, de una admirable y admirada docente y, sobre todo, de un ser humano tan extraordinario que quienes la conocimos bien siempre vimos en ella la máxima ignaciana de «en todo amar y servir».

¹ Susana de Sousa Vilas Boas y Tomás J. Marín Pena (eds.), *Teología europea. Memoria, sentido, futuro* (Madrid: PPC, 2024).

Enseñar y elaborar hoy una Teología católica. Breve reflexión desde la Teología Fundamental

Más que una ponencia al uso, mi intención al proponer este título es conversar y compartir con ustedes inquietudes, preocupaciones y cuestiones que me surgen en el día a día académico, a la hora de impartir mis clases o plantear temas o asuntos de actualidad que requieren atención, diálogo, debate, etc.

El título *Enseñar y elaborar hoy una Teología católica* alude a la identidad; planteamiento con mala prensa en un mundo preñado de actitudes adanistas, que no sólo desprecian lo antiguo y la tradición, sino que también postulan la destrucción del presente para así poder comenzar desde cero. ¿Qué decir en este ambiente socio-ideológico, cuando en Teología rige un principio normativo en el método teológico: la fidelidad a la Tradición? ¿Cómo hacer entender que esa fidelidad no es un lastre, sino un acicate; no una esclavitud, sino una genuina liberación? Congar lo expresó así:

¡Ojalá comprenda para siempre que sólo mi apego a la Tradición, que no es un peso sino una fuerza, es lo que dará origen a mis atrevimientos más fecundos!².

Como escribió Juan de Salisbury (s. XII), citando a Bernardo de Chartres:

Somos como enanos sentados sobre los hombros de gigantes para ver más cosas que ellos y ver más lejos, no porque nuestra visión sea más aguda o nuestra estatura mayor, sino porque podemos elevarnos más alto gracias a su estatura de gigantes³.

La palabra poética que, a decir de María Zambrano, representa una palabra que no es concepto, pues ella es la que hace concebir, puede ayudar en estos casos. Porque la palabra poética nos devuelve lo real, lo existente; es un reconocer lo que el lenguaje del mundo nos dice de sí mismo más allá de todo concepto. Su vocación es penetrar en lo palmario, en lo evidente y devolvernos la realidad de lo invisible. La poesía es una *misteriosofía*. Siguiendo a San Juan de la Cruz diríamos que es una ciencia del amor, es decir, un saber unitivo, alejado de la dualidad. Por eso considero que la poesía es un medio óptimo para exponer la teología católica, ya que la reflexión teológico-filosófica de la tradición católica se asienta en la síntesis, en la armonía, en la acogida: Dios es

² Henri de Lubac, *Paradoja y Misterio de la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2002), 32.

³ La cita se encuentra en el Libro III, capítulo IV del *Metalogicon* (1159). La versión en inglés de este pasaje puede consultarse en John of Salisbury, *The Metalogicon* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1955), 167. N. del E.

Dios y hombre; es Uno y Trino, el ser humano es un ser caído, pero libre, etc. La dialéctica no le es afecta, la dialéctica pertenece a otra tradición que afirma los términos excluyendo a sus opuestos (ley y Evangelio; naturaleza y Gracia, Fe y razón; orden natural y sobrenatural, etc.). Por cierto, ¿se sigue explicando la teología del mérito o es un fósil rancio, arcaico, medieval y escolástico?... Pues se trata de la síntesis entre necesidad (lo dado) y la libertad.

Asimismo, lo real en poesía también dice [en] relación a la realidad que la palabra poética crea, ya que la poesía vuelve real lo que parece existir sólo en el ámbito de lo imposible e invisible. La poeta uruguaya, Ida Vitale, aboga por la cultura del palimpsesto contra la cancelación del pasado:

TODO aquí es palimpsesto,
pasión del palimpsesto:
a la deriva,
borrar lo poco hecho,
empezar de la nada,
afirmar la deriva,
mirarse entre la nada acrecentada,
velar lo venenoso,
matar lo saludable,
escribir delirantes historias para náufragos. Cuidado:
no se pierde sin castigo el pasado,
no se pisa en el aire⁴.

