



# HELMANTICA

REVISTA DE FILOLOGÍA CLÁSICA Y HEBREA  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

## EL MAESTRO FRANCISCO DE VITORIA Y LA ESCUELA DE SALAMANCA

*Fuentes documentales y líneas de investigación*

Miguel Anxo Pena González - Inmaculada Delgado Jara (coords.)

2013  
LXV • JULIO-DICIEMBRE • 192  
SALAMANCA

NUEVOS PRECIOS PARA EL AÑO 2013

---

	ESPAÑA	EUROPA	RESTO MUNDO
Suscripción anual .....	46 €	56 €	65 €
Números sueltos .....	18 €	21 €	24 €

---

*Notas:*

- 1 No abonen el importe de la suscripción hasta no recibir la factura o el reembolso.
- 2 IVA incluido en el precio para España.
- 3 Los envíos aéreos corren por cuenta del cliente.

La Editorial a los efectos previstos en el artículo 32.1 párrafo segundo del vigente TRLPI, se opone expresamente a que cualquiera de las páginas de esta obra o partes de ella sean utilizadas para la realización de resúmenes de prensa. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Servicio de Publicaciones  
Compañía, 5 - 37002 Salamanca. España  
Teléf. 923 27 71 28 - Fax 923 27 71 29  
E-mail: [publicaciones@upsa.es](mailto:publicaciones@upsa.es) - [www.upsa.es](http://www.upsa.es)

Depósito Legal: S. 24-1968

I.S.S.N.: 0018-0114

Imprenta «KADMOS»  
Teléf. 923 28 12 39  
SALAMANCA 2013

# MANUSCRITOS DE LAS REPORTACIONES DE LOS COMENTARIOS A LA *PRIMA PARS* DE FRANCISCO DE VITORIA

INMACULADA DELGADO  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

El marco donde se encuentra incardinada esta obra es el Proyecto de Investigación de la Junta de Castilla y León: «Manuscritos de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria. El ms. 85/03 (Universidad Pontificia de Salamanca) y el ms. 548 (Universidad de Salamanca): *Scholia in Sacra Theologia super primam partem sancti Thomae de Aquino*. Transcripción, traducción y estudio», PON165A11-1. Dedicamos esta exposición a presentar dicho proyecto desde una triple perspectiva: en primer lugar, realizando un breve resumen del mismo que permita contextualizarlo adecuadamente dentro del estudio de la obra de Vitoria; en segundo lugar, mostrando los aspectos más destacados de los manuscritos que contienen el comentario de la *Prima Pars* en relación con el trabajo de transcripción y edición. Y, por último, exponiendo el estado actual de los estudios publicados teniendo como punto de mira una futura edición para los comentarios a la *Prima Pars*.

## 1. RESUMEN DEL PROYECTO: CONTEXTUALIZACIÓN

Nuestro grupo de investigación se propone la transcripción, traducción y estudio de los dos manuscritos mencionados que contienen

las cuestiones de la *Prima Pars* 1-50, art. 1 y 50-117, art. 3, respectivamente. Dado que no existe ninguna edición completa de los comentarios de Vitoria a la *Prima Pars* de la *Summa*, es muy comprensible que no se encuentren obras que analicen todo el pensamiento del maestro. Llenar esta laguna es uno de los objetivos que nos proponemos con este trabajo. Sin duda alguna, la edición de las fuentes contribuirá de manera muy notable a establecer un marco de sus doctrinas. Conviene señalar además que la mayoría de los manuscritos<sup>1</sup> que estamos estudiando corresponden a los cursos 1539-1540 y 1540-1541, años de madurez del maestro<sup>2</sup>. Estos comentarios revisten una importancia especial, pues es aquí donde podemos encontrar las raíces teóricas de su pensamiento y, por tanto, el marco general donde encuadrar el resto de su producción, especialmente, la ético-jurídica, tan importante y tan estudiada.

Otro motivo importante para el estudio de los comentarios a la *Summa* está relacionado con la enorme influencia que Vitoria ejerció sobre sus discípulos. Es sabido que una de las novedades que introdujo fue la sustitución del Comentario a las *Sententiae* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologiae* como texto base para las lecciones académicas en la Facultad de Teología<sup>3</sup>, gracias a lo cual disponemos de las *reportationes*<sup>4</sup> o apuntes de clase<sup>5</sup> de Juan de Barrionuevo<sup>6</sup>. Aunque con dificultades –

<sup>1</sup> Excepto los dos de Portugal –el de Lisboa de la Biblioteca Nacional y el de Ajuda– y el de Granada, que corresponden a las lecturas de los cursos 1531-1533.

<sup>2</sup> Aunque durante el curso académico 1540-1541 Vitoria estuvo casi siempre ausente debido a problemas de salud, siendo sustituido por Juan Gil Fernández de Nava. Cf. *Manuscrito de la Universidad de Salamanca* 548, f. 189v.

Esta cuestión está ampliamente detallada en la obra de S. Langella, «Fray Juan de Barrionuevo y sus reportaciones de los comentarios a la *Summa* de los Maestros Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Juan Gil Fernández de Nava», en *Miscelánea Alfonso IX 2006, Centro de Historia Universitaria*, L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares - J. L. Polo Rodríguez (eds.), Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, 244-252.

<sup>3</sup> Cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Estudio crítico e introducción a sus Lecturas y Relecciones*, Madrid-Valencia: Tipografía Moderna, 1928, 3-13; S. Langella, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid: BAC, 2011, XVIII-XIX de su introducción.

<sup>4</sup> Cf. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 2000, 200-203.

<sup>5</sup> Sobre el dictado en las aulas, costumbre introducida en tiempo de Vitoria entre los escolares salmantinos, cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria* o.c., 13-26; J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid: Estudios Escorialenses, 1996, 903-911

<sup>6</sup> Cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria* o.c., 29; S. Langella, *Fray Juan de Barrionuevo y sus reportaciones* o.c., 248-249.

recuérdese, por ejemplo, la denuncia al *Claustro pleno* del 23 de mayo de 1550-, este nuevo método terminó por imponerse en los Estatutos de la Universidad de Salamanca (reforma de Diego de Covarrubias de 1561)<sup>7</sup>, al igual que en otras universidades europeas (París, Colonia...)<sup>8</sup>.

La importancia del estudio de los comentarios de Vitoria a la *Summa* estriba en que, fruto de esta novedad, el proyecto de Vitoria de una renovación teológica por medio del estudio de santo Tomás terminó realizándose, formando a una generación de teólogos de la talla de Domingo de Soto, Melchor Cano, Mancio del Corpus Christi, Martín de Ledesma, Bartolomé de Medina o Domingo Báñez<sup>9</sup> entre otros. Fue Vitoria, pues, quien puso las bases para la vigencia de la vía tomista en la Universidad de Salamanca<sup>10</sup>. Por este motivo consideramos fundamental la edición crítica y el estudio de las doctrinas que Vitoria expuso en sus comentarios y que tanta influencia tuvieron en sus discípulos. En gran medida, entendiéndolo bien al maestro entenderemos mejor a los discípulos y comprenderemos la suerte que corrieron sus doctrinas en la historia del pensamiento<sup>11</sup>.

## 2. MANUSCRITOS QUE CONTIENEN EL COMENTARIO DE LA *PRIMA PARS*

En la Universidad de Salamanca el curso empezaba el 18 de octubre, festividad de San Lucas, y terminaba el 7 de septiembre. Francisco de Vitoria inició sus lecciones como titular de la cátedra de *Prima* en la Facultad de Teología el 19 de octubre de 1526 comentando el libro II de

<sup>7</sup> Cf. «Estatutos hechos por la muy insigne Universidad de Salamanca [1561] », en E. Esperabé Arteaga, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*. I: *La Universidad de Salamanca y los reyes*, Salamanca: Francisco Núñez Izquierdo, 1914, 217-356; M. Mantovani, *An Deus sit (Summa Theologiae I, q. 2): los comentarios de la «Primera Escuela» de Salamanca*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2007, 27 y 38.

<sup>8</sup> Cf. M. A. Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid: BAC, 2009, 3-5 y 25-53; M. Mantovani, *An Deus sit o.c.*, 20.

<sup>9</sup> Estos dos últimos precisamente compilaron y ordenaron para publicar el conjunto del material manuscrito de los comentarios a la *Summa* de Francisco de Vitoria y sus sucesores. En 1584 Domingo Báñez publica los *Commentaria* a la *Primera Pars*: cf. D. Báñez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae... [qq. 1-64]*, Salmanticae 1584, y en 1588 las *q. 65 usque ad finem*.

<sup>10</sup> Cf. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca o.c.*, cap. III. «Tomismo y Humanismo en la Escuela de Salamanca», 207-311, especialmente las páginas 252-261.

<sup>11</sup> J. Belda Plans, en su obra anteriormente citada, pp. 945-956, recoge los principales y más importantes trabajos y estudios sobre Vitoria hasta finales del siglo XX.

las *Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>12</sup>. Pero ya en el curso siguiente comenzó comentando la *Secunda Secundae*<sup>13</sup>. Una vez concluido este comentario, continuó con el IV libro de las *Sentencias* y a continuación volvió de nuevo al comentario de la *Summa*, esta vez desde la *Prima Pars*<sup>14</sup>. El gran número de manuscritos que conservan sus comentarios a la *Summa* (26) indica que estas lecciones suscitaron gran interés.

Conocemos los manuscritos que contienen el comentario de la *Prima Pars*, que a continuación enumeramos. De cada uno de ellos mostramos la(s) primera(s) página(s) y presentamos la transcripción de algunos de los *incipit* de cada uno de ellos.

1. *Salamanca: Biblioteca Universidad Pontificia. Archivo Histórico, Ms. 85/3. Francisco de Vitoria, Comentario a la I Pars de la Summa Theologiae (q. 1, a. 1-q. 50, a. 1, ff. 1-215)*. Contiene 126 lecciones. Fecha: 1539-1540<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Cf. R. Hernández Martín, *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*, Madrid: BAC, 1995, 78; M. A. Pena González, *La Escuela de Salamanca* o.c., 31.

<sup>13</sup> Pero no completas, debido a que durante gran parte del curso 1541-1542 estuvo enfermo. Cf. S. Langella, *Teologia e legge naturale. Studio sulle Lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova: Glauco Brigati, 2007, 65-66.

<sup>14</sup> La primera vez que comentó la *Prima Pars* de la *Summa* fue el curso académico 1531-1533 (cf. T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, Madrid: BAC, 1960, 77). La segunda vez, durante los cursos 1539-1540 y 1540-1541, corresponde a los manuscritos que nos ocupan en este trabajo.

Tenemos la cronología de las lecciones (1526-1542) y de las relecciones en la obra de V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria* o.c., 109-119.

<sup>15</sup> Para más información sobre este manuscrito, cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria* o.c., 41-44 y 166-173; F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Barcelona: Balmes, 1934, 167-304; R. C. González, *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico*, Buenos Aires: Institución Cultural Española, 1946, 83-84; C. Pozo Sánchez, «De Sacra Doctrina, in I. p., q. I, de Francisco de Vitoria OP», en *Archivo Teológico Granadino* 20 (1959) 321-426; A. Sarmiento, «Lecturas inéditas de Francisco de Vitoria: bases para la edición crítica», en *Scripta Theologica* 12 (1980) 582, 586 y 588; E. Llamas Martínez, *El Archivo y la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1990, 64; S. Langella, *Teologia e legge naturale. Studio sulle Lezioni di Francisco de Vitoria, Appendice I*, Genova: Glauco Brigati, 2007, 251-255; Id., *Fray Juan de Barrionuevo y sus reportaciones* o.c., 253-256; S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la «Primera Escuela» de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona: Eunsa, 2004, 337-349.

142

Folio



# INCIPIUNT

Scholia admodum Reuerendi P.  
 fratris Francisci de victoria in sa  
 cra Theologia eruditissimij magistri,  
 ac in vniuersitate salmanticensi  
 cathedre prime meritisimij regen  
 tis. que ego ab ipso audiui anno. 2.  
 quo Theologia incubus. A domini  
 ca autem incarnatione 1539.

*In prima parte s. Thomae de aquino nostri ordinis s. b. b. b.*

AN? 22

DEFENSIO



AN? SECV?

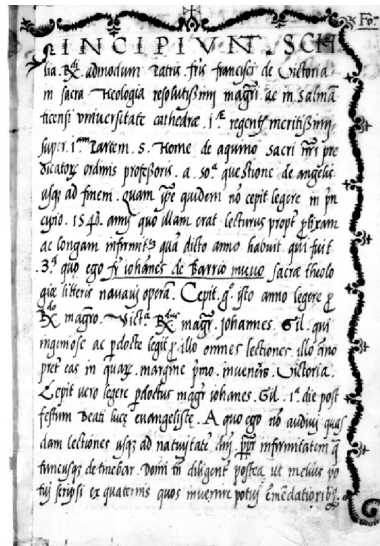


F. 1r:

Incipiunt  
scholia admodum Reverendi Patris  
fratris Francisci de Victoria in sa  
cra theologia eruditissimj magistri  
ac in vniversitate Salmanticensi  
cathedre prime meritissimi regen  
tis. Que ego ab ipso audivj anno secundo  
quo theologiae incubuj. A domjn  
ca autem incarnatione. 1539.

Entre líneas y con distinta grafía: In primam partem S. Thome de Aquino, nostri ordinis professoris.

2. *Salamanca: Biblioteca General Histórica de la Universidad, Ms. 548. Francisco de Vitoria, Comentario a la I Pars de la Summa Theologiae (q. 50, art. 1-q. 117, art. 3, ff. 1-266). Fecha: 1540-1541*<sup>16</sup>.



<sup>16</sup> Para más información sobre este manuscrito, cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro* o.c., 63-65; S. Langella, *Teologia e legge naturale* o.c., 244-246; Id., *Fray Juan de Barrionuevo y sus reportaciones* o.c., 257-260; O. Lilao Franca - C. Castrillo González (eds.), *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, Manuscritos 1-1679 bis*, vol. I, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1997, 337-338.

F. 1 r:

Incipiunt scolium  
 lia reverendi admodum Patris fratris francisci de Victoria  
 in sacra theologia resolutissimj magistri ac in Salman  
 ticensi vniversitate cathedrae primae regentis meritissimj  
 super primam partem S. Thomae de Aquino, sacri nostri pre  
 dicatorum ordinis professoris a 50.<sup>a</sup> questione de angelis  
 usque ad finem. Quam ipse quidem non cepit legere in prin  
 cipio 1540 annj quo illam erat lecturus propter prolixam  
 ac longam infirmitatem quam dicto anno habuit qui fuit  
 tertius quo ego frater Ioannes de Barrio Nuevo sacrae theolo  
 giae litteris navavj operam. Cepit ergo isto anno legere pro  
 reverendo magistro Victoria reverendus magister Joannes Gil, qui  
 ingeniose ac perdocte legit pro illo omnes lectiones illo anno  
 praeter eas in quarum margine primo inveneris: Victoria.  
 Cepit vero legere perdoctus magister Ioannes Gil prima die post  
 festum beati Luce evangeliste. A quo ego non audivj quas  
 dam lectiones usque ad nativjtatem dominij propter infirmitatem qua  
 tunc usque detinebar. Domi tamen diligenter postea ut melius po  
 tuj scripsi ex quaternis quos invenire potuj emendationibus.

3. *Salamanca: Convento de San Esteban Protomártir. Archivo Histórico Dominicano de la Provincia de España, Ms. 2. Francisco de Vitoria, Comentario a la I Pars de la Summa Theologiae (q. 1, a. 1-q. 119, a. 2; ff. 1-257). Fecha: 1539-1541*<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Una información más amplia a encontramos en: cf. L. Alonso Getino, «El maestro Fr. Francisco de Vitoria», en *Ciencia Tomista* 3 (1911) 372-376; V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro* o.c., 35-36 y 179-185; R. C. González, *Francisco de Vitoria* o.c., 83; A. Sarmiento, *Lecturas inéditas* o.c., 582 y 586; M. Mantovani, «Francisco de Vitoria sobre la “demostración” de la existencia de Dios. El manuscrito de San Esteban de Salamanca», en *Archivo Dominicano* 25 (2004) 37-67; S. Langella, *Teologia e legge naturale* o.c., 255-260; Id., «El comentario de Francisco de Vitoria a la 1<sup>a</sup> quaestio de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (Ms. 2, Archivo Histórico Dominicano de la Provincia de España, Convento de San Esteban Protomártir, Salamanca)», en *Archivo Teológico Granadino* 70 (2007) 55-83.

~~Francisco de Vitoria~~

Forma de un negro meq. of casto de agerita  
meq. de q. p. unis formis unis f. q. ai de  
mo. ac. di. ai. q. p. am. f. q. o. p. a. n. e.  
Jan. f. u. m. n. am. t. u. n. e. m. u. l. t. a. m. e. h. q. m. i. l. l. i. g. o. s.  
s. m. m. i. s. t. o. m. p. l. l. a. m. a. n. t. i. c. e. p. l. a. t. a. n. e. m. q.  
s. i. m. i. s. t. o. s. t. u. n. e. d. e. m. o. n. n. a. m. p. a. m. o. t.  
e. s. t. i. l. l. a. d. e. s. t. r. u. c. t. a. a. d. p. a. r. t. o. r. i. o. e. x. o. r. t. a. l. i. q.  
s. o. l. a. r. e. m. a. n. e. t. i. n. c. e. l. l. o.

Q. u. i. s. f. o. r. m. a. m. e. m. e. n. t. i. n. a. g. u. r. y. a. e. s. t.  
q. u. i. n. i. q. u. e. g. e. n. s. a. c. c. e. p. t. e. t. d. i. s. p. u. t. a. t. i. o. n. e. m.  
c. u. m. d. e. m. o. n. n. a. m. a. b. s. q. s. d. a. b. u. s. s. u. p. a. b. e. t.  
i. n. p. a. d. f. o. r. m. a. m. e. m. e. n. t. i. n. a. g. u. r. y. a. e. s. t. s. e. t. f. o. r. m. a.  
i. n. f. i. d. e. d. e. s. p. e. m. e. e. p. a. s. s. i. o. n. e. x. p. i.

~~Francisco de Vitoria~~

Francisco de Vitoria  
~~Francisco de Vitoria~~

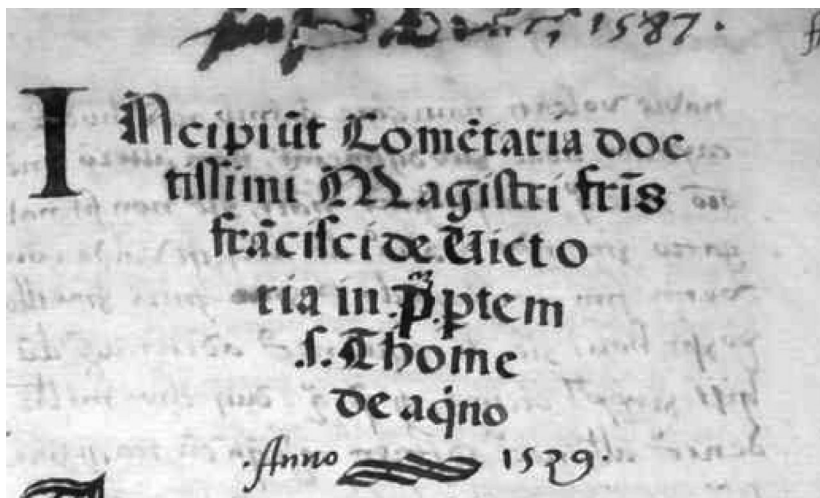
Go libro de Edmundo Alena =  
10 de hic praxur. fuit anno  
1520. respondit. aut mer-  
tem. Unu. Authaci. non Louisa  
anno 1540. Die 12. Augusti =  
Seminariu. Theologu. Curia. D. a. m.  
i. n. v. i. v. e. r. a. t. i. o. n. e. s. e. l. l. u. m. i. n. i. s. s. i. a. d. e. q.  
p. a. s. f. u. i. t. 1525. anno p. u. a. n. t. i.  
d. u. m. e. n. g. o. s. p. r. a. m. n. i. d. e. n. a. b. a. r. a.  
p. e. t. e. d. i. d. i. t. c. o. m. m. u. n. i. a. a. b. a. d. i. t.  
r. o. s. t. r. a. t. i. o. n. e. l. a. c. e. p. r. a. =

1587

**I**ncipit Comertaria doctissimi Magistri fr. Francisco de Vietoria in septem articulos de homine de aqno anno 1579

**N**on p. h. p. h. i. c. a. s. d. i. s. c. i. p. l. i. n. a. s. s. i. n. n. e. c. e. s. s. a. d. o. c. t. i. s. s. u. p. n. a. t. i. l. e. p. d. u. a. s. p. q. p. n. e. c. e. s. s. a. d. h. u. m. a. n. i. s. a. l. u. t. e. m. e. d. d. o. c. t. r. i. n. a. p. d. e. u. e. l. i. n. e. a. c. c. e. p. t. a. m. d. e. m. u. l. t. i. s. q. h. u. m. a. n. i. s. r. a. t. i. o. n. e. s. e. a. c. e. d. a. t. p. d. i. s. n. e. c. e. s. s. a. d. h. u. m. a. n. i. s. a. l. u. t. e. m. e. d. d. o. c. t. r. i. n. a. s. u. p. n. a. t. i. l. e. m. d. e. h. i. s. e. t. q. d. d. e. o. p. a. n. t. r. a. n. e. n. i. l. i. i. n. d. o. c. t. r. i. n. a. h. a. e. h. a. b. e. t. s. t. h. i.

q. n. o. t. e. p. p. e. x. p. e. r. i. a. h. a. z. p. a. n. t. q. p. d. o. c. t. r. i. n. a. s. p. h. i. s. c. a. m. i. n. t. e. l. l. e. s. e. i. a. s. e. c. u. m. q. h. i. e. t. l. u. m. e. n. e. n. i. l. e. d. e. q. u. a. n. q. u. i. o. b. s. e. r. u. a. s. i. t. i. l. l. a. r. e. q. u. i. t. i. n. a. t. e. n. d. i. n. g. a. d. l. u. m. e. n. i. p. q. d. a. c. q. u. i. r. i. t. s. n. o. n. a. d. o. b. s. e. r. u. a. m. d. e. q. u. i. e. p. d. e. n. e. q. n. o. t. e. s. d. i. s. t. i. n. g. t. i. n. t. e. l. l. i. g. a. n. d. u. s. s. m. a. n. i. s. q. m. e. t. h. a. s. a. l. l. e. s. i. c. e. a. b. n. e. c. e. s. s. a. m. a. n. i. a. l. i. s. p. r. a. t. i. o. n. e. a. l. i. e. s. m. q. d. i. n. o. r. d. i. n. e. a. d. f. i. n. e. m. c. o. s. e. q. u. e. d. u. m. s. i. c. e. n. e. c.



F. 1r:  
 Incipiunt Commentaria doc-  
 tissimi Magistri fratris  
 Francisci de Victo-  
 ria in primam partem  
 s. Thome  
 de aquino  
 Anno 1529.

*Incipit:*

Art. primus. An preter phisicas disciplinas sit necessaria  
 alia doctrina supernaturalis. Respondetur per duas conclusiones...

4. *El Escorial: Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial, Ms. P-III-27: Francisco de Vitoria, Comentario a la I Pars de la Summa Theologiae (q. 1, a. 1-q. 119, a. 2; ff. 1-382). Fecha: 1539-1541*<sup>18</sup>.

Fol. 1r. *Portada:*  
 Commentum prime  
 partis sancti Thomae traditum et eluci

<sup>18</sup> Para una información detallada sobre este manuscrito, cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro* o.c., 44-46; R. C. González, *Francisco de Vitoria* o.c., 84; A. Sarmiento, *Lecturas inéditas* o.c., 583 y 586; M. Mantovani, *An Deus sit* o.c., 40-41 y 255-265; S. Langella, *Teologia e legge naturale* o.c., 229-231.

datum a magistro meo fratre  
francisco de Victoria  
anno domini  
1539.  
Prima Pars.  
Sancti Thomae

Fol. 2r *Rub.*

Questio prima. Articulus primus.  
De sacra doctrina theo-  
logie qualis sit et ad que se  
extendat et primo de ejus neccesitate

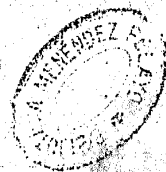
*Incipit:*

An preter physicas disciplinas oporteat habere aliam doctrinam per revelationem acceptam ad salutem humani generis. S. Thomas respondet per duas conclusiones: prima, quod necessarium est ad salutem habere doctrinam aliquam per revelationem acceptam de multis que excedunt humanam rationem. Probat quia homo ordinatur ad Deum tanquam ad vltimum finem sed lumen natura le non sufficit ad cognoscendum Deum; ergo necessaria est doctrina revelata.

5. *Santander: Biblioteca de Menéndez y Pelayo en Santander, Ms. M – 78 A 18. Francisco de Vitoria, Comentario a la I Pars de la Summa Theologiae (q. 1, a. 1-q. 43, a. 8, ff. –361 –falta el principio–). Fecha: 1539-1540*<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Cf. más información sobre este manuscrito en V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro* o.c., 36-41 y 173-179; F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria* o.c., 167-304; R. C. González, *Francisco de Vitoria* o.c., 83; M. Artigas - F. Sánchez Reyes (eds.), *Catálogo de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo*, vol. I, Santander, 1957, 30-32; C. Pozo Sánchez, *De Sacra Doctrina*, in *I. p., q. I* o.c., 321-426; A. Sarmiento, *Lecturas inéditas* o.c., 582, 586 y 588; S. Langella, *Teologia e legge naturale* o.c., 261-264; M. Mantovani, *An Deus sit* o.c., 45-79.

propolitus explicare meuz Et quidem volui admōere  
 duo p<sup>o</sup>. Q<sup>o</sup> Jam 4<sup>o</sup>. aggredior Cursus Theologie Nam  
 ter absolui totū Cursum theologicū Et trāsierū postq<sup>o</sup>  
 hoc cepi officiu<sup>o</sup> viginti & tres Annj Semel namq<sup>o</sup>  
 absolui Cursus Parrisijs, Et bis Salmaticis Et nūc  
 Textus decimj Complect<sup>o</sup> annj ex quo In hac Academia  
 Salmaticēsi profiteor Theologia, Et p<sup>o</sup>rig per Triēniū  
 Vallisolei. Hoc Opus prosequutus sum, Hoc dixēsim  
 ne quis putet me Semper eandē recātare Cantilenā  
 licet possē S<sup>o</sup> pōnā In isto Cursu vltimo si Deo pla  
 cuerat & laboris & studij duplicatū Conatū. Nam  
 sacra Theologia nō h<sup>o</sup> limites vltra quos nō possit homo  
 aut nō expediat hōi progredi sicut q<sup>o</sup>q<sup>o</sup> hūana doct<sup>o</sup>ia  
**C**onuenio enim q<sup>o</sup> Inter doct<sup>o</sup>iaz Sacram & doct<sup>o</sup>iaz  
 nā hūanas, eadem est d<sup>o</sup>ia que Inter victutes theo  
 logicas & vtutes moales, Et abent nāq<sup>o</sup> moales sū  
 extrema suolq<sup>o</sup> modos & limites, Constat q<sup>o</sup> Reglas ten  
 pantie Infrangit & qui tantū comedit q<sup>o</sup> ad ebrietate &  
 vomitus puocat & qui tantū abstinēt q<sup>o</sup> p<sup>o</sup> Inediaz viti  
 corzūpit, Constat q<sup>o</sup> In quōdam medio Quia pōt q<sup>o</sup>  
 tantū abstinere q<sup>o</sup> exeret q<sup>o</sup> Reglas Temperat<sup>o</sup> aut tan  
 tur sumere de potu aut cibo q<sup>o</sup> Deū veteē habeat  
 Et Ita ē In alijs vtutibz Quia possi quis In iustitia  
 ita procedere, q<sup>o</sup> nihil relinq<sup>o</sup> Impunitū potis sēu  
 q<sup>o</sup> iustus sit aut Ita oīa dissimulans vt Iniqui nomen  
 acquirat, De Theologicis aut vtutibz secū ē q<sup>o</sup>  
 Fides, limites nō h<sup>o</sup> neq<sup>o</sup> ē piculū si quis multū fēdat  
 in Deū aut Inheceat aut potis adheceat Deo p<sup>o</sup> fides  
 licet In fide hūana possit ēē piculū, Et Ita de Spe  
 licet fallat In hōibz, tū spes theologica certitudinē  
 hinc nullo In limites neq<sup>o</sup> ē piculū p<sup>o</sup> hoc q<sup>o</sup> homo  
 speret, Et Idem ē De Charitate, Circa Deū licet  
 enim piculū sit In dilectōe p<sup>o</sup>xi Quia pōt homo



*Incipit:*

... propositum explicare meum. Et quidem volui admonere duo: primum quod jam quarto aggredior cursum theologiae. Nam ter absolui totum cursum theologicum. Et transierunt postquam hoc cepi officium viginti et tres annj. Semel namque absolui cursum Parrisiis, et bis Salmantice, et nunc tertius decimus completur annus ex quo in hac Academia Salmanticensi profiteor theologiam. Et prius per triennium Vallisoleti hoc opus prosequutus sum. Hoc dixerim ne quis putet me semper eandem recantare catilenam licet possem. Sed ponam in isto curso vltimo, si Deo pla cuerit, et laboris et studij duplicatum conatum, nam sacra theologia non habet limites vltra quos non possit homo aut non expediat homini progredi sicut quaecumque humana doctrina...

Beltrán de Heredia señala cuatro manuscritos más que están en las siguientes bibliotecas:

6. *Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, Ms. 3023 (q. 1, a. 1-q. 63, a. 1; ff. 1-339). Fecha: 1531-1533*<sup>20</sup>.

*Incipit:*

An sit  
fortis viri seipsum interficere, an cum  
servare vitam possit mortem appetere et  
quando etiam quatenus hoc aut licitum  
aut laudabile sit. Ad quam quaestionem  
examinandam et commodius tractandam  
tanquam fundamentum hujus relectionis  
sequentem conclusionem a principio apponam,  
quam pro temporis angustia proque  
mea eruditione quantum potero perspi  
cuam dare varieque versabo...

<sup>20</sup> Para más información sobre este manuscrito, cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro* o.c., 54-56; R. C. González, *Francisco de Vitoria* o.c., 84; A. Sarmiento, *Lecturas inéditas* o.c., 582 y 588.





7. Lisboa: Biblioteca di Ajuda. Ms 44-XII-20 (q. 1, a. 1-q. 63, a. 1; ff. 1-696)<sup>21</sup>.  
Fecha: 1531-1533.

*Rub.:*

Doctissimi magistri f. francisci de victoria ordinis praedicatorum sacrae theologiae in salmanticensi academia quondam primarii professoris dictata in primam partem sancti thomae m[illesimo] 558.

*Incipit:*

Vtrum  
sit necessarium praeter phisicas  
disciplinas aliam doctrinam  
habere? scilicet Theologiaem.

<sup>21</sup> Para más información sobre este manuscrito, cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro* o.c., 56-63; R. C. González, *Francisco de Vitoria* o.c., 84; A. Sarmiento, *Lecturas inéditas* o.c., 582.



DOCTISSIMI magistri s. fran-  
cisci de victoria ordinis predicato-  
rum sacrae theologiae in salmati-  
ensi academia quōdam pri-  
marii professoris dicta-  
ta in primam parte  
sancti thomae  
m. s. s. 8.



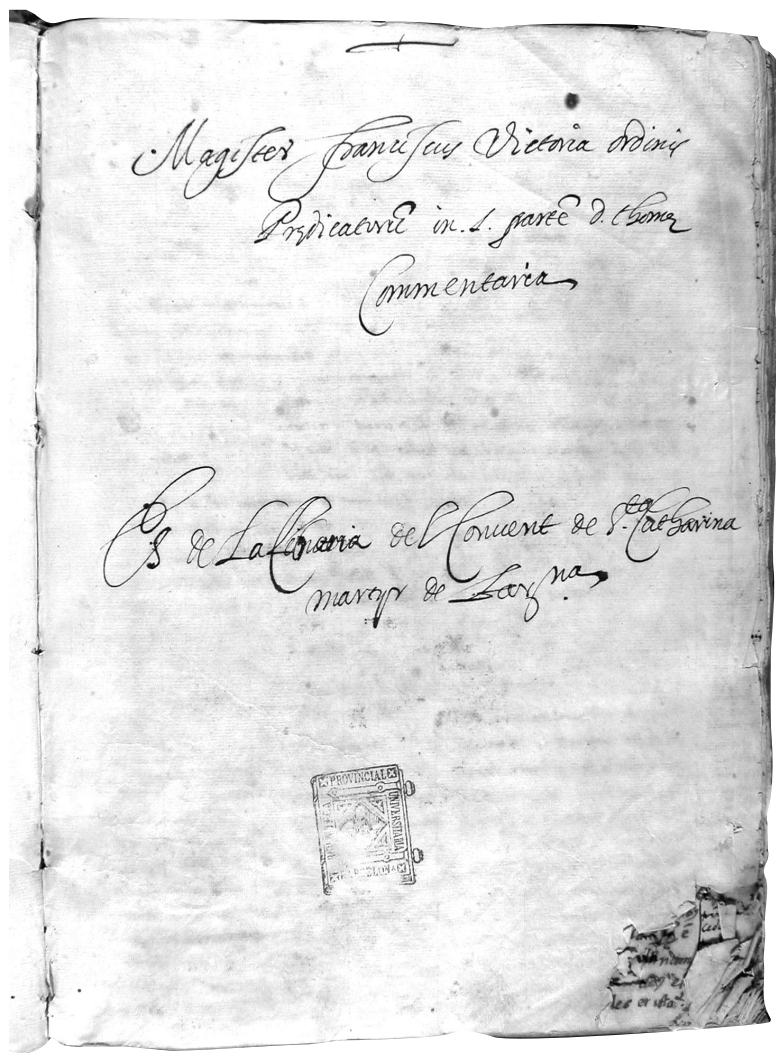
UTRUM

Sit necessarium praeter físicas  
disciplinas aliam doctrinā  
habere? scilicet Theo-  
logiam.

Pro huius intelligentia dec-  
larandi sunt termini. Primus  
Terminus est. Phisica quod  
est nomen ambiguum, q. habet  
et duas significaciones sicut  
naturalis, nam naturale est  
quod est ens corporeum quod  
habet principium motus, et  
quiescit, et sicut scientiā nat-  
uralis est quae de his dispu-  
tat. Alio modo naturalis,  
accipitur ut distinguitur a  
supernaturali. Et sic Phisica  
et sic est scientia super natu-  
ralis, et est quae de supernat-  
uralibus tractat, et hic Phi-

sica in 2.ª acceptiōne accipitur  
scilicet ut distinguitur contra  
revelationem videlicet scientia  
super naturalem. Secundus  
Terminus est doctrina. Et  
capitur hic generaliter scilicet  
pro eo quod doctri potest.  
Tertius Terminus est nece-  
sarium, et habet duplex sig-  
nificatum. Primum scilicet  
quod absolute necessarium est  
ad aliquē finem ut mandu-  
care ad vivendum, et hoc  
duplex ut in exemplo iam pr-  
sūto, a hō modo necessarium  
quod ita conducit ad finem  
ut sine tali medio finis in-  
commode comparatur et con-  
sequatur Verbi gratia ut equus  
necessarius est ad iter agere  
sicut hae Aristot. 12. meta-  
phi. c. 7. et 5. Metaph. c. 1. ad  
Philisenses. 3. Vobis autem  
necessarium. Primum ad  
Corinthios. 12. non potest

8. Biblioteca Universitaria de Barcelona, Ms. 16-2-22 (q. 1, a. 1-q. 78, a. 1; ff. 1-339). Fecha: 1539-1541<sup>22</sup>.



<sup>22</sup> Para más información sobre este manuscrito, cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro* o.c., 46-54; R. C. González, *Francisco de Vitoria* o.c., 84; A. Sarmiento, *Lecturas inéditas* o.c., 582, 586 y 588.

**Comentum, Prima Partis s. the**  
**traditum & elucidatum a magis**  
**to. nro Victoria Anno 1617**

**PRIMA. PRS. S. THE**

*[The page contains dense handwritten text in a cursive script, likely a commentary on the title page. The text is written in dark ink on aged, slightly stained paper. There are several marginal notes on the left side, including the words 'stable', 'rimus', 'heilt.', 'notab.', 'Bisio', and 'norma'. A small diagram of a wheel with spokes is drawn in the upper right margin. The handwriting is very compact and fills most of the page area.]*

*Rub.:*

Commentum Primae Partis sancti Thomae  
traditum et elucidatum a magis  
tro meo Victoria anno domini 1539.

*Incipit:*

Prima pars sancto Thomae.  
Articulus primus.  
Dubium est vtrum satis est habere disciplinam humanam.  
Sanctus Thomas respondet per duas conclusiones:  
prima quod necessarium est ad salutem habere doctrinam aliquam per  
revelationem acceptam de multis  
que excedunt humanam rationem. Probat quia homo ordinatur ad  
deum tanquam  
ad vltimum finem. Sed lumen naturale non sufficit. Ergo necessaria est  
doctrina revelata.  
Secunda conclusio est...

9. *Biblioteca Universitaria de Granada, Ms. Caja B-5, antes 1-47-13 (q. 50, a. 1-q. 62, a. 9). No contamos, de momento, con él*<sup>23</sup>.

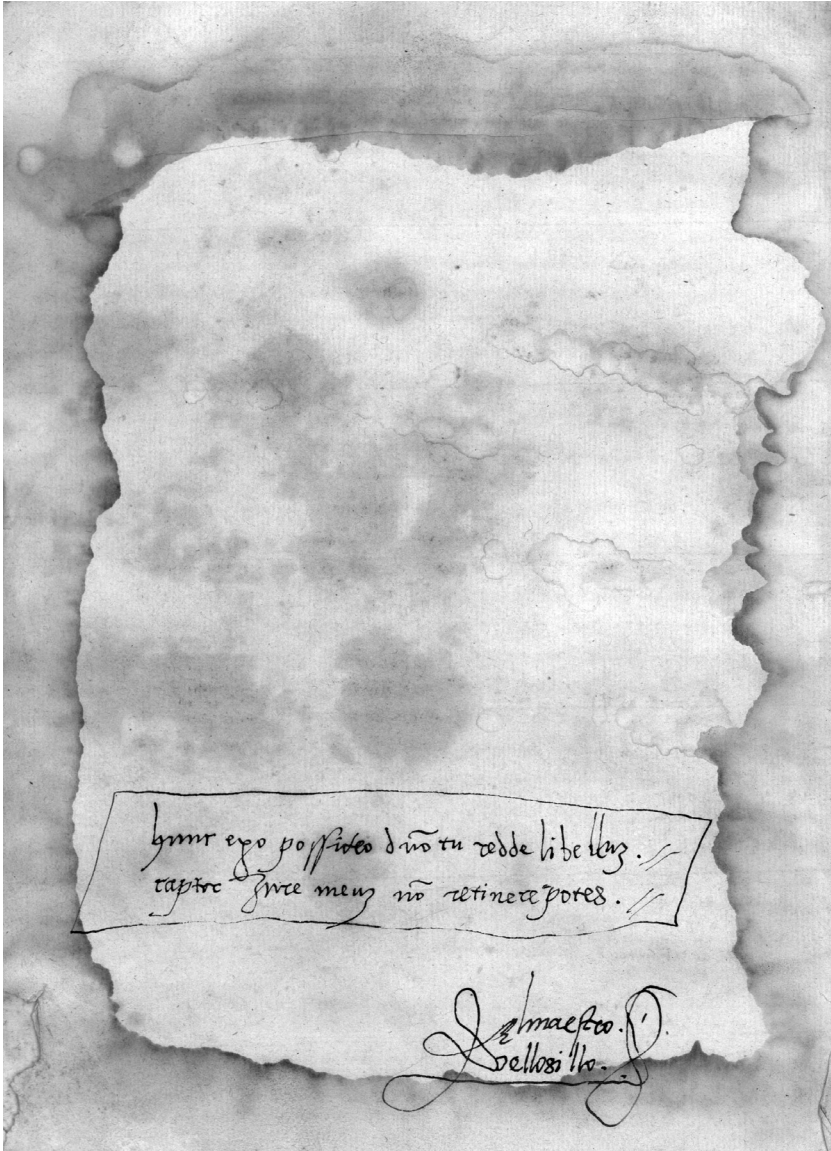
A. Sarmiento<sup>24</sup>, entre otro autores<sup>25</sup>, indica otro manuscrito:

<sup>23</sup> Para más información sobre este manuscrito, cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro* o.c., 106-107; R. C. González, *Francisco de Vitoria* o.c., 85; A. Sarmiento, *Lecturas inéditas* o.c., 582.

<sup>24</sup> Cf. A. Sarmiento, *Lecturas inéditas* o.c., 583.

<sup>25</sup> Cf. V. Beltrán de Heredia, «Información del movimiento vitoriano», en *Ciencia Tomista* 72 (1947) 215-216; Id., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, 1960, 546-553; M. Mantovani, *An Deus sit* o.c., 42.







### 3. ESTADO ACTUAL DE LOS ESTUDIOS PUBLICADOS

No existe ninguna edición completa de estos manuscritos. Está editado el comentario a la *quaestio I* de la *Prima Pars* por Cándido Pozo (ed.), «De Sacra Doctrina, in I. p., q. I, de Francisco de Vitoria OP», en *Archivo Teológico Granadino* 20 (1959), siguiendo los manuscritos de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca y de la Biblioteca de Menéndez Pelayo en Santander<sup>27</sup>. Además contamos con el libro de Mauro Mantovani, *An Deus sit (Summa Theologiae I, q. 2). Los comentarios de la «Primera Escuela» de Salamanca*, Salamanca 2007, que contiene la transcripción de la *Quaestio Secunda*, empleando los mismos manuscritos que Cándido Pozo y reconociendo que no es una edición crítica<sup>28</sup>. S. Orrego Sánchez ha publicado lecciones inéditas sobre varios artículos de las cuestiones 3 y 4 de la Primera Parte, en su obra anteriormente citada, utilizando el manuscrito de la Pontificia de Salamanca y el manuscrito 16-2-22 de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona<sup>29</sup>.

Aplicando a los manuscritos referidos a Vitoria los criterios de clasificación de V. Beltrán de Heredia<sup>30</sup> para los manuscritos de la Escuela de Salamanca, resulta lo siguiente:

1. Manuscritos que reportan las lecciones. Contienen el texto de las *Relectiones*.
2. Manuscritos escolares. Son obra de alumnos y recogen las lecciones de Vitoria en el aula. Estos manuscritos son los más numerosos. Pueden dividirse en tres tipos:

<sup>27</sup> Ya con anterioridad L. Alonso Getino, en *Ciencia Tomista* 3 (1911) 372-576, editó el artículo 1 de la cuestión 1 según el manuscrito de la Biblioteca del Convento de San Esteban. Y F. Stegmüller, en su obra anteriormente citada, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, pp. 167-304, abordó el artículo 13 de la cuestión 14, los artículos 6, 8 y 9 de la cuestión 19, el artículo 4 de la cuestión 22, los artículos 3, 4, 5, 6, 7 y 8 de la cuestión 23 y los artículos 1, 2 y 3 de la cuestión 24, según el manuscrito de la Biblioteca de la Universidad Pontificia.

<sup>28</sup> Cf. M. Mantovani, *An Deus sit* o.c., 27-28.

<sup>29</sup> Sobre este último, cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro* o.c., 46-54.

<sup>30</sup> Cf. V. Beltrán de Heredia, «Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela Salmantina, siglos XV-XVII, conservados en España y en el extranjero», en *Revista española de Teología* 3 (1943) 59-88, especialmente pp. 59-76; S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la «Primera Escuela» de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona, EUNSA, 2004, 62-64.

- a. Manuscritos académicos. Son aquellos elaborados por alumnos. Las anotaciones que se tomaban en clase eran ordenadas y completadas por alumnos tras dichas lecciones. Es la fuente más directa y fiable que poseemos de los comentarios de Vitoria<sup>31</sup>.
- b. Manuscritos extraacadémicos. Son los manuscritos que resultan de encargos hechos por «coleccionistas de lecturas». En este caso podría suceder que el copista, con el objeto de obtener la explicación más completa posible de los comentarios a la Summa, transcribiera el texto de varios manuscritos académicos. Si el copista transcribe los manuscritos completa y exhaustivamente, incluso las notas al margen referidas al año, número de la lección, etc., el manuscrito, aunque en principio extraacadémico, se puede considerar «académico de segunda clase».
- c. Manuscritos mixtos. Son aquellos realizados por alumnos que al no poder asistir a algunas lecciones, emplearon apuntes de otros compañeros añadiéndolos a los propios con el fin de poseer el comentario del curso académico completo. En este caso, si el estudiante ha sido fiel en la transcripción del texto del compañero, el códice puede ser definido «académico de segunda clase» respecto a esta parte del manuscrito, mientras que su propia reportatio corresponderá a la primera categoría: manuscrito académico.

De acuerdo con esta clasificación y teniendo en cuenta las características de los dos manuscritos que estamos estudiando, obra del mismo Juan de Barrionuevo, alumno de Vitoria, éstos pertenecen a la primera categoría que, como hemos dicho, es la que más nos acerca al pensamiento de Vitoria. Además, el juicio experto de V. Beltrán de Heredia señala éstos, junto con el de la Biblioteca de Menéndez Pelayo

<sup>31</sup> Puesto que no se conserva ningún manuscrito autógrafo de Vitoria, la fuente para la edición de sus comentarios son los apuntes de clase de sus alumnos. Pero siempre habrá una distancia entre un autógrafo y una *reportatio* que suponemos no refleja la totalidad de lo explicado en clase, sea porque quien tomaba notas consideraba irrelevante ciertos comentarios o explicaciones, sea que por cansancio perdía ciertas explicaciones, sea por descuido o porque el mismo Vitoria explicaba algunos puntos con excesiva rapidez. Incluso aunque el alumno tratara de reflejar todo lo dicho, hemos de tener en cuenta los errores de transcripción. Cf. A. Sarmiento, *Lecturas inéditas* o.c., 578-579; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca* o.c., 591.



en Santander, como los mejores que conservamos para el comentario de la *Prima Pars*<sup>32</sup>. Cándido Pozo, en su edición de *De Sacra Doctrina, in I. p., q. I*, también los ha empleado, como ya lo hiciera con anterioridad F. Stegmüller. En su introducción, al compararlos, señala que el conservado en la Universidad Pontificia «parece transmitirnos una imagen más viva de las clases mismas de Vitoria»<sup>33</sup>. S. Orrego Sánchez apunta que «es fundamental para el rigor de la investigación tener en cuenta el tipo de material frente al que uno se encuentra, y que debe trabajarse dando prioridad a los manuscritos académicos, limitando el uso de los demás a los casos en que no haya de otro tipo»<sup>34</sup>.

Así pues, ¿cuáles serían las posibles formas de edición para estos comentarios a la *Prima Pars* de la *Summa*? Vicente Beltrán de Heredia propone tres pasos<sup>35</sup> con los que estamos en plena conformidad:

1. Transcribir todos los manuscritos conocidos. De este modo contaríamos con un cuadro completo de sus lecciones ordinarias.
2. Servirnos, para cada una, de los artículos o partes de la *Summa* de aquel manuscrito que fuese más seguro y fiel a la enseñanza de Vitoria.
3. Completar el texto base del códice preferido con las variantes y añadidos que se encuentren en los otros manuscritos considerados. De este modo nos acercariamos lo más posible al comentario original. El texto resultante contendría: (a) la transcripción de la lectura conservada en el manuscrito más fiable; (b) un aparato crítico que reportara todas las variantes de los otros manuscritos que confirmen o se alejen del manuscrito escogido; (c) un aparato de notas, según los criterios de las ediciones críticas actuales, con las citas explícitas o implícitas en el texto.

Este es el trabajo completo a largo plazo. El primer paso que este grupo de investigación pretende dar es la transcripción, traducción y estudio de los comentarios a la *Prima Pars* contenidos en los manuscritos señalados en el título de este proyecto.

<sup>32</sup> Cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria* o.c., 112.

<sup>33</sup> C. Pozo Sánchez, «De Sacra Doctrina, in I. p., q. I, de Francisco de Vitoria OP», en *Archivo Teológico Granadino* 20 (1959) 309 [3].

<sup>34</sup> Cf. S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser* o.c., 64.

<sup>35</sup> En las páginas 120-123 de su obra expone las bases para una edición de las lecturas de Vitoria.

Por último hemos de decir que, para llevar a cabo esta labor, estamos contado con la ayuda de lo publicado hasta ahora, con los trabajos de: Vicente Beltrán de Heredia, que en su obra de 1928 hace un inventario de la obra manuscrita de Vitoria, al tiempo que se abordan cuestiones crítico-literarias fundamentales sobre este tipo de fuentes; de Cándido Pozo, A. Sarmiento<sup>36</sup>, Mauro Mantovani y Simona Langella, entre otros, además de instrumentos como el *Dizionario di abbreviature latine ed italiane: lexicon abbreviaturarum*, Adriano Cappelli (ed.), Milano 1912. Sin estos magníficos estudios anteriores, la labor sería infinitamente más ardua. Ya ellos han abierto un camino en el que queda mucho que explorar: la transcripción y traducción de las distintas versiones de las *reportationes* vitorianas.

También agradecemos a la Biblioteca Vargas-Zúñiga de la Universidad Pontificia de Salamanca, a la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca, al Convento de San Esteban Protomártir de Salamanca, a la Biblioteca de Menéndez Pelayo en Santander, a la Biblioteca Nacional de Portugal en Lisboa, a la Biblioteca Universitaria de Barcelona y a la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid, la gentileza que han mostrado permitiéndonos reproducir las imágenes de los manuscritos presentados en este estudio.

<sup>36</sup> A. Sarmiento, «Lecturas inéditas de Francisco de Vitoria: bases para la edición crítica», en *Scripta Theologica* 12 (1980) 575-592.

## RESUMEN

El presente estudio presenta el Proyecto de investigación de la Junta de Castilla y León «Manuscritos de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria. El ms. 85/03 (Universidad Pontificia de Salamanca) y el ms. 548 (Universidad de Salamanca): *Scholia in Sacra Theologia super primam partem sancti Thomae de Aquino*. Transcripción, traducción y estudio», PON165A11-1. Lo hacemos desde una triple perspectiva: en primer lugar, realizando un breve resumen del mismo que permita contextualizarlo adecuadamente dentro del estudio de la obra de Vitoria; en segundo lugar, mostrando los aspectos más destacados de los manuscritos que contienen el comentario de la *Prima Pars* en relación con el trabajo de transcripción y edición. Y, por último, exponiendo el estado actual de los estudios publicados teniendo como punto de mira una futura edición para los comentarios a la *Prima Pars*.

*Palabras clave:* Manuscritos, Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Comentarios a la «Summa», Universidad de Salamanca.

## ABSTRACT

This study presents the Research Project of the Governing Council of Castile-Leon "Manuscripts of the School of Salamanca: Francisco de Vitoria. Ms. 85/03 (Pontifical University of Salamanca) and ms. 548 (University of Salamanca): *Scholia in Sacra Theologia super Exposition partem sancti Thomae de Aquino*. Transcription, translation and study», PON165A11-1. This presentation is made from a triple perspective: firstly, making a brief summary of the project in order to allow its proper contextualization within the study of the works by Vitoria; secondly, showing the more outstanding aspects of the manuscripts which contain the commentary of the *Prima Pars* in relation to the work of transcription and editing; and, finally, exposing the current status of the published studies, targeting at a future edition of the comments to the *Prima Pars*.

*Keywords:* Manuscripts, School of Salamanca, Francisco de Vitoria, Commentaries to the «Summa», University of Salamanca.

# APUNTES DE TEORÍA DE LA TRADUCCIÓN. EL MS 85/03 DEL ARCHIVO HISTÓRICO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

ROSA MARÍA HERRERA  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

## 1. EN TORNO A UNA TEORÍA DE LA TRADUCCIÓN

Cada generación debe traducir los textos fundamentales para su cultura, religión, espiritualidad; por ello resulta aconsejable la práctica de la traducción de textos que permite profundizar de modo directo y personal en unas obras sobre las que se sustenta nuestra tradición cultural y religiosa.

El ejercicio de la traducción es una actividad antigua que desde el comienzo, representado principalmente por la labor traductora que los latinos hicieron de los textos griegos<sup>1</sup>, ha contribuido al enriquecimiento

<sup>1</sup> Se considera a Cicerón como el primer teórico de la traducción; se puede traducir como orador, es decir, adecuando el contenido a expresiones adecuadas a la lengua latina, opción que él prefiere o con una actitud distinta hacia el texto original: la del intérprete que simplemente reproduce en su lengua las palabras. Cf. C. T. Cicerón, *De optimo genere oratorum* 14: «Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter se que contrarias, Aeschini et Demostheni; nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis».

Esta es también la actitud de san Jerónimo, el interés reside en el sentido del texto, no en las palabras. Un buen traductor es el que es capaz de entender en su propia lengua el sentido del texto del que se traduce: «ego enim non solum fateor, sed libera voce pro-

de la literatura y el pensamiento de las lenguas; esto es especialmente notable en el desarrollo de las lenguas vernáculas durante la Edad Media<sup>2</sup>. Las lenguas romances, por proceder del latín eran consideradas inferiores, al considerarse el latín una lengua perfecta. Al expresar conceptos latinos necesitaban grandes explicaciones puesto que no tenían conceptos equivalentes a los latinos<sup>3</sup>.

Las teorías sobre la traducción y el arte de traducir alcanzaron en la Alemania del siglo XVIII su punto culminante. La preocupación por la técnica y sobre todo por los presupuestos teóricos de la traducción venía ya preparada por la versión alemana de la Biblia realizada por Lutero y especialmente por las consideraciones expuestas en su *Misiva sobre el arte de traducir* (1530). Aunque casi todo el escrito está dedicado a reivindicar la exactitud de la traducción realizada sobre Rm 3,28, Lutero deja entrever la idea que tiene sobre las cualidades que deben adornar a las traducciones y a los traductores<sup>4</sup>.

En el siglo XVIII<sup>5</sup> en el ámbito de los estudios del mundo clásico y la posibilidad de la transmisión de este legado a la lengua alemana, aparece la reflexión de Herder<sup>6</sup> sobre la traducción de los autores antiguos y la dificultad que plantea la versión del metro griego en versos alemanes.

---

fiteor me in interpretatione graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu». Cf. S. Jerónimo, *Epistolae* 57, 5.

<sup>2</sup> Un ejemplo claro lo encontramos en M. Lutero, *Misiva sobre el arte de traducir*, en D. López García (ed.), *Teorías de la traducción: Antología de textos*, Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1996, 51-52: «Se percibe con mucha claridad que es a partir de mi traducción y de mi alemán como están aprendiendo a hablar y escribir en alemán; me están robando este idioma mío, del que ignoraban casi todo antes. Sin embargo, no me lo agradecen, sino que lo usan como arma contra mí. Se lo tolero, ya que me halaga haber enseñado a hablar a mis discípulos ingratos y además enemigos».

<sup>3</sup> Cf. J. C. Santoyo, *Teoría y crítica de la traducción: Antología*, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 1987, 23-44.

<sup>4</sup> Cf. M. Lutero, o.c., 52: «Lo he traducido lo mejor que me ha sido posible y que mi conciencia me lo ha permitido. No obstante, a nadie he obligado a leerlo; he dejado libertad absoluta, y si lo he traducido, ha sido con la única intención de prestar un servicio a quienes no pueden hacerlo mejor que yo. A nadie le está vedado realizar una traducción más perfecta. No la lea el que no quiera hacerlo; ni le voy a pedir que la lea ni le alabaré si lo hace».

<sup>5</sup> En 1755 aparecen los escritos de Winckelmann. Cf. J. Winckelmann, *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura*, S. Mas (ed.), México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

<sup>6</sup> 1767 En *Von der griechischen Literatur in Deutschland*. Cf. A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, París: Gallimard, 1984.

Con ello anunciaba Herder una cuestión fundamental que a partir de este momento se plantearía la mayor parte de los autores alemanes de fines del siglo XVIII y que tiene como consecuencia la fundación y el desarrollo de la filología clásica y el comienzo de la elaboración de una teoría de la traducción. La novedad de su aportación radica precisamente en que entendieron la traducción no como una simple transposición de palabras de un idioma a otro, sino como un problema estilístico y fueron capaces de pasar de la casuística práctica al plano más elevado de la filosofía de la lengua. A ello se añade que sus reflexiones coincidieron con una época de elevado nivel artístico y literario. Todas las teorías sobre la traducción –bastante numerosas– que han surgido a continuación tienen en este período su referencia.

En la traducción intervienen muchos factores y no sólo el contenido, aunque es el elemento primordial. Además del valor propio del mensaje transmitido hay otros elementos: fónicos, morfológicos y sintácticos e incluso la entonación, que son fundamentales para la mejor comprensión del mensaje y del pensamiento del autor original; son difíciles de transmitir, y constituyen precisamente el mayor desafío –e interrogante– que se plantea a los traductores: prueba de ello es que una gran cantidad de textos ya han sido muchas veces traducidos y, sin embargo, se revela como imprescindible una nueva traducción que sintonice con la cultura actual, sin traicionar la de la época tratada.

Una traducción necesita una base teórica, incluso si el traductor no es consciente de ello; de lo contrario puede convertirse fácilmente en una transposición mecánica de palabras extranjeras a otra lengua. Es un trabajo que debe basarse en una serie de principios directivos mantenidos hasta el final. De ahí que la traducción no sea ningún producto literario autónomo, sino interpretación y comunicación del modelo original. Debemos tener siempre presente la interacción entre el autor, el traductor y el lector que se manifestará en comentarios, críticas, discusión, puesto que no se trata sólo de un asunto que se pueda solucionar mediante el empleo de técnicas lingüísticas y no hay *recetas* que puedan aplicarse para lograr la traducción *perfecta*.

Vamos a hacer una brevísima exposición de uno de los posibles itinerarios de un traductor desde que lee por primera vez la obra original, hasta que llega a su traducción definitiva. Este proceso abarca al menos

los siguientes elementos básicos e imprescindibles: comprensión, interpretación y traducción del original<sup>7</sup>.

El primer contacto con el original que nos permite penetrar en el sentido del texto, aunque no sea sucesiva ni conscientemente, es la *comprensión filológica*. En este primer nivel tenemos que tener en cuenta que los traductores no trabajamos con palabras aisladas sino con textos que tienen diferentes niveles lingüísticos. Va más allá de la mera identificación de casos, declinaciones, conjugaciones, funciones de los términos dentro de la oración, etc., que puede adquirirse mediante el ejercicio y que puede generar errores de diversa procedencia. Citamos los más frecuentes ocasionados por una comprensión errónea ya sea de palabras sueltas o bien del contexto: 1. errores debidos a la confusión entre palabras que fonética y gráficamente son iguales o muy parecidas, lo que conduce a una elección incorrecta; 2. errores debidos a una mala comprensión del contexto, cuando cambiamos la función de algún término dentro de la frase o introducimos en la traducción palabras que no cuadran con el sistema ideológico del autor, o con el ambiente de la época. Y esta primera interpretación errónea del original puede llevar a una asociación de ideas incorrecta y por lo tanto a una traducción no fiel<sup>8</sup>.

En el segundo nivel se encuentra la *comprensión del estilo*. Éste es un aspecto menos evidente que tiene que basarse necesariamente en la comprensión filológica, pero muy importante porque de él va a depender en buena parte la elección de los materiales lingüísticos para lograr conservar el acento, el tono, etc. Es necesario que el traductor se dé cuenta del tono irónico, de la sensación de agilidad o lentitud que se quiere transmitir con el uso de frases breves o de períodos largos, y de otros elementos que van más allá del significado concreto de los términos, tales como hipérbaton, paréntesis, etc.

Y finalmente la *comprensión del conjunto*, es decir, del carácter de los personajes, de sus relaciones entre sí, de la ideología del autor, etc. Ello ayudará al traductor a someterse al rigor metódico necesario para reconstruir la obra original en su propio idioma. Es necesario, en efecto, comunicar al lector una serie de acontecimientos, los motivos que los

<sup>7</sup> Cf. J. Tur, «Sobre la teoría de la traducción», en *Thesaurus* 39, n. 2 (1974) 299.

<sup>8</sup> Sucede con relativa frecuencia en una clase que algún alumno pregunta si una traducción concreta, que difiere de la que nosotros acabamos de hacer, es correcta. Conviene señalar que no hay una única traducción posible, porque siempre que traducimos interpretamos; y hay que subrayar que debemos estar atentos para que no aparezcan faltas, fáciles de reprochar, debidas a una comprensión errónea de palabras sueltas o del contexto.

determinan, las relaciones entre los personajes, el ambiente en el que viven.

A continuación, una vez entendido el texto, nos enfrentamos con el proceso de *interpretación* de la obra original, un trabajo mucho más delicado, ya que el traductor deberá preguntarse por la intención del autor, intentando a la vez revivir el mismo ambiente en el que surgió la obra, con la dificultad añadida de que para ello el traductor sólo puede partir de los valores objetivos contenidos en el original para transmitirlos a su lengua, evitando la tentación de proyectar sus problemas personales en la obra, de cambiar los valores estilísticos de la misma, o introducir otros factores extraños al original.

Aquí siguen siendo valiosos los consejos que nos daba Humboldt: «Una traducción no puede ni debe ser un comentario, no debe contener ambigüedades provocadas por la comprensión insuficiente del idioma ni por formulaciones abstrusas; sin embargo, donde el original sólo alude sin expresar claramente, donde se permite metáforas cuya correlación es difícil de captar, donde omite pasajes intermedios, el traductor comete una injusticia si introduce arbitrariamente una claridad que deforma el carácter del texto»<sup>9</sup>. Son claros y cualquier traductor estará dispuesto a aceptarlos. No obstante, si bien nadie ha decidido previamente modificar las ambigüedades del texto original, el resultado en la práctica es con frecuencia ése. No es fácil para un traductor, condicionado por su ambiente y por su formación, comprender, interpretar y finalmente reproducir fielmente el texto original. En el proceso de interpretación y comunicación que es a la vez el hecho de traducir, el traductor es el eslabón central de una cadena que empezó con el autor, que posiblemente haya continuado, si se trata de un texto antiguo, en otros traductores y que termina en el lector, destinatario pero también intérprete último de la obra.

Un factor fundamental que influye y condiciona la interpretación de la realidad objetiva del autor por parte del traductor es el momento histórico en el que se escribió, puesto que éste, en mayor o menor grado, comprende la obra original desde su propia perspectiva temporal. Y resulta difícil ser fiel al origen cuando han pasado veinte siglos o más, o casi cinco como será nuestro caso.

<sup>9</sup> En su prefacio a la traducción del *Agamenón* (*Einleitung zur Agamemnon-Übersetzung*, 1816). Cf. A. Guzmán, «Traducciones españolas», en F. R. Adrados - J. A. Berenguer - E. R. Luján - J. Rodríguez Somolinos (eds.), *Veinte años de Filología Griega (1984-2004). Manuales y Anejos de «Emerita» XLIX*, Madrid: CSIC, 2008, 175-200.



La elección del método depende de la situación histórica del momento y ésta cambia; también de la riqueza o pobreza literaria de la lengua que en ocasiones limita las posibilidades de traducción. Por esto el criterio es distinto para cada traducción y en él interviene, jugando un papel importante, como venimos diciendo, el lector: una traducción perfecta no exige sólo un traductor ideal sino además un lector también ideal<sup>10</sup>.

En resumen, para valorar una traducción se tienen que tener en cuenta tanto las normas por las que se rige el traductor en la interpretación de la obra, como la situación histórica y cultural en que ésta se escribió y no sólo la mayor o menor exactitud con la que se reproduce el texto original. Pensamos que como muestra podría valer la definición de traducción –hay muchas– que encontramos en unas jornadas sobre la traducción de textos latinos celebradas en Córdoba: «La mejor traducción es la que, recogiendo el sentido del original, se expresa en un español rítmico y expresivo, tan altivo y enérgico como la lengua a la que traduce, tan apacible y serena como ella, tan brusco y entrecortado como la misma, si éste es el caso»<sup>11</sup>.

Con frecuencia, ante un texto concreto, el traductor debe optar entre una serie de posibles soluciones. Para ello tiene que considerar atentamente el contexto para tratar de descubrir en él algo que le permita seleccionar una y descartar otras. Para poner un ejemplo: en el caso de que se trate de un término de difícil traducción, porque no encontramos la equivalencia en nuestra lengua, podemos: 1. mantener el término e insertar información complementaria para explicarlo; 2. traducirlo literalmente; 3. traducirlo teniendo en cuenta la cultura de la lengua y del momento histórico del autor; 4. traducirlo teniendo en cuenta la cultura de la lengua y del momento histórico del traductor; 5. eliminar el término problemático, ya que, aunque no es la más recomendable, la omisión es también una estrategia traductora<sup>12</sup>.

Formular las opciones, generando posibles traducciones y elegir entre ellas, para seleccionar una definitiva es una operación difícil y compleja. En el hecho de elegir unas opciones y descartar otras, el traductor elabora una serie de ideas sobre qué es la traducción y cómo se debe traducir.

<sup>10</sup> Cf. J. Tur, o.c., 315.

<sup>11</sup> Cf. B. Segura Ramos, «El ser de la traducción», en M. Rodríguez-Pantoja (ed.), *La traducción de textos latinos*, Córdoba: Ediciones Universidad de Córdoba, 1997, 13-18.

<sup>12</sup> Cf. A. Pym, *Teorías contemporáneas de la traducción*, Tarragona: Intercultural Studies Group, 2012, 13.

El proceso traductor no termina con la versión del texto original a la nueva lengua. En efecto, la traducción no es sólo interpretación sino también comunicación, que se realiza en la recepción por parte del lector. Éste parte de nuevo de la realidad objetiva –el texto traducido–, que se concreta subjetivamente, según su formación, estado de ánimo, etc. Ello significa que el traductor, para comunicar con la mayor objetividad posible el texto original, debe pensar en el lector para el que escribe. Tiene que contar con la formación e información del lector al que se dirige la traducción, que no siempre será idéntica a la del lector de la obra original. Este es el motivo por el que son necesarias nuevas traducciones de obras ya traducidas. El fin inmediato de todo buen traductor consiste en reducir lo más posible la distancia entre el autor y el lector, mediante una interpretación del texto original<sup>13</sup>. Aquí el peligro radica en el posible empobrecimiento del léxico y otros medios lingüísticos y estilísticos en la obra traducida con relación a su original. La razón se halla en un fenómeno puramente psicológico: el traductor, al hacer una selección entre los medios lingüísticos de su idioma para reproducir los del original, emplea de ordinario palabras con un contenido semántico más amplio que en la lengua de partida<sup>14</sup>. Lo mismo puede suceder con las metáforas, en las que es evidente la dificultad de traducirlas a otra lengua, más aún cuando el traductor sabe que el lector no posee las mismas claves interpretativas que tenía el autor y se ve obligado a buscar fórmulas que produzcan en él los sentimientos, sensaciones que la obra original produciría en sus lectores.

Entre los posibles destinatarios de la traducción tenemos: 1. el lector que desconoce completamente la lengua original extranjera y necesita obtener la información contenida en la obra; 2. el lector que busca una traducción bella, fácil de leer, hecha con elegancia; en ésta será necesario conservar los elementos que acompañan al texto: su cadencia, ritmo, estilo,

<sup>13</sup> El exponente más radical de esta línea tal vez sea Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: «Hay que despreciar la letra y seguir el espíritu; no se trata de traducir palabras ni frases, sino de recibir y comunicar ideas y sentimientos. El vestido debe ser nuevo; su contenido, el mismo. Toda traducción correcta es “travesti”, o, hablando con mayor claridad, el alma permanece, pero cambia el cuerpo. La traducción verdadera es “metempsychosis”». Cf. U. von Wilamowitz-Moellendorf, «El arte de la traducción», en D. López García (ed.), *Teorías de la traducción: Antología de textos*, Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1996, 348-351.

<sup>14</sup> El traductor puede, por su falta de conocimiento de la lengua o por la falta de equivalencia de expresiones de una lengua a otra, generalizar conceptos, eliminando parte de su contenido semántico y emocional, al utilizar pájaro en lugar de jilguero, ruiseñor, canario, o árbol en lugar de álamo, roble, pino, etc.

las asociaciones que despierta, etc., procurando que quede la impresión de que se está leyendo una obra de arte; 3. el lector que exige una versión lo más fiel posible al sentido original, al que se ofrecerá una traducción literal realizada con fines pedagógicos, pero no artísticos.

## 2. LA TRADUCCIÓN DEL MS 85/03 DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Veamos brevemente cómo aplicamos estas breves notas a nuestro trabajo. Nuestro grupo es multidisciplinar y como tal enriquece y perfecciona un trabajo que es una labor de equipo y que si bien en un primer momento tiene una temporalización clara: transcripción, traducción, interpretación, en la realidad, las tres fases están activas en todo momento. En primer lugar quiero señalar la estrecha interrelación y la interdependencia mutua que existe en el trabajo que estamos realizando dentro de nuestro proyecto. Nos encontramos ante un manuscrito que tenemos que transcribir, traducir y estudiar. La actividad de transcripción tiene que ser, al menos en nuestro caso, necesariamente completada en la traducción; en no pocas ocasiones, al intentar la traducción una frase, nos hemos visto obligados a acudir al original y comprobar si la lectura era la apropiada porque no conseguíamos encajarla en la traducción; nos encontrábamos con una falta de concordancia evidente que originaba que en ocasiones tuviéramos que corregir la transcripción; también en otras, la lectura era tan clara que no nos quedaba más remedio que aceptar el texto e intentar dar una solución coherente en nuestra traducción.

Asimismo es también imprescindible para nosotros el apoyo de la filosofía, y los conocimientos sobre el tema objeto de traducción –el pensamiento filosófico de Tomás de Aquino y los comentarios que nos ha transmitido Barrionuevo de la lectura que hace Francisco de Vitoria de éste–. Numerosas expresiones, citas, incluso párrafos completos –a los que haré alusión más adelante– adquirirían sentido a la luz de un conocimiento más profundo del tema.

La actividad del traductor no es afortunadamente una ciencia exacta o una técnica sometida a reglas estrictas y automáticas. Es ciertamente, como venimos diciendo, un ejercicio de disciplina, de sometimiento a normas y convenciones más o menos estrictas, pero también es una actividad creativa que permite variedad de opciones, con frecuencia igualmente válidas, hasta el punto de que no es raro encontrar discrepancias entre los

investigadores de modo que uno considere aceptable e incluso aconsejable lo que es rechazado por otro.

En el caso que nos ocupa, del Ms 85/03 de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca en el que Juan de Barrionuevo nos transmite las clases de Francisco de Vitoria a las que él asistió, que estamos traduciendo ahora, sólo se han editado las dos primeras cuestiones y no se ha traducido ninguna<sup>15</sup>. La razón parece clara: el estudio tanto de la teología como de la filosofía han estado siempre estrechamente vinculados a la lengua latina. Quienes se dedicaban a ellos estaban en condiciones de leer y comprender directamente los textos. Por tanto, no se percibía la necesidad de traducir unos textos al alcance de todos en su lengua original.

Esto, lamentablemente, no está tan generalizado ahora y los posibles lectores-estudiosos de Vitoria necesitan disponer de una traducción que les ponga en contacto con su pensamiento. La distancia de prácticamente cinco siglos no representa, evidentemente, sólo un espacio de tiempo, sino, lo que es más significativo, de pensamiento, de comportamiento, de formas de comprender y expresar la realidad, lo que constituye una dificultad añadida al tratar de ponerlo en nuestra lengua, que debemos tener presente en todo momento.

Hemos abordado el trabajo guiados por la actitud del propio Francisco de Vitoria expresada en el prólogo, que pone de relieve su interés y su inquietud por los destinatarios de sus lecciones, por transmitirles su entusiasmo renovado, aun cuando se trata de temas que ha explicado muchas veces y contando con el ánimo y la colaboración, mediante el estudio de sus alumnos, que hasta ese momento le ha parecido que ha sido siempre óptimo, lo que le agrada y le estimula.

*«Lo he dicho para que no penséis que vengo siempre con la misma cantinela que se ha de repetir. Y lo que ya dije, quizá mil veces, de nuevo lo repetiré. Y esto no es fruto de mi ingenio, sino que como con un nuevo fervor, una nueva diligencia, lo explicaré todo palabra por palabra, como si lo hubiera empezado a leer por primera vez en este día. Sin embargo lo voy a hacer de tal manera que también vosotros me animéis según vuestra fuerza y me ayudéis con vuestro diligente estudio; que ciertamente he sentido hasta ahora que es óptimo y me agrada mucho»<sup>16</sup>.*

<sup>15</sup> Cf. C. Pozo, *De sacra doctrina, in I. p., q. I. de Francisco de Vitoria*, Granada: Facultad de Teología, 1959, y M. Mantovani, *An Deus sit (Summa Theologiae I, q. 2): los comentarios de la «primera Escuela» de Salamanca*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2007.

<sup>16</sup> «Quod ideo dixi ne putetis me eandem quam retinendum cantillenam recantavisse. Et ea quae millies forte dixi iterum repetiturum non in hoc est ingenii mei neque instituti

Toda traducción es a la vez interpretación y comunicación. Tenemos que contar con la formación e información del lector al que se dirige la traducción que no siempre será idéntica a la del destinatario de la obra original. No debemos perder de vista que somos el eslabón de una cadena que empezó con el autor y termina en el lector, que en nuestro caso puede ser: 1. un lector que desconoce la lengua original pero es conocedor de la filosofía; 2. un lector que conoce el latín pero no la filosofía y 3. un lector que desconoce tanto el latín como la filosofía.

Nuestro objetivo es ofrecerles a todos ellos una traducción fácil de leer, hecha con elegancia, conservando los elementos que acompañan al texto: cadencia, ritmo, estilo, asociaciones que despierta. Procurando poner de manifiesto su pensamiento sin traicionarlo; esto es, sin eludir las dificultades que plantea, sin corregir lo que a veces nos parece prácticamente ininteligible, sin caer en la tentación de “mejorar” el latín: enriqueciendo, por ejemplo, un léxico que nos parece pobre.

Desde el inicio hemos tenido presente la necesidad de una *base teórica* y de unos principios directivos, muchos de los cuales los hemos ido elaborando y seguimos haciéndolo a medida que avanzamos en nuestro trabajo y tenemos que hacer frente a nuevas y diversas dificultades, lo que nos exige un esfuerzo de sistematización, una relectura permanente y una actitud atenta que tenemos que procurar mantener durante el tiempo que dure nuestra tarea, en aras a la coherencia externa e interna de la transmisión del pensamiento de Vitoria.

Hemos optado por una traducción bastante literal, comprensiva, sin introducir de modo arbitrario claridades que modificarían el carácter del texto; allí donde el autor alude sin expresar claramente, donde omite pasajes intermedios, donde cita sin precisión, hemos procurado respetar, siempre que ha sido posible, el estilo del texto original. No podemos olvidar que se trata de lecciones. En los pasajes que nos parecen más oscuros hemos decidido, por el momento, intentar la explicación en las notas a pie de página.

Vamos a presentar algunos ejemplos concretos que pueden dar una idea del trabajo que estamos haciendo:

1. Cuando hemos optado por una forma de traducción concreta de una expresión, ¿debemos procurarla mantenerla a lo largo de

---

sicut novo fervore, nova diligentia omnia per verba explicabo ac si hodierna die primo legere inciperem. Ita tamen ut et vos pro vestra me virili animetis et vestro diligenti studio adiuvetis; quod quidem hucusque optimum et mihi bene placitum sensi». Ms 85/03, f. 1v.

toda la obra? En principio sí. Es el caso de *littera*. Al llegar a la conclusión de que Vitoria se refiere a obras que los alumnos pueden consultar, traduciremos habitualmente *littera* por «texto»: *Ut in littera potestis videre*: «Como podéis ver en el texto» (f. 1v); o *Videte litteram sancti Thomae* (f. 7v): «Ved el texto de santo Tomás». No obstante, podemos encontrar algún caso en el que parece que habla de la obra: *Et videtur sanctus Thomas ita sentire qui dicit in littera neccesarium est* (f. 3v): «y parece pensar así santo Tomás quien dice: en la obra es necesario...».

2. Un caso más complejo es el de *ergo*: nos parecía que no podemos mantener siempre la misma traducción porque el uso de esta conjunción podemos asociarlo a distintos valores, con versiones distintas en nuestra lengua.
  - a) Cuando se trata de la consecuencia de un razonamiento formal nos ha parecido más conveniente traducirlo, «por lo tanto»: *Primo quia conclusio sequitur debiliorem partem syllogismi sed in probatione et sillogismo theologico altera praemissarum est de fide et non evidens ergo conclusio sequetur illam praemissam et non erit evidens* (f. 8v). «Primero porque la conclusión sigue la parte más débil del silogismo; pero en la demostración y en el silogismo teológico la segunda de las premisas es sobre la fe y no evidente; por lo tanto la conclusión seguirá aquella premisa y no será evidente».
  - b) Lo hemos traducido con un término familiar para todos, «luego», cuando se trata de una consecuencia abreviada que remite a lo anteriormente dicho: *Tertio arguit quia potest aliquis errare circa decimam conclusionem et scire prima, ergo intentum* (f. 12r). «En tercer lugar argumenta que alguien puede errar acerca de la décima conclusión y saber la primera, luego lo pretendido».
  - c) También hemos optado por dejar el término latino *ergo*... cuando aparece dando por supuesto lo que seguiría a continuación: *Et praeterea sanctus Thomas 1-2 quaestio 1. art. 5. dicit omnium hominum naturaliter esse unum ultimum finem ergo. Ad hoc Scotus in prima quaestio prologi admittit quidem quod deus est finis naturalis omnium. Et probat quia homo naturaliter appetit videre deum ergo* (f. 4v). «Y además santo Tomás I-II 1, 5 dice que naturalmente existe un único fin último de todos los hombres,

ergo... Con relación a esto admite ciertamente Escoto en la primera cuestión del prólogo que Dios es el fin natural de todo y lo prueba porque el hombre desea naturalmente ver a Dios, ergo...».

3. Hay alguna ocasión en que nos ha parecido que no conseguíamos reflejar en español de modo apropiado la idea contenida en la palabra latina, dado que no nos satisfacía ninguna de las opciones aparentemente posibles; hemos decidido, por el momento, dejarla en latín, en cursiva. Es el caso de *simpliciter*: *Secundo dico quod eadem ratione qua necessitas naturalis est simpliciter necessitas eadem (inquam) illa quae constituta sunt per legem divinam sunt simpliciter necessaria sicut ista est necessaria simpliciter ad salutem humanam est necessarius baptismus et aliae similes sicut istae damnati numquam liberabuntur ab inferno* (f. 2v): «Segundo digo que por la misma razón por la que la necesidad natural es necesidad *simpliciter*, aquellas mismas (digo) que han sido constituidas mediante la ley divina son necesarias *simpliciter*, como es necesaria *simpliciter* ésta: “para la salvación humana es necesario el bautismo”, y otras similares como éstas “los condenados nunca serán liberados del infierno”».

4. A veces, para entender el texto, hemos tenido que recurrir a otros manuscritos que tratan la misma cuestión y que nos han ayudado a aclarar el significado de algún pasaje. Veamos un ejemplo: *Tertio arguit quia habitus principiorum quod perfectior quam habitus conclusionum cum sit causa illarum sed habitus eorum qui sunt in sacra scriptura non sunt scientia sed fides* (f. 8v). «Tercero, argumenta porque el hábito de los principios es más perfecto que el hábito de las conclusiones, puesto que es la causa de éstas; pero los hábitos de los que están en la Sagrada Escritura no son ciencia sino fe».

El problema que se nos planteaba en *eorum qui sunt* es que no podía referirse a *principia* porque es neutro, ni a *conclusionum* que es femenino y *qui* es un masculino claro. Pensamos que quizá podía tratarse de un error de transcripción, pero pudimos ver que *qui* aparecía muy claro. Tras recurrir a manuscritos de otros alumnos que habían asistido a la misma clase y seguido las mismas lecciones, leyendo el pasaje correspondiente del Ms 18 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo de Santander, vimos que se refería a *articulus* y así quedaba aclarado el *eorum qui*.

En el texto del manuscrito de Santander encontramos: *Tertio probat quia perfectior est habitus principiorum quam habitus conclusionum, quia causa est perfectior effectui; sed habitus principiorum, id est, articulorum fidei, non est scientia, sed minor quia est fides igitur habitus conclusionum non est scientia* (f. 12v). «En tercer lugar prueba porque es más perfecto el hábito de los principios que el hábito de las conclusiones, porque la causa es más perfecta que el efecto; pero el hábito de los principios, esto es, de los artículos de fe, no es ciencia, sino menor porque es fe, por tanto el hábito de las conclusiones no es ciencia».

5. Un peligro constante a la hora de traducir es la utilización de palabras inconvenientes en el sistema ideológico del autor. En esta línea podríamos colocar el término *virtualiter*; después de meditarlo y consultar cómo lo habían solucionado otros autores, llegamos a la conclusión de que no podíamos traducirlo *virtualmente* porque ese término tiene otro significado para un lector actual. Veamos el ejemplo: *Cicero illos reprehendens virtualiter dicit quod studia doctorum*, «Cicerón, reprendiéndolos enérgicamente, dice que los estudios de los jurisconsultos».

A modo de ejemplo señalamos una traducción reciente –publicada en 2012– de Augusto Sarmiento del *De Beatitudine de Francisco de Vitoria*, que es también un comentario a la *Suma* de Tomás de Aquino<sup>17</sup>. En ella se opta precisamente por la traducción literal que nosotros descartamos. El texto latino es: *Intelligendo proprie illam conclusionem non esset dubium de illa. Sed quia est utilis, potest esse dubium. Et si, sicut tenent reliqui doctores, obiectum voluntatis esset ens, conclusio non esset vera virtualiter. Sed quia nos in quaestione sequenti tractaturi sumus utrum obiectum voluntatis sit tantum bonum, et hoc nunc praesupponimus, hinc neccesario sequitur quod omnis actio humana est propter finem.*

Y la traducción propuesta: «Entendiendo en sentido particular la conclusión no habría duda alguna sobre ella. Pero, porque es útil, puede plantearse la duda. Porque, si el objeto de la voluntad fuese el ente, como sostienen los demás doctores, la conclusión no sería verdadera virtualmente. Pero dado que en la cuestión

<sup>17</sup> Cf. F. de Vitoria, *De Beatitudine. Sobre la felicidad: («In Primam Secundae Summae Theologiae», de Tomás de Aquino, qq. 1-5)*, A. Sarmiento (ed.), Pamplona: EUNSA, 2012, 68.



siguiente trataremos sobre si el bien es el objeto de la voluntad, lo que ahora damos por supuesto, se concluye necesariamente que toda acción humana es por un fin».

Pensamos que quedaría mejor reflejada la idea, si este virtualmente se tradujera: *necesariamente, por fuerza*.

6. Otro elemento básico para la comprensión y por tanto para la traducción en una obra como la que nos ocupa son los autores citados y la identificación de las obras y lugares que citan. Nos encontramos con distintas posibilidades:

a) Aparece citado el autor sin más, para apoyar su argumentación. En ese caso tenemos que localizar el pasaje. Por ejemplo: *Cato dixit oportere eas discere non perdiscere* (f. 1v). «dijo Catón que es necesario aprenderlas, no saberlas perfectamente»<sup>18</sup>.

b) Otras veces la cita no es correcta. Es el caso del segundo ejemplo que proponemos: *Et beatus Augustinus 14, De civitate dei capitulo primo dicit super istum locum* (f. 6r). «Y san Agustín en el libro 14 de La ciudad de Dios, capítulo primero, dice sobre este pasaje». Se trata, en realidad, del escrito Sobre la Trinidad<sup>19</sup>. En estos casos la localización se hace un poco más difícil.

El error también puede estar en el texto como sucede en esta cita de Cicerón: *Ad idem etiam facit quod dicit Cicero in libro de natura deorum cum dicit: dubitavit Pithagoras*, (f. 7v). «Para lo mismo, también vale lo que dice Cicerón en el libro Sobre la naturaleza de los dioses, cuando dice: dudó Pitágoras». Se trata de Protágoras<sup>20</sup>.

c) En otras aparece la cita completa y correcta y entonces, además de localizar el pasaje, hemos de recurrir al autor donde

<sup>18</sup> M. Porcius Cato, *Libri ad Marcum filium* (fragmenta in aliis scriptis servata) fragm. 1: «Dicam de istis Graecis suo loco, Marce fili, quid Athenis exquisitum habeam, et quod bonum sit illorum litteras *inspicere, non perdiscere*».

<sup>19</sup> Cf. S. Agustín, *De Trinitate* 14, 1: «aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam quae non nisi aeterna est, aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur apostolus». Ya lo había advertido C. Pozo, o.c., 317, nota 71.

<sup>20</sup> Cf. Protágoras, *De natura deorum* 1,2: «Dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt. Qui vero deos esse dixerunt tanta sunt in varietate et dissensione, ut eorum infinitum sit enumerare sententias».

encontramos esa cita desarrollada y que nos ayuda a comprender e interpretar mejor su argumento. Es el caso de este pasaje de Lactancio: *adhuc confirmatur ex dictis Lactantii in prima praefatione suorum operum dicentis magno et excellenti ingenio viri cum sese doctrinae penitus dedissent quidquid laboris, et cetera. Videte illum, loco supra citato* (f. 7r). «se confirma de los dichos de Lactancio que en el primer prefacio de su obra dice: Ha habido hombres de enorme y extraordinario talento que al entregarse totalmente a la ciencia, todo el esfuerzo, etc. Vedlo, en lugar citado». Siguiendo las indicaciones de Vitoria, en el lugar citado encontramos el texto completo<sup>21</sup>.

Hay que añadir la gran cantidad de referencias de todo tipo que jalonan el texto y de las que señalamos sólo algunos ejemplos que pueden ayudarnos a formarnos una idea del carácter del mismo: citas bíblicas, tanto del Antiguo<sup>22</sup> como del Nuevo Testamento<sup>23</sup> con el debido trabajo de comprobación del texto, si es literal, para reproducirlo en cursiva o no; las citas constantes de santo Tomás de Aquino<sup>24</sup>, de Aristóteles<sup>25</sup> y de otros autores que en ese momento eran objeto de estudio en la Universidad: Escoto<sup>26</sup>, Durando<sup>27</sup>, Gregorio de Rimini<sup>28</sup>, Aliaco<sup>29</sup>, Ockam<sup>30</sup>, Capreolo<sup>31</sup>, etc., conocidos por todos, pero que nos obligan a un

<sup>21</sup> Lactancio, *Divinae Institutiones*, 1,1: «Magno et excellenti ingenio viri cum se doctrinae penitus dedidissent quicquid laboris poterat impendi contemptis omnibus et privatis et publicis actionibus ad inquirendae veritatis studium contulerunt».

<sup>22</sup> Cf. f. 10r: «Et Sapientia 10: dedit illis scientiam sanctorum. Et Proverbia 30 novi scientiam sanctorum».

<sup>23</sup> Cf. f. 13r: «Probatur ex illo Pauli ad romanos 5: invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur».

<sup>24</sup> Cf. f. 10v: «Et hoc videtur sensisse sanctus Thomas de veritate q. 14, art. 9 ad tertium ubi dicit quod theologia non est ita perfecta scientia sicut aliae».

<sup>25</sup> Cf. f. 8r: «Probat auctoritate Aristoteles primo Posteriorum analyticorum libro dicente».

<sup>26</sup> Cf. f. 4v: «Ad hoc Scotus in prima quaestio prologi admittit quidem quod deus est finis naturalis omnium».

<sup>27</sup> Cf. f. 8r: «Et quidem Durandus in prima quaestione prologi ponit conclusionem quod theologia non est proprie neque univoce scientia, sed improprie valde et aequivoce».

<sup>28</sup> Cf. f. 10r: «Et quidem Gregorius Ariminensis dicit quod theologia debet vocari fides».

<sup>29</sup> Cf. f. 16v: «Eadem est opinio de Alliaco 1 quaestione primi sententiarum propter easdem rationes».

<sup>30</sup> Cf. f. 23v: «Contrarium dicit Ockam d.3 primi».

<sup>31</sup> Cf. f. 16v: «Capreolus q. 4 prologi conclusione 2 quod aliqua differentia est inter obiectum scientiae et subiectum scientiae».

ejercicio permanente de localización y comprobación que contribuyen en gran medida a la comprensión del texto.

7. Finalmente, añadiremos un último ejemplo, éste relacionado con la importancia del conocimiento y de la comprensión de la materia que se traduce. La afirmaciones: *Quod consequentia in baroco non potest esse mala* (f. 8v). «La consecuencia en “Baroco” no puede ser mala», y *Consequentia in barbara a multis negatur* (f. 27r), «muchos niegan la consecuencia en “barbara”». Para los acostumbrados al lenguaje de la filosofía y de la lógica el significado de estas expresiones les aparecerá claro y evidente. No obstante, pueden ser completamente opacas para quienes no saben que *Baroco* y *Barbara* son términos mnemotécnicos utilizados para recordar los silogismos, siendo «A» una proposición Universal afirmativa, y «O» Particular negativa. La traducción sigue siendo la misma, pero no así la comprensión del significado del pasaje que está explicando Vitoria.

En definitiva en el proceso de traducción nos movemos entre dos conceptos tradicionales y siempre en conflicto que aparecen invariablemente en cualquier discusión sobre la traducción: los de fidelidad y libertad. Debemos tener en cuenta que la fidelidad no consiste en intentar salvar a toda costa la literalidad. Con frecuencia la fidelidad estricta a la morfología y la sintaxis puede conducir a la incomprensión. De ahí que sea necesaria una lectura y una relectura permanentes del texto original a la luz de todos los elementos que hemos apuntado, para conseguir una traducción *natural*. Ésta solo puede serlo si el traductor consigue olvidarse del texto de origen y escucha el sentido<sup>32</sup>, que puede ser expresado en cualquier idioma.

<sup>32</sup> Cf. D. Seleskovitch, *L'interprète dans les conférences internationales, problèmes de langage et de communication*, Paris: Minard Lettres Modernes, 1983, 2 ed. Cf. también Cicerón y san Jerónimo en los lugares citados.

El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación de la Junta de Castilla y León: «Manuscritos de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria. El ms. 85/03 y el ms. 548: Scholia in Sacra Theologia super primam partem sancti Thomae de Aquino. Transcripción, traducción y estudio», con la referencia PON165A11-1.

RESUMEN

La actividad del traductor no es una ciencia exacta o una técnica sometida a reglas estrictas y automáticas. En la traducción intervienen muchos factores. Además del valor propio del mensaje transmitido hay otros elementos fundamentales para la mejor comprensión del mensaje y del pensamiento del autor original. Una traducción necesita una base teórica para formular las opciones, generar posibles traducciones y elegir entre ellas.

En el Ms 85/03 de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca Juan de Barrionuevo nos transmite las clases de Francisco de Vitoria a las que él asistió. En este caso la traducción es una fase que completa el proceso de transcripción. Además es necesario conocer el pensamiento filosófico de Tomás de Aquino y cómo lo interpreta Francisco de Vitoria.

*Palabras clave:* Manuscrito, traducción, Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

The activity of a translator is not an exact science or a technology submitted to strict and automatic rules. A variety of factors intervene in translation. Besides the transmitted message's own value, there are other fundamental elements for the best understanding of the message and thoughts from the original author. Any translation needs a theoretical base to formulate the options, to generate possible translations and to choose between them.

In the Ms 85/03 of the Library of the Universidad Pontificia of Salamanca Juan de Barrionuevo reproduced Francisco de Vitoria's lessons he attended. In this work, the translation is a phase that completes the transcription process. In addition, it is necessary to know Thomas of Aquin's philosophical thought and how Francisco of Vitoria interpreted it.

*Keywords:* Manuscript, translation, School of Salamanca, Francisco de Vitoria, Thomas of Aquin.



# FRANCISCO DE VITORIA EN LA *REPORTATIO* DE JUAN DE BARRIONUEVO

JESÚS MANUEL CONDERANA  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

## 1. ANOTACIONES PARA LEER LA «REPORTATIO»

Para entender bien el contenido del manuscrito al que nos referimos en el título, conviene contar con algunas precisiones<sup>1</sup>. Hay que tener presente las dos novedades relevantes que introdujo Vitoria en su enseñanza cuando llegó en 1526 a Salamanca: la sustitución del comentario a las *Sententiae* por el comentario de la *Summa* y el dictado<sup>2</sup>. Estas dos

<sup>1</sup> Advertimos que esta publicación ofrece conclusiones provisionales, pues se trata de un escrito que refiere algunos resultados de una investigación en curso.

<sup>2</sup> Cf. Francisco de Vitoria, *De legibus*, S. Langella - J. Barrientos - P. García Castillo (eds.), Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca-Università degli studi di Genova, 2010, 19-20; Francisco de Vitoria, *De Sacra Doctrina*, in *I. p., q. 1*, C. Pozo (ed.), Granada 1959, 307-308, siguiendo a historiadores de este período como Franz Ehrle, afirma que en esta novedad metodológica consiste fundamentalmente la restauración de la teología de su tiempo que a Vitoria se suele atribuir. Los antecedentes de ambas novedades están en Diego de Deza. Cf. M. A. Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Salamanca: BAC, 2009, 3-5. Para la sustitución del comentario a las *Sententiae* por el de la *Summa* en París, véanse las pp. 26-27. Seguramente introdujo el dictado años después de su llegada a Salamanca, tal vez en 1531: «no parece muy factible que un nuevo catedrático pudiera, en los primeros años de su magisterio, introducir tantas prácticas contrarias a los estatutos propios». *Ibid.*, 33.

novedades, especialmente la segunda, hacen posible que hoy podamos tener ante nosotros las lecciones del Maestro sobre la *Summa*.

En relación con esta precisión, hemos de mostrar cierta cautela cuando interpretemos o nos refiramos a lo que dijo Vitoria en sus clases. No disponemos de ningún original de las clases de Vitoria. Es verdad que podemos confiar en que el dictado nos refiera con bastante precisión sus lecciones, pero desde luego no con *toda fidelidad*, pues ni serán exactamente siempre sus palabras ni, por lo que sabemos, son apuntes por él revisados<sup>3</sup>. A pesar de la práctica del dictado, siempre habrá una distancia entre un autógrafo y una *reportatio*. Ésta no puede reflejar la totalidad de lo explicado en clase, sea porque quien tomaba notas consideraba irrelevantes ciertos comentarios o explicaciones, sea que por cansancio perdía ciertas explicaciones, sea por descuido o porque el mismo Vitoria explicaba algunos puntos con excesiva rapidez. Además, todos los matices introducidos en una explicación oral jamás podrían ser reflejados en un escrito, por muy fiel que éste sea.

Esta anotación nos remite a lo que podríamos llamar la cuestión del Vitoria histórico, en el sentido de saber con exactitud qué dijo y cómo lo dijo en las clases. Por lo dicho nunca podremos llegar a saber el contenido de las clases del curso 1539-1540. Desde este punto de vista el Vitoria de las lecciones de dicho curso quedará inaccesible.

De todos modos, la confrontación de las diversas *reportationes* que poseemos de ese curso puede aproximarnos bastante, casi nos atreveríamos a decir satisfactoriamente, a los contenidos y tesis fundamentales que él expuso. Para llegar a este cotejo de manuscritos al que nos referimos, todavía nos queda mucho trabajo por delante: consideramos que la materia tratada merece nuestro esfuerzo. Con estas salvedades, nos referiremos a «lo que dijo Vitoria» en vez de referirnos a «lo que Barrionuevo anotó de lo dicho por Vitoria».

A poco que confrontemos la transcripción de Juan de Barrionuevo con las mismas lecciones recogidas en el manuscrito 78-A18 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo de Santander<sup>4</sup>, nos damos cuenta de que el salmantino transmite las lecciones con más brevedad. Esto apunta a que una visión

<sup>3</sup> Cf. F. de Vitoria, *De Beatitudine. Sobre la felicidad: «In Primam Secundae Summae Theologiae»*, de Tomás de Aquino, qq. 1-5, A. Sarmiento (ed.), Pamplona: EUNSA, 2012, 30.

<sup>4</sup> Cf. C. Pozo, «Introducción», en Francisco de Vitoria, *De Sacra Doctrina* o.c., 309, quien ha transcrito las *reportationes* de la primera cuestión de los manuscritos Ms. 85/03 de la Universidad Pontificia de Salamanca y del Ms. 78-A18 de Santander.



mucho más ajustada del pensamiento de Vitoria solo la tendremos cuando dispongamos de las transcripciones de los manuscritos con los que contamos. En este sentido ya hemos podido comprobar que en ocasiones el cotejo con este manuscrito permite aclarar el sentido de algunos pasajes recogidos, para nosotros oscuramente, por Barrionuevo<sup>5</sup>.

No todo son inconvenientes. Como ya hemos dicho se trata de las *reportationes* del curso 1539-1540, el último en que Vitoria enseñó regularmente<sup>6</sup>. En el curso siguiente, sólo impartió 13 lecciones, siendo sustituido por Juan Gil Fernández de Nava a causa de una salud cada vez más enfermiza. El empeoramiento llegó hasta tal punto que en el año académico 1541-1542 hubo que sustituir a Vitoria casi desde el principio del curso y, de hecho, el Maestro no pudo impartir más que cinco lecciones en las aulas de la Universidad<sup>7</sup>. Se trata además de un período de madurez intelectual y humana, como muestran algunas observaciones que el mismo Vitoria comenta en clase y que citamos más adelante.

Volviendo a nuestro manuscrito diremos que las lecciones del curso 1539-1540 contienen, en contraste con los manuscritos de los cursos siguientes, abundante e interesante material que pertenece a Vitoria y abordan cuestiones y problemas fundamentales para sus desarrollos más concretos en el ámbito del derecho y de cuestiones teológicas particulares. En síntesis, podemos decir que, por contenido y forma, estamos seguramente ante uno de los mejores manuscritos que conservan las lecciones del curso 1539-1540 sobre la *Prima Pars*.

## 2. LAS CLASES DEL CURSO 1539-1540

El manuscrito nos aporta información sobre multitud de temas, algunos de tipo autobiográfico y que señalaremos más adelante. En esta breve presentación, nos fijaremos especialmente en cuestiones que

<sup>5</sup> Sin embargo, normalmente es más claro nuestro manuscrito que el de Santander.

<sup>6</sup> Por lo que dijo al inicio de sus lecciones del curso 1539-1540 era plenamente consciente de sus graves dificultades de salud: «et non cum tanta festinatione legam sicut in superioribus annis sed quasi per otium legam, quia iste (ut puto) erit ultimus cursus quem ego legam in theologia et hac occasione nihil omittam quod videri possit utile aut dicendum». Ms. M-78-A18 de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo en Santander, f. 1r. Tomamos las referencias a este manuscrito de la edición de Cándido Pozo a la que ya nos hemos referido. Las traducciones son de la Profesora Rosa María Herrera, discutidas y revisadas en sesiones de trabajo.

<sup>7</sup> Cf. V. Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Barcelona: Labor, 1939, 141-142; Cf. también S. Langella, «Introducción», en F. de Vitoria, *De legibus* o.c., 27.

podríamos denominar de forma y, en otras, que son propiamente de contenido.

Respecto de las primeras, el manuscrito acerca a las circunstancias de las clases del curso 1539-1540 de tres modos al menos:

- Indica el inicio de cada lección, por lo que casi podemos asistir, siglos después, a lo que dijo Vitoria en cada una de sus lecturas.
- Barrionuevo ha conservado expresiones que nos remiten a la vivacidad de esas clases: expresiones castellanas de Vitoria en medio de la explicación latina. Por ejemplo la expresión castellana para terminar algún argumento: «y lo demás es burla»<sup>8</sup>; expresiones latinas, pero que reflejan castellanismos, por lo que muestran un latín hablado que se fusiona con el castellano del siglo XVI<sup>9</sup>; además, el modo de introducir algunas objeciones mediante exclamaciones que Barrionuevo ha conservado, lo que nos permite deducir que, muy probablemente, Vitoria improvisaba argumentaciones al hilo de la explicación que traía preparada por escrito<sup>10</sup>.
- Contiene la materia explicada por Vitoria que es, en nuestro caso, lo que más nos interesa.

### 3. SOBRE EL MODO DE ENTENDER LA DOCENCIA

La primera clase de un profesor suele ser importante. Y así es en Vitoria. Su primera lección contiene unas afirmaciones muy elocuentes sobre su modo de entender la docencia. Para comprenderlas en su justa medida hay que saber que antes de acceder a la cátedra de Salamanca (1526) llevaba al menos 10 años explicando la *Summa*. Puede que en 1539 se dispusiera a explicar, por cuarta vez, la *Prima Pars*<sup>11</sup>. Aún así, y con tanta experiencia docente acumulada, afirma que después de 23 años de enseñanza ya no encuentra motivo para hacer una explicación rutinaria.

<sup>8</sup> Cf. Ms. 85/03 de la Universidad Pontificia de Salamanca, f. 5v. Las referencias a este manuscrito están tomadas de la transcripción realizada por Rosa María Herrera y María Inmaculada Delgado Jara.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, f. 10r: «sic vel sic dicamus».

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, f. 9v.

<sup>11</sup> Según Beltrán de Heredia. En el colegio de San Gregorio en Valladolid explicó la *Prima Pars* entre 1523 y 1526. Durante los cursos 1531-1533 la volvió a explicar y durante el curso 1539-1541 lo hizo por última vez. Puede que la primera ocasión en que Vitoria explicó la *Prima Pars* fuera durante su estancia en París.

Dicho esto anuncia a los alumnos que se preparen para tomar sus propios apuntes y no crean que les bastará con emplear los que otros compañeros habían tomado en cursos anteriores, como si él hubiera de repetir ahora la misma cantinela de entonces. Y añade:

Con un nuevo fervor, una nueva diligencia, lo explicaré todo palabra por palabra, como si lo hubiera empezado a leer por primera vez en este día<sup>12</sup>.

Este entusiasmo le lleva a estar abierto especialmente a la problemática de su época. Por ello le gusta discutir con autores cercanos en el tiempo, que denomina «filósofos recientes o nominales», a los que cita y con los que dialoga. Algunos de ellos son eco de su formación en París, como Juan Mair, maestro de Pedro Crokaert<sup>13</sup>, Gaspar Lax o Roberto Caubraith<sup>14</sup>. También acude a importantes nombres clásicos como Agustín, Lactancio, Cicerón, Ockham o Gabriel Biel, entre otros. Aristóteles es empleado principalmente para apoyar o justificar racionalmente la argumentación en curso. En cambio, para mostrar la solidez de su propia argumentación al interpretar la *Summa*, cita a Cayetano y a Capreolo.

Su entusiasmo se armoniza con su humildad:

- A pesar de sus largos años de docencia y estudio, Vitoria no cree haber traspasado las puertas de la teología. Dice literalmente: «No obstante, yo, ciertamente, durante 26 años o más me dediqué a ella con todas mis fuerzas, sin embargo no parece que haya logrado ni siquiera traspasar sus puertas<sup>15</sup>». Lo que encaja con las primeras palabras de su relección *De potestate civili*: «El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión y estudio»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> «Sicut novo fervore, nova diligentia omnia per verba explicabo ac si hodierna die primo legere inciperem». Ms. 85/03, f. 1r.

<sup>13</sup> Maestro de Vitoria que implanta en París el estudio de la *Summa Theologiae*, sustituyendo a las *Sententiae* de Pedro Lombardo, cf. M. A. Pena, o.c., 26-27.

<sup>14</sup> Cf. C. Pozo, «Introducción», en F. de Vitoria, *De Sacra Doctrina* o.c., 311.

<sup>15</sup> «Ego autem profecto per 26 annos vel plures ei pro virili incubui, neque tamen ianuas eius fuisse ingressus non videor». Ms. 85/03, f. 1r.

<sup>16</sup> «Officium ac munus theologi tam late potest, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto». F. de Vitoria, *De potestate civili*; cf. F. de Vitoria, *Obras. Relecciones teológicas*, T. Urdánoz (ed.), Madrid: BAC, 1960; F. de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, L. Frayle (ed.), Madrid: Tecnos, 2007.

- Cuando propone una solución suya que está más allá de lo dicho por santo Tomás, no insiste demasiado en ella, aunque le parezca la más satisfactoria<sup>17</sup>.
- No se deja llevar fácilmente por la tendencia, parece que común en su época, de calificar apresuradamente de heréticas determinadas afirmaciones. Siempre pide más reflexión y exactitud en la argumentación. Vitoria no es un polemista, pero tampoco un mero repetidor o defensor de lo dicho por santo Tomás. Es más bien una persona con una gran apertura intelectual, que le hace buscar la armonía entre las diversas posiciones que sobre una cuestión se presentan. De ahí que, como hemos dicho, trate de mostrar en ocasiones que las diferencias son solo, en realidad, sobre conceptos. Y sin embargo Vitoria no es un ecléctico.

#### 4. MANERA DE PROCEDER EN EL COMENTARIO DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

Al tiempo que explicaremos el modo típico con el que procede Vitoria al comentar la *Summa*, daremos cuenta muy brevemente de parte del contenido que ya está traducido y revisado en parte<sup>18</sup>.

*Primer paso:* Siguiendo el texto de la *Summa*, no tanto su letra, sino más bien la trabazón de sus argumentos capitales, escoge la tesis principal sobre la cuestión planteada. Por ejemplo, al inicio de la *Summa* se pregunta santo Tomás si es necesaria una doctrina revelada o basta para la salvación con el conocimiento que el hombre puede alcanzar de Dios con la razón natural. Sobre esta cuestión Vitoria distingue dos tesis diferentes sostenidas por santo Tomás: 1. Que el hombre necesita no solo una doctrina revelada que le instruya sobre verdades que exceden a la razón, sino también; 2. que le instruya sobre lo que puede ser alcanzado por la razón natural misma.

Vitoria no recorre pormenorizadamente al texto, sino que examina las cuestiones claves que considera que constituyen el núcleo argumentativo y que están, normalmente, en el *corpus* de la cuestión. De ahí que no comente ni todas las cuestiones ni todas las partes de la misma que comenta. Hay también una razón de estatutos académicos para este proceder. La materia

<sup>17</sup> Cf. Ms. 85/03, f. 9v. «Dico sine magna assertione quia est nova solutio».

<sup>18</sup> Por no tener todavía una visión completa de las lecciones del curso 1539-1540, lo que aquí decimos respecto del modo de proceder es provisional todavía.

asignada entre mayo y junio para el curso académico debía terminarse en unas 150 lecciones y debía explicarse, como entonces se decía, *arreo*, es decir, sucesivamente, sin interrupción. Si el catedrático no terminaba la materia, la completaba un sustituto durante el verano<sup>19</sup>. De ahí que el catedrático, teniendo interés en terminar él mismo la materia principal, saltara aquellas cuestiones que le parecieran de menos provecho.

*Segundo paso:* Se enuncia un argumento en contra de la tesis sostenida por santo Tomás, normalmente el más importante. En nuestro caso el argumento en contra que esgrimen los doctores recientes, es decir los nominalistas, es que no se puede hablar de *necesidad*<sup>20</sup>, sino de *utilidad*: la revelación es útil, pero no necesaria debido a que para Dios no hay propiamente nada necesario. Aducen que Dios podría santificar a los hombres o darse a conocer a ellos sin necesidad de ciencia alguna.

*Tercer paso:* En esta fase de la argumentación Vitoria esgrime argumentos en tres direcciones alternativas: 1. O bien ofrece pruebas más sólidas a favor de la tesis sostenida que las razones en contra de la tesis; 2. Presenta distinciones terminológicas que permiten conceder parte de razón a la tesis defendida y a las razones en contra; 3. O bien muestra en qué se equivocan los argumentos en contra de la tesis sostenida en la *Summa*. Esta fase de la argumentación suele ser, a veces, complicada de seguir, pues se argumenta y se contraargumenta de tal modo que, cuando se esquematiza el debate, podemos llegar hasta cinco niveles de argumentos y contraargumentos subsidiarios<sup>21</sup>.

*Cuarto paso:* las conclusiones a que lleva este debate entre argumentos y contraargumentos son básicamente de tres tipos.

1. Normalmente queda confirmada la tesis tomista. Tal y como la entiende Vitoria, que, claro está, no necesariamente es la única in-

<sup>19</sup> Cf. V. Beltrán de Heredia, o.c., 61.

<sup>20</sup> La polémica con los nominalistas sobre qué entender por necesidad y hasta dónde extender este concepto aparece en varios lugares de las lecciones. Esta disputa merece un estudio a fondo, pues se dilucidan temas de enorme trascendencia filosófica y teológica, como el concerniente al voluntarismo moral divino. A pesar de la oposición de Vitoria a los nominales en este punto y de su intento de matizar sus posturas, nos parece que en estas lecciones el nominalismo está presente. Sobre el nominalismo en Salamanca, cf. M. A. Pena, o.c., 15-20, especialmente sobre Vitoria, cf., pp. 18-19.

<sup>21</sup> Esta es una de las dificultades que nos encontramos a la hora de traducir. En efecto, en muchas ocasiones hay que interpretar a qué se está refiriendo y para ello es preciso conocer el contenido de lo que dice, para la cual necesitamos traducir... un círculo vicioso que, con el trabajo conjunto entre quien traduce e interpreta, se puede convertir en círculo virtuoso: cuanto mejor se traduce, mejor se entiende y viceversa.

terpretación posible. Confirmar la tesis supone siempre un doble ejercicio: no solo mostrar con argumentos que es verdadera, sino mostrar también que los argumentos en contra no pueden sostenerse mostrando en qué se equivocan. Este doble movimiento argumentativo es típico de la tradición que se remonta a Aristóteles.

En el caso que nos ocupa, no solo muestra que fue necesaria la revelación sobre aquellos contenidos que exceden la razón natural, sino también sobre otros que no la exceden. Tal vez sobre este segundo punto, que no está literalmente presente en el artículo de la *Summa*, merezca la pena traer aquí el argumento de más interés propuesto por Vitoria:

*Aunque muchas cosas acerca de Dios pueden ser conocidas por la luz natural de modo que cada una de ellas no excede a la luz natural, [...] todas al mismo tiempo digo que exceden a la luz natural y no pueden todas ser conocidas naturalmente*<sup>22</sup>.

2. A veces la conclusión consiste en señalar que el debate es, en realidad, solo es aparente, o mejor, como él dice, «es sobre la palabra»:

Quizá toda esta discusión es sobre la palabra porque ni nosotros negamos que Dios pueda hacer lo contrario de las proposiciones necesarias, ni ellos [los nominales] [...]; pero no estamos de acuerdo en la palabra<sup>23</sup>.

3. En contadas ocasiones disiente de santo Tomás y propone su propia solución. Este hecho habla del tomismo abierto practicado por Vitoria, más interesado en sostener lo que el argumento presenta como verdadero que en defender a capa y espada o por argumento de autoridad lo que la letra de la *Summa* dice.

Respecto a su forma de entender el tomismo, resalta, pues, su libertad y moderación. Desde luego que tiene en altísima estima a santo Tomás, tanto es así que duda si debería colocársele entre los santos Padres. Admira en él su doctrina, su orden, su construcción sistemática

<sup>22</sup> «Multa possint cognosci de deo lumine naturali ita ut singula eorum non excedant lumen naturale sed omnia simul dico quod excedunt lumen naturale neque omnia possunt naturaliter cognosci». Ms. 85/03, f. 3v.

<sup>23</sup> «Fortasse autem tota ista disputatio est de nomine quia neque nos negavimus quin deus possit facere contrarium propositionum necessarium neque ipsi, [...] sed in nomine discordamus». *Ibid.*, f 3r-v.

y lo considera ejemplo acabado del quehacer teológico. Pero también señala en sus lecciones el peligro de terminar considerándolo infalible *tamquam Evangelium*, según expresión de Vitoria<sup>24</sup>. Y por eso, cuando así lo considera, no duda en apartarse de su solución. Y es que Vitoria está interesado en lo que, según piensa, exige la verdad de un asunto. Por ello tampoco duda en asumir argumentos de autores que no son de su *escuela*. Y así emplea a veces argumentos tomados de Escoto, Juan Mair o Durando, por ejemplo.

Encontramos aquí en Vitoria, según algunos intérpretes, esa primera fase de tomismo abierto y acogedor que supo armonizarse, al menos en parte, con las corrientes humanistas. Se trata de un tomismo que incluso discute y discrepa de santo Tomás cuando cree que debe hacerlo<sup>25</sup>.

Las estructuras lógicas que Vitoria emplea habitualmente son el silogismo categórico y el hipotético. En muchas ocasiones la prueba o crítica de los argumentos se basa en la formalización de los mismos. Para ello distingue entre premisa mayor y menor, para el caso del silogismo categórico o entre antecedente y consecuente, para el caso del hipotético. Para probar su argumento aporta las pruebas para ambas premisas categóricas o bien para el antecedente y el consecuente.

Cuando se trata de criticar un argumento, una vez expuesto de esta manera formal, la crítica consiste en probar la falsedad de alguna de las premisas o bien, concediendo que éstas son verdaderas, indicando dónde está el error lógico que invalida el argumento en contra de la tesis defendida por Vitoria. Desde el punto de vista lógico, por tanto, hay que destacar el esfuerzo intelectual que supone reducir a forma lógica argumentaciones muchas veces complejas y la riqueza filosófica que encierra esta forma de proceder, tanto para sostener una tesis como para criticarla. Sin duda hay mucho que aprender, pues, no solo del contenido de lo que Vitoria dice, sino también de la forma lógica que emplea al decirlo, sin duda de mucha ayuda para los alumnos.

<sup>24</sup> Cf. C. Pozo, «Introducción», en F. de Vitoria, *De Sacra Doctrina* o.c., 313.

<sup>25</sup> Seguramente este período de la teología española terminará en el tomismo estricto de Domingo Báñez en la célebre controversia *De auxiliis*. Cf. M. A. Pena, o.c., 163-169; S. Langella, «Introducción», en F. de Vitoria, *De legibus* o.c., 27, 20-21, nota 7; J. Barrientos, «Introducción», en L. de León, *Tratado sobre la ley*, Madrid: Ediciones Escorialenses, 2005, 31.



## 5. ALGUNOS TEMAS ABORDADOS

En cuanto al contenido de las lecciones de Vitoria, en la parte que llevamos traducida están presentes algunas de sus preocupaciones principales y algunas cuestiones que arrastrarán gran debate, como la conciliación entre omnipotencia divina y libertad humana, cuestión implicada en la célebre controversia *De auxiliis*.

Aparecen también temas ya abordados con más detalle en otros cursos, como es el caso de si el fin último del hombre es para él, en cuanto hombre, de carácter natural o sobrenatural. De esta temática se ocupó en los comentarios a la *Prima Secundae*, concretamente en los comentarios al tratado conocido como *De beatitudine*.

Dedica varias lecciones al tema de si es necesaria la revelación y en qué sentido lo es. No cabe duda que, tanto esta cuestión como la anterior –sobre el fin último del hombre–, expresan hondas preocupaciones de Vitoria vinculadas con el tema de la conquista del Nuevo Mundo. En realidad Vitoria está planteando aquí el tremendo problema religioso de la situación inquietante, respecto de la salvación, en que se encuentran las masas ingentes de gentes que pueblan el nuevo continente, desconocedoras de la revelación evangélica y de la redención de Jesucristo<sup>26</sup>. A esta luz, las discusiones sobre el citado artículo resultan de grandísimo interés.

Y respecto a las relaciones entre Escritura y Tradición, asunto tan polémico en su época, señala con rotundidad Vitoria en nuestro manuscrito que nada hay instituido en la Iglesia que no tenga apoyo en la Sagrada Escritura<sup>27</sup>.

Respecto de las relaciones entre Escritura y ciencias particulares, Vitoria es deudor todavía de la mentalidad de su época, en la que no hay una distinción clara entre Escritura y ciencia, entre los contenidos de la Escritura en cuanto Palabra revelada y en cuanto testimonio de la cultura de la época en que se escribieron:

*Que la teología supera a las otras en certeza [...] porque como es evidente para todos (para los cristianos digo) si nosotros encontráramos en el evangelio alguna proposición de geometría negada, como que el triángulo tiene tres ángulos, ciertamente por la certeza que tenemos del evangelio, la negaríamos aunque por la expe-*

<sup>26</sup> Cf. T. Urdániz, «Introducción», en F. de Vitoria, *Obras* o.c., 1292. Estas preocupaciones se vierten, por ejemplo, en la reelección *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis* pronunciada muy probablemente en junio de 1535. Cf. *Ibid.*, 82.

<sup>27</sup> «Nihil sit in Ecclesia institutum quod non habeat aliquod vestigium in Sacra Scriptura». Ms. 85/03, f. 5v.

*riencia y evidencia viéramos lo contrario. Por tanto la teología tiene mayor certeza y mayor necesidad que todas las demás ciencias, incluidas las físicas. No hay duda*<sup>28</sup>.

Sobre la idea de teología<sup>29</sup> distingue tres sentidos del término al inicio del comentario al artículo segundo. Dado que el primer sentido es impropio, nos interesan los dos propios. En el primer sentido propio, teología es el hábito o disciplina con que se defiende, conserva y declara la fe católica y las cosas contenidas en la Escritura.

Este primer sentido corresponde, sobre todo, a la comprensión de lo dicho por la Sagrada Escritura y a la teología de los Padres. Es lo que se suele denominar *teología positiva*<sup>30</sup>. Busca una declaración de lo revelado, explicitar lo que afirma la Sagrada Escritura. En el segundo sentido, teología es el hábito de las conclusiones que se deducen de los artículos de la fe y de las palabras formales de la Escritura. La teología que encontramos en la *Summa* de santo Tomás corresponde fundamentalmente a este segundo sentido de teología.

Desde luego que no podemos hablar de que haya algo así como *tipos puros* en el sentido que los Padres se atengan exclusivamente al primer tipo de teología y santo Tomás al segundo. Como señala Cándido Pozo, tampoco pueden darse estos tipos puros. Para entender profundamente lo que se afirma en el primer sentido de teología hay que llegar hasta sus conclusiones; y, por otra parte, una teología de conclusiones es imposible sin los principios. Para Vitoria se trata, claramente, de integrar ambos tipos: hay que estudiar a los Padres y a los escolásticos. Resulta importante señalar que la argumentación de Vitoria va en la dirección de mostrar que se seguiría mayor daño si se descuidase el estudio de los escolásticos que el de los Padres. La razón de esta tesis, que puede parecer a primera vista paradójica, se encuentra en que los escolásticos superan a los Padres en la capacidad de sistematización, que elimina repeticiones y ordena

<sup>28</sup> «Quod theologia superet alias in certitudine [...] quia ut omnibus patet (christianis dico) si nos inveniremus in evangelio aliquam propositionem geometriae negatam ut quod triangulos habet tres angulos, certe propter certitudine quam habemus de evangelio negaremus illam, licet experientia et evidentia contrarium videremus. Ergo theologia habet maiorem certitudinem et maiorem necessitatem ceteris scientiis omnibus etiam phisicis. Non est dubium». *Ibid.*, f. 10v.

<sup>29</sup> Seguimos, en parte, a C. Pozo, «Introducción», en F. de Vitoria, *De Sacra Doctrina* o.c., 313-318.

<sup>30</sup> Sobre el contexto histórico de la llegada de la *teología positiva*, cf. M. A. Pena, o.c., 20-24.

lo que en los Padres se encuentra disperso; argumento que ya podemos encontrar en el prólogo de la *Summa*, según Vitoria.

Por tanto, Vitoria considera que la teología debe ser, al mismo tiempo, positiva y especulativa, aunque la primacía corresponde a la positiva. Por ello considera a los nominalistas decadentes por haber descuidado el aspecto positivo de la teología. El error contrario es el de los protestantes que tratan de hacer una teología exclusivamente positiva, es decir con la sola gramática. Este error lo achaca también a algunas universidades de la época.

Pero, en qué consiste la prueba positiva según Vitoria. En primer lugar, desde luego, se trata del argumento bíblico, después del patrístico, incluso en los casos en que los Padres no hacen exégesis bíblica. El argumento patrístico tiene un valor inferior al bíblico, pues los Padres no son infalibles, por ello, aunque sea muy arriesgado, no puede ser calificada de herética la negación de alguna afirmación particular de los Padres.

La prueba positiva ha de hacerse con rigor, pues en caso contrario se hace injuria a la Escritura, pues se le hace decir aquello que en realidad no dice. En efecto, «en la Sagrada Escritura existen muchas cosas difícilísimas que necesitan muchas exposiciones»<sup>31</sup>, dice Vitoria. Por lo tanto, para conocer el sentido de la Escritura no basta solo gramática, sino que es indispensable la exégesis de los Padres.

La teología, como hemos dicho, ha de ser también especulativa. La razón interviene para: 1. Aportar una prueba racional de verdades reveladas; 2. Mostrar la congruencia de las verdades reveladas con la razón misma; 3. Deducir conclusiones teológicas, es decir, argumentos que extraen conclusiones que explícitamente sacan a la luz lo que implícitamente está, en último término, en la Escritura.

Podría pensarse que la imagen de teología que hemos presentado refleja un esquema tomista basado, a su vez, en lo dicho en los *Analíticos* de Aristóteles. Una ciencia ha de partir de principios evidentes en sí mismos o de principios demostrados por una ciencia superior. La teología es ciencia en el segundo sentido pues parte de principios revelados que tienen su fundamento en el conocimiento –ciencia– que Dios tiene de sí mismo. La teología, ciencia más especulativa que práctica, consiste en

<sup>31</sup> «In Scriptura Sacra sunt multa difficillima, quae multis indigent expositionibus». Ms. 85/03, f. 6r.

deducir conclusiones a partir de esos principios o en defenderlos con argumentos de quienes los atacan<sup>32</sup>.

Frente a esta lectura *tradicional* de lo que se entiende por ciencia en la tradición aristotélica, hemos de proponer algunas precisiones que parecen del máximo interés para no desdibujar el problema<sup>33</sup>. No parece que en la *reportatio* de Vitoria que estudiamos haya únicamente un ideal especulativo de teología en el sentido de una *ciencia deductiva* que parte de principios dados como verdaderos e incontrovertibles. Mejor dicho, es verdad que se dan como verdaderos los principios de los que se parte (el *dato* revelado), pero también es cierto que es preciso una labor de clarificación del mismo: no se trata simplemente de deducir conclusiones de los principios ni de defender de ataques a los principios y conclusiones, sino que también hay que entender qué se quiere decir con los principios y en qué consiste cada uno<sup>34</sup>. Para dar muestra de lo que decimos basta con leer el comentario a la primera cuestión sobre la necesidad de la revelación donde, desde luego no se pone en cuestión el *hecho* de la revelación, pero donde sí se trata de entender si fue necesaria, en qué sentido lo fue y porqué. Nos parece que este intento de aclaración racional de los mismos principios es una parte crucial de la teología tal y como la entiende Vitoria. Es más, consideramos que esta aclaración racional llevada hasta las últimas consecuencias es la que le permitió ser uno de los intérpretes más lúcidos de su tiempo, lo que llevó a su teología a serlo, sin ningún lugar a dudas, con consecuencias de enorme calado para su época y para la posteridad que, por obvias, no es preciso recordar. Desde este punto de vista la teología de Vitoria tuvo también gran sentido histórico.

Respecto de lo que acabamos de decir cabe precisar que no siempre las declaraciones teóricas de un autor sobre su método o forma de proceder están a la altura de su práctica efectiva. Cabe estudiar, pues en estas

<sup>32</sup> Algunos interpretan así lo dicho en la *Summa Theologiae* 1, 1.

<sup>33</sup> Respecto de Aristóteles, cf. J. M. Conderana, *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Salamanca: UPSA, 2002, 66-72.

<sup>34</sup> Algo semejante habría que decir respecto de la *Summa* de santo Tomás. Para ello baste pensar esto: claro que en Dios hay tres personas y esto es un principio teológico in-cuestionable, pero lo que no es claro es qué queremos exactamente decir con esta afirmación. De ello se encarga la teología que dirá lo mejor se puede decir de este principio. Cf., por ejemplo, las cuestiones 29-32 de la *Prima Pars* dedicadas a este asunto, aunque también es de grandísimo interés, por ejemplo, la cuestión 2 de la *Tertia Pars*. En Aristóteles la aclaración de los principios es tarea primordial: en realidad toda la *Ética nicomaquea* se puede leer como el intento de dejar claro qué queremos decir cuando afirmamos que «todos los hombres desean la felicidad».

lecciones del curso 1539-1540 si hubo discrepancias entre las declaraciones explícitas de Vitoria sobre el carácter y método de la teología y su efectiva práctica teológica.

De todos modos, de lo que no cabe duda es de que para Vitoria la teología –como sea que él la entienda– merece entrega dichosa y permanente. Así se expresa en su primera lección:

*La teología sagrada no tiene ningún límite, ninguna meta, de modo que si alguien pasara toda su vida en el estudio asiduo de ésta no satisfaría suficientemente la dignidad de la misma. No obstante, yo, ciertamente, durante 26 años o más me dediqué a ella con todas mis fuerzas [...]. Y si tuviera otros cien años de vida, todos los pasaría de muy buen grado en su estudio<sup>35</sup>.*

En lo que acabamos de decir está implícito que la teología debe ser, por último, pero no en último lugar, práctica. No es en absoluto fácil explicar el significado de este apelativo. Calificar a un tipo de conocimiento como conocimiento práctico es una tesis que explícitamente podemos encontrar en la *Ética nicomaquea*. Ahí hallamos por primera vez el intento de conceptualizar qué entender por *conocimiento práctico*. Con esta tradición de pensamiento a sus espaldas Vitoria considera a la teología como ciencia práctica por varios motivos. En primer lugar porque es un conocimiento que versa sobre la vida y que está orientado a regir la vida humana. Además, y principalmente, porque para hacer teología es indispensable llevar un determinado tipo de vida que él denomina *vida religiosa*, uno de cuyos componentes esenciales es la oración. Así se expresa Vitoria:

*De esta doctrina se sigue que los teólogos, cuando se dedican a la teología, no deben estar contentos con las lecciones, maestros, etc., sino que deben adquirir con suma diligencia la vida religiosa por medio de muchas preces etc., y esta es la buena parte de esta doctrina, a saber, que es adquirida por varones santos, y así dice*

<sup>35</sup> «Theologia tamen sacra nullum habet terminum, nullam metam ita ut si quis totam vitam in eius assiduo studio duxerit. non illi pro ipsius satisfecerit dignitate. Ego autem profecto per 26 annos vel plures ei pro virili incubui [...]; et si alios centum annos haberem vitae omnes libentissime in eius studiis transigerem». Ms. 85/03, f. 1v. Las ciencias humanas, en cambio, sí tienen límite: «Ita dico quod in scientiis humanis est quidam finis et forma ut ultra progredi non possit vel saltem non expediat. ita ut eis conveniat quod Cato dixit oportere eas discere non perdiscere». *Ibid.*

*alguno que, como el sol no puede verse si no es a través de la luz del propio sol, así tampoco Dios, sino a través del mismo Dios*<sup>36</sup>.

Quien hable de Dios –eso significa literalmente *teo-logía*– a partir de lo que otros han escrito sobre Él, habla de oídas. La metáfora con que termina el texto citado nos parece muy potente: el sol solo puede verse a la luz del propio sol. Solo en el teólogo virtuoso, en el sentido clásico empleado por Vitoria, la teología es sabiduría. Así lo afirma explícitamente:

*La sabiduría de ningún modo puede existir si no es con la virtud, por muy docto que alguien sea en teología, no es sabio si no es con virtud y caridad. Se prueba desde la Sagrada Escritura y desde todos los filósofos; por lo que dice Aristóteles que la sabiduría incluye el hábito de los principios y el hábito de las conclusiones*<sup>37</sup>.

El hábito de las conclusiones, en una ciencia práctica, implica precisamente llevar una vida acorde con lo que se especula. Como dice Aristóteles –también al inicio, en sus lecciones sobre *Ética*– no se trata fundamentalmente en esta investigación de saber qué es la virtud, sino de ser virtuosos<sup>38</sup>, seguramente porque, sin serlo, resultará muy difícil entender hasta el final las cuestiones que se discuten. Nos queda mucho por aprender y por poner en práctica de esta tradición a la que pertenecen estas lecciones de Vitoria.

<sup>36</sup> «Ex qua doctrina sequitur quod theologi cum dant operam theologiae non debent esse contenti lectionibus magistris et cetera, sed debent acquirere suma cum diligentia religiosam vitam per multas preces et cetera. Et ista est bona pars huius doctrinae quod scilicet acquiratur a viris sanctis. Et ita dicit quidam quod sicut sol non potest videri nisi per lumen ipsius solis, ita neque Deus nisi per ipsum Deum». *Ibid.*, f. 7r. Con mucha probabilidad podemos leer en este texto –seguramente también en el siguiente– rasgos autobiográficos de la personalidad de Vitoria.

<sup>37</sup> «Sapientia nullo modo potest esse nisi cum virtute quantumcumque sit doctus in theologia aliquis non est sapiens nisi sit cum virtute et charitate. Probatur ex sacra scriptura et ex philosophis omnibus unde dicit Aristoteles quod sapientia includit habitum principiorum et habitum conclusionum». *Ibid.*, f. 16r.

<sup>38</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1095 a 6; II, 2, 1103 b 26-28.

El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación de la Junta de Castilla y León: «Manuscritos de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria. El ms. 85/03 y el ms. 548: Scholia in Sacra Theologia super primam partem sancti Thomae de Aquino. Transcripción, traducción y estudio», con la referencia PON165A11-1.

## RESUMEN

Aunque no disponemos del texto de Vitoria sobre sus comentarios a la *Prima Pars* de la *Summa*, la *reportatio* de Juan de Barrionuevo es, con toda probabilidad, el mejor acercamiento posible. Su interés radica no solo en que el curso 1539-1540 fuera el último en que Vitoria, en plena madurez intelectual, enseñara regularmente, sino también en las cuestiones mismas que tuvo que abordar al comentar la *Prima Pars*. En este trabajo nos ocupamos principalmente de la primera de ellas: qué entender por «teología». Además de recoger algunos apuntes autobiográficos y mostrar el modo de proceder en las explicaciones, se indican temas importantes abordados por Vitoria tales como la conciliación entre omnipotencia divina y libertad humana, la discusión sobre el fin último del hombre, en qué sentido es necesaria la revelación y las relaciones entre Escritura y Tradición.

*Palabras clave:* Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Juan de Barrionuevo, noción de «teología», Dominicos.

## ABSTRACT

Although we do not have the text of Vitoria on his commentaries to the *Prima Pars* of the *Summa*, Juan de Barrionuevo's *reportatio* is, in all likelihood, the best we have. His interest lies not only in that the course 1539-1540 was the last one in which Vitoria, in full intellectual maturity, had taught regularly, but also in the questions themselves which he had to approach when he had commented the *Prima Pars*. In this paper we mainly deal with the first one: what to understand for «Theology». As well as collecting some autobiographical notes and show how he had proceeded in the explanations, we also indicate topics of great importance addressed by Vitoria, such as conciliation between divine omnipotence and human freedom, the discussion on the ultimate end of man, in what sense the revelation is required and the relationships between Scripture and Tradition.

*Keywords:* School of Salamanca, Francisco de Vitoria, Juan de Barrionuevo, Theology, Dominicans.



## ÍNDOLE CIENTÍFICA DE LA TEOLOGÍA EN FRANCISCO DE VITORIA

ANTONIO OSUNA  
*Facultad de Teología de San Esteban*

En el día de San Lucas (18 octubre) de 1526 iniciaba Francisco de Vitoria su magisterio en la Universidad de Salamanca como catedrático de Prima en teología. No era un primerizo en la materia, pues ya antes se había preparado en París llegando a ser doctor y sobre todo, después, en tres cursos transcurridos en San Gregorio de Valladolid. Llevaba, pues, diez años explicando la Suma, pero sólo su magisterio en Salamanca es lo que ha hecho llegar hasta nosotros testimonios de su brillante magisterio.

El magisterio en Salamanca entrañaba la docencia continuada de un programa establecido en la universidad con lecciones ordinarias. Vitoria practicó el dictado en clase de sus lecciones, aunque en su tiempo estaba prohibido por los estatutos, por lo que los apuntes de los alumnos tienen un valor testimonial grande. Como consecuencia de ese trabajo de copia de los alumnos, empezaron a difundirse unas *repeticiones* o apuntes de clase que se copiaban unas a otras, aun por quienes no eran discípulos ni habían asistido a la docencia, pero les movía su deseo de conocer lo mejor de la teología de un maestro al que todos citaban con admiración. En tiempos de gran escasez de cartapacios y solicitud de ellos por quienes oían hablar de tan eminente magisterio, se iban difundiendo copias manuscritas de la enseñanza que llevaban el nombre de *Reportata*, más o

menos abundante dependiendo de la fama del maestro y del lugar donde resonaba su voz. Algunos maestros alcanzaron a publicar ellos mismos sus clases, sobre todo en tiempos posteriores tras la introducción de la imprenta en Salamanca. Pero Vitoria no alcanzó ese esplendor y nunca publicó nada de su magisterio a pesar de la resonancia que tuvo.

#### 1. LECTURAS Y RELECCIONES. LAS TRES FASES DE SU INVESTIGACIÓN

Si hoy queremos tener conocimiento de aquel magisterio, debemos acudir a las *Lecturas* o *Reportata* que nos ha llegado. Y la primera tarea que se imponía realizar, era hacer una catalogación de los manuscritos que han llegado hasta nosotros.

Ya desde el principio se vio la diferencia que había en estos manuscritos entre los que mostraban un contenido de las relecciones y los de la docencia continuada. Ambos derivan de su magisterio universitario, pero el maestro entonces cargaba con un doble tipo de obligaciones: uno, el principal, que era la clase ordinaria y continuada explicando un texto que se le imponía y, otro, eran unos actos solemnes de toda la academia universitaria que estaba obligado a impartir al menos una vez cada curso y eran de libre elección y desarrollo por parte del maestro. Es importante distinguir esta doble actividad académica, pues los testimonios escritos que nos han llegado son de distinto valor en ambos casos. Podemos decir que hay tres pasos obligados en la investigación para editar los manuscritos que poseemos de sus discípulos.

Aunque no publicó nada Vitoria, las relecciones o testimonio de los actos extraordinarios de docencia fueron publicadas once años después de su muerte en una edición en Lyon en 1557 y en otra posterior en Salamanca en 1566. Usaron por consiguiente textos muy cercanos a los que escribiera el maestro, mientras que sus lecturas de la clase ordinaria han quedado inéditas hasta el renacimiento vitoriano en el siglo pasado. Es decir, que la docencia de Vitoria en todos los temas no tratados en las relecciones ha sido desconocida para toda la tradición teológica universal. Sólo cabe una excepción, que era el poderoso influjo que la doctrina de Vitoria tuvo en sus continuadores de la cátedra de Prima, dominicos todos ellos, durante casi un siglo, y los maestros de las otras cátedras menores de la Facultad de Teología que tenían acceso a los textos redactados o copiados de sus lecciones. Por eso, lo primero que hay que notar es que el pensamiento teológico de Vitoria, exceptuados los temas de las relecciones que tuvieron abundantes ediciones y estaban difundidos en todos los principales

centros de investigación teológica en la Iglesia, el resto de su pensamiento ha quedado desconocido hasta nuestros días.

Si queríamos acceder a la enseñanza de Vitoria había que empezar por rastrear los manuscritos que se habían salvado de la incuria y la ignorancia de muchas generaciones. Es una tarea emprendida por beneméritos investigadores a los que debemos un reconocimiento público: F. Ehrle, F. Stegmüller, V. Beltrán de Heredia, M. Andrés, L. Martínez Fernández, quienes, a partir de los años 30 del siglo pasado, nos ofrecieron un elenco de los principales manuscritos existentes en las bibliotecas europeas de la Escuela de Salamanca en los siglos XVI y XVII. Ese repertorio, aunque todavía puede aumentarse con nuevos hallazgos, no obstante el elenco que poseemos ya es bastante completo.

Después de la fase de rastrear y catalogar los manuscritos existentes, venía una fase de valorización de los manuscritos. Se pudo llegar a un acuerdo tácito sobre la propuesta de Vicente Beltrán de Heredia de distinguir entre manuscritos de las relecciones y los de las lecturas, pues los de éstas derivaban todos ellos de apuntes cogidos inmediatamente en el aula universitaria o copiados por otros discípulos o estudiantes influyentes y admiradores de una doctrina tan novedosa y sugestiva. En cambio, los manuscritos de las relecciones no tenían origen en el aula sino en la transcripción hecha por discípulos o hermanos en religión de esos actos públicos de los apuntes o notas redactadas por el mismo Vitoria y transcritas por su autor o algún ayudante de sus trabajos. Hay por consiguiente en estos últimos un texto básico del autor, mejor o peor copiado y con más o menos adiciones, que se puede buscar por la comparación de los manuscritos y por reglas hoy admitidas por los editores de ediciones críticas, mientras que en las lecturas no hay un texto original indagado, sino que hay multitud de notas tomadas en el aula con mayor o menor acierto, pero siendo imposible acudir a un texto original del autor que pudiera buscarse y por ello el trabajo editorial consiste no en buscar un texto no contaminado y puro sino en comparar la destreza de los alumnos en tomar mejor o peor los apuntes de clase y ser capaz de transcribirlos.

Ciertamente que el primer historiador y el más benemérito en dar a luz las lecciones de Vitoria ha sido el P. Beltrán de Heredia. Y lo hizo tras una concienzuda investigación de los manuscritos que han llegado hasta nosotros, de su catalogación y de su valorización en una investigación que no ha sido desautorizada hasta nuestros días, aunque se haya encontrado algún manuscrito en las bibliotecas de fondos antiguos. Y los apuntes que

publicó fueron los que se presuponía que eran la materia más acertada de las lecciones de Vitoria que eran los Comentarios a la parte moral especial de la Segunda Parte de la *Suma* de Teología de Santo Tomás en una totalidad de seis volúmenes<sup>1</sup>.

Venía ahora la fase de editar tales manuscritos. Al tratar de dar a luz por primera vez los manuscritos de lecturas, se presentó la duda sobre el modo de editar lo que nos ha quedado de las lecturas. Había una triple opción: editar todos los manuscritos en edición paralela para que el estudioso tenga a mano la posibilidad de elección y comprensión total del legado del maestro. Nadie duda que sería un método ideal y objetivo para conocer todo el legado que ha llegado hasta nosotros, pero al mismo tiempo es el método que tiene mayores inconvenientes en razón del dispendio económico y el trabajo que conlleva y hasta la poca utilidad práctica de tal edición. El segundo método sería reproducir el mejor códice a juicio del especialista. Y la tercera, sería publicar como texto base ese mejor códice y añadir las divergencias o adiciones que se hallen en los demás pretendiendo una edición crítica. La segunda puede ser válida, sobre todo demostrando la mayor fiabilidad de uno de los manuscritos y, además, completándolo con las oportunas adiciones de aparato crítico. Pero esta solución podría ser válida para la edición de las relecciones, pero no lo era para las lecturas, pues los manuscritos difieren mucho en la redacción material de lo pronunciado, como es presumible en apuntes tomados en clase o redactados después de unas referencias tomadas en el aula. Lo demás ya es cuestión de oportunidad<sup>2</sup>. El P. Beltrán tuvo que elegir la segunda, pero en razón de una circunstancia temporal que era el miedo de que una vez más la obra quedara inédita por falta de medios económicos y se dilatara una edición que tan preciosa podía resultar para la teología. Él, para editar los comentarios a la *Secunda Secundae* de la *Suma*, escogió el manuscrito de la Universidad de Salamanca.

<sup>1</sup> Cf. *Francisco de Vitoria, Comentarios del maestro Francisco de Vitoria, OP a la Secunda secundae de Santo Tomas*, V. Beltrán de Heredia (ed.), t. I: *De fide et spe* (q. 1-22), Salamanca 1932; t. II: *De caritate et prudentia* (q. 23-56), Salamanca, 1932; t. III: *De iustitia* (q. 57-66), Salamanca 1934; t. IV: *De iustitia* (q. 67-88), Salamanca, 1934; t. V: *De iustitia* (q. 89-102), *De fortitudine* (q. 123-140), Madrid, 1935; t. VI: *De temperantia* (q. 141-170), *de prophetia* (q. 171-1178), *De vita activa et contemplativa* (q. 179-189), Appendix I: *De lege* (I-II, q. 90-108), Appendix II: *Fragmenta relectionum*, Appendix III: *Dictamina de cambiis*, Salamanca, 1952.

<sup>2</sup> Cf. P. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria, OP*, vol. IV, Madrid-Valencia: Biblioteca de Tomistas Españoles, 1928, 122.

Todos los pasos dados hasta ahora son solo algo preliminar a la investigación teológica propiamente dicha. Toda la labor para editar el legado de manuscritos es algo previo a la investigación teológica. La ecdótica y la publicación de textos clásicos no es más que una ciencia auxiliar de la ciencia teológica. Después de saber lo que dice la autoridad hay que sopesar bien el valor de su contenido. Lo que importa al filósofo no es el *quid nominis* sino el *quid rei*. Y lo mismo sucede en teología.

## 2. LA CIENCIA TEOLÓGICA EN FRANCISCO DE VITORIA

Cuando recientemente se ha querido conocer el pensamiento de Vitoria sobre temas específicamente dogmáticos, se ha acudido a los manuscritos que nos han llegado. Un tema de interés para el discurso teológico es cuestionar la naturaleza científica de la teología. Es un tema del que había disertado Santo Tomás en la cuestión primera de la I Parte de la *Suma de Teología* y Vitoria tuvo que abordar también en el aula cuando explicaba esa cuestión.

Se dispone de varios manuscritos de la enseñanza de Vitoria sobre esta materia. De ellos destacaban por su fiabilidad y buena redacción los manuscritos del Seminario de Salamanca y de la biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, posiblemente éste mejor que el primero. Ambos recogen las enseñanzas de Vitoria en la explicación a la I Parte de la *Suma* en el curso 1539-1540, que fue el último año en que el maestro enseñó durante todo el curso regularmente, ya que en los siguientes tuvo sustitutos<sup>3</sup>.

Los otros dos que se conservan de las explicaciones de ese curso son el 16-2-22 de la Universidad de Barcelona<sup>4</sup> y el P. III, 27 del Escorial. Pero al juicio razonado del P. Beltrán ambos son inferiores, ya que el manuscrito de Barcelona por deberse a copista asalariado desconecedor del latín e igualmente el de la Biblioteca de El Escorial<sup>5</sup>. También son de inferior categoría los del curso 1531-32, que se conservan en dos de los manuscritos: el de la Biblioteca Nacional de Lisboa (ms. 3023) y el 44-XII-20 de Ajuda<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Al comienzo de aquel curso había anunciado a sus discípulos que tal vez fuera «ultimus cursus quem ego legam in theologia». *Ibid.*, 118.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 46, n. 5.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 44, n. 4.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 54, n. 6 y 56, n. 7.

Contando con ese juicio ponderado de los estudiosos, el P. Pozo se adelantó publicando una edición muy comprensible y didáctica de los dos manuscritos preferibles y confrontados en texto paralelo y, además numerando los párrafos distintos para facilitar una comparación entre los textos y que el lector pudiera hacer una síntesis aproximativa lo más fiable posible de la mente del maestro<sup>7</sup>. Solo tiene un pequeño fallo que es haber omitido el texto del convento de San Esteban que por lo que hemos podido contrastar aporta también adiciones de interés aunque sea de inferior calidad a los dos anteriores<sup>8</sup>.

### 3. COMENTANDO LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS SOBRE TEOLOGÍA

Queremos adelantar una sucinta advertencia que, aunque evidente, tiene consecuencias prácticas. El pensamiento teológico de Vitoria es fundamentalmente y en gran medida el pensamiento de Santo Tomás. Sus famosas lecturas son, ante todo, una introducción a las doctrinas y al pensamiento de Santo Tomás en las aulas, no sólo para conocer tales doctrinas sino para estudiarlas y proponerlas como la mejor solución a todos los problemas de la cristiandad, trescientos años después de haber sido formuladas. Hay que tener esto en cuenta a la hora de tomar conciencia y valorar la doctrina de aquellos maestros. Hoy también hay que leer a Vitoria teniendo delante el texto tomasiano en su literalidad, si es que queremos aprovechar y valorar la doctrina de Vitoria. Efectivamente, se hacen exposiciones de Vitoria que dan la impresión de que todo lo por él dicho, afirmado o defendido es de propia cosecha y tiene en él al ingenioso descubridor de una verdad, cuando no es más que repetir una doctrina de tres siglos anteriores. Lo que a veces se divulga como doctrina de Vitoria

<sup>7</sup> El P. Cándido Pozo Sánchez empezó a publicar comentarios a la cuestión primera de la I Pars en *Archivo Teológico Granadino* 20 (1957) 307-426, que luego reunió en la obra *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, t. I: *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio Salazar*, Granada: Facultad de Teología, 1962. Edita los manuscritos 182 de la Biblioteca Pontificia Universidad de Salamanca (V. Beltrán la sitúa en el Seminario: *Los manuscritos* o.c., 41, n. 3) y el 18 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander (en *ibid.*, 36, n. 2). Posteriormente, Luis Martínez extendió su indagación histórica a cinco autores más de la Escuela de Salamanca. Cf. L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada: Facultad de Teología, 1973.

<sup>8</sup> De este manuscrito conventual de la Primera Parte hay edición muy corta. El P. Getino publicó en un