Edith Stein afirmó que la educación es una cuestión antropológica; un diagnóstico compartido hoy es que estamos ante una crisis y revolución antropológicas: una nueva *episteme* (crítica al Humanismo, relato alternativo al bíblico, sujeto humano: narcisista, individualista, postsocial). La identidad en el contexto antropológico interroga: ¿Quién soy? Pregunta que, a su vez, encierra tres más: ¿Quién fui? O ¿Quién he sido? Y ¿Quién seré? No obstante, ¿cómo plantear estas preguntas en un contexto de nomadismo antropológico, sin anclajes, sin referentes?... Esta perspectiva adanista no es fruto de nuestra contemporaneidad, sino producto de la Modernidad. La crisis antropológica tiene su asiento en que el sujeto político, el sujeto que goza de la hegemonía cultural es el despojado de su pasado. Se produce una cancelación de lo genealógico, de lo biológico, de lo filial, de lo incondicional y lo que aparece es un sujeto no religado, resignado y desvinculado de cualquier referencia objetiva: de la inteligencia con la Verdad, de la estimativa con la Belleza, de la libertad con el Bien.

Sobre el misterio de lo que somos, dice Lorca:

⁴ Ida Vitale, *Reducción del infinito* (Barcelona: Tusquets Editores, 2002), 29. «Cultura del palimpsesto». N. del E.

La hoguera pone al campo de la tarde,
unas astas de ciervo enfurecido.
Todo el valle se tiende. Por sus lomos,
caracolea el vientecillo.
El aire cristaliza bajo el humo.
¿Ojo de gato triste y amarillo?
Yo en mis ojos, paseo por las ramas.
Las ramas se pasean por el río.
Llegan mis cosas esenciales.
Son estribillos de estribillos.
Entre los juncos y la baja tarde,
¡qué raro que me llame Federico!⁵

alejandra alejandra
debajo estoy yo
alejandra.⁶

No sé si ustedes han preguntado a sus alumnos si conocen alguna característica ‘buena’, ‘defendible’, del pensamiento católico o la tradición católica. Mi experiencia es frustrante, no sólo no saben decir nada privativo peculiar de lo católico, sino que, si se animan a formular algo, es negativo. Por el contrario, si se pregunta por la Reforma protestante (en caso de que sepan de qué se les está hablando) los pareceres son positivos. Parecer, por otra parte, nada extraño por acriticamente extendido. Un congreso celebrado en la universidad de Sevilla en el año 2011 llevaba por título “Reforma protestante y libertades en Europa”; debemos a la Reforma nuestras libertades, la tolerancia, la democracia, etc. y a la tradición católica todo lo contrario... Lo que pretendo, para terminar, es reivindicar una modernidad católica frente a la modernidad ilustrada, de raíz protestante, que es la que a la postre ha triunfado. ¿Qué elementos de la tradición católica son constitutivos de la misma y ofrecen una alternativa a la crisis moral, antropológica, económica, ética y política que padecemos? Toda gran obra de arte, así como toda gran idea (y el pensamiento católico lo es), necesita una cierta atmósfera de entusiasmo para revelarse en su belleza total. La colonización cultural y también nuestra pereza y dejadez han impedido la creación de esa atmósfera alrededor.

No es que la Modernidad esté en crisis, sino que la Modernidad misma es ya una crisis; una crisis en relación con el mundo antiguo y medieval, una ruptura con los fundamentos del mismo. La Modernidad va a fundarse sobre algunos de los logros más acabados de la metafísica y del pensamiento moral

⁵ Federico García Lorca, *Canciones, 1921-1924* (Málaga: Imprenta Sur, 1927), 133. «De otro modo». N. del E.

⁶ Alejandra Pizarnik, *Poesía completa* (Barcelona: Lumen, 2001), 65. «Sólo un nombre». N. del E.

cristiano, asumiendo términos y conceptos, pero desligándolos de su raíz nutricia. Pero si la matriz cristiana desaparece, cómo fundamentar la dignidad absoluta del sujeto personal, la capacidad del sujeto para alcanzar la Verdad y para hacer el Bien. La clave de bóveda de la arquitectura católica considero que es, seguro que hay otras posibles igual de valiosas, la síntesis entre razón y revelación. Esta síntesis conforma los cimientos de la catedral del pensamiento escolástico. Cuando este equilibrio fue amenazado por un cristianismo basado sólo en la Revelación, lo que conllevaba una nueva visión de Dios, visión apoyada, en gran medida, por el nominalismo, que enfatizaba la omnipotencia como la característica fundamental de Dios. La fe nos enseña que Dios es omnipotente y que puede hacer todo lo que es lógicamente posible, es decir, todo lo que no es contradictorio. Los seres existen sólo porque Dios ha querido. Si en el pensamiento católico Dios trasciende la creación, Él se refleja en ella y puede ser comprendido por analogía a través de ella; los nominalistas plantean que la creación es un acto de pura gracia y es comprensible sólo a través de la revelación. Dios crea el mundo y continúa actuando en él, pero no está ligado por sus propias leyes o sus determinaciones. Actúa sola y simplemente como quiere; Dios no le debe nada al hombre. Así que no existe un orden inmutable de la naturaleza o de la razón que el hombre podría entender, ni tampoco existe un conocimiento de Dios fuera de la revelación.

Este rechazo de la síntesis entre razón y revelación fue el comienzo del fin del mundo medieval. Y la afirmación de la divina omnipotencia significó el fin del realismo.

La metafísica escolástica entendió a Dios como el máximo ser y la creación como un orden racional de seres orientados hacia Dios. Desde la perspectiva nominalista, sin embargo, tal orden es insostenible no sólo porque cada ser es radicalmente individual sino también, y tal vez más importante, porque Dios mismo no es ser en el mismo sentido en el que lo son los seres creados. Así la modernidad alienta una mentalidad racionalista que aísla al sujeto de sí mismo, o que limita la capacidad de la razón humana al ámbito empírico-positivo. Si en el mundo clásico se armonizaban Verdad y Bien y el sujeto estaba remitido a la Trascendencia. Con la Modernidad el único criterio se encierra en las referencias del propio sujeto consigo mismo, en las categorías de su inteligencia, en su experiencia sensible.

Una de las consecuencias nefastas de este estado de cosas es el empeño de la modernidad de acabar con el orden moral objetivo y superior al ser humano. Dicho de otra manera: el camino que conduce de la libertad al Bien ha quedado intransitable; la modernidad ha privado al sujeto de las fuerzas necesarias para el bien, al abandonarlo a sus propias limitaciones. Sin embargo, la necesidad de ayuda para el bien incluye la ayuda de la intervención divina, de la gracia o, al

menos, la apertura a la posibilidad de la intervención de un Dios personal, fin último al que tiende una libertad creada contingente que busca su perfección, su realización plena. En la utopía moderna esto está excluido a priori. Con claridad lo expone Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*:

El concepto de una intervención sobrenatural en relación a nuestra facultad –aunque deficiente– moral e incluso a nuestra intención no plenamente purificada, débil al menos, para dar satisfacción a todos nuestros deberes, es trascendente y es una mera idea, de cuya realidad ninguna experiencia puede asegurarnos. Pero incluso aceptarlo como idea en una mira meramente práctica es muy arriesgado y difícilmente conciliable con la Razón; pues lo que debe sernos imputado como buen comportamiento moral ha de acontecer no por influencia extraña, sino sólo por el mejor uso posible de nuestras propias fuerzas. Sólo que la imposibilidad de ello (de que ambas cosas tengan lugar una al lado de la otra) tampoco se deja mostrar, pues la libertad misma, aunque no contiene nada sobrenatural en su concepto, sin embargo, nos permanece igualmente inconcebible según su posibilidad que lo sobrenatural que se querría aceptar para suplir la determinación espontánea, pero deficiente, de ella. (...) El verdadero (moral) servicio de Dios, que los creyentes han de prestar como súbditos pertenecientes a su reino, pero no menos también (bajo leyes de la libertad) como ciudadanos del mismo es ciertamente, como este mismo reino, invisible, esto es: un servicio de los corazones (en el espíritu y en la verdad), y sólo puede consistir en la intención de la observancia de todos los verdaderos deberes como mandamientos divinos, no en acciones destinadas exclusivamente a Dios.⁷

La tradición católica puso de relieve los principios agustinianos (Pascal) y advirtió de los límites de la razón: «dos excesos: excluir la razón, no admitir sino la razón»⁸; y de la maldad humana y la realidad del pecado: la necesidad insustituible de la gracia para mejorar al ser humano. «Las invenciones de los hombres van avanzando de siglo en siglo. La bondad y la maldad del mundo son, en general, las mismas»⁹.

Finalizamos con las palabras del católico francés Charles Péguy: «Nosotros no hemos dejado la fe a cambio de la fe en la razón, sino a cambio de la razón de la razón»¹⁰.

⁷ Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 188.

⁸ Blaise Pascal, *Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets* (Paris: Garnier Frères Libraires-Éditeurs, 1867), 91. «Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison». N. de E.

⁹ Pascal, *Pensées de Pascal...*, 209. «Les inventions des hommes vont en avançant de siècle en siècle. La bonté et la malice du monde en général en est de même». N. del E.

¹⁰ Charles Péguy, «De la razón», *Open Insight* 8 (2014): 145. Traducción del francés al español de Diego I. Rosales. N. del E.



ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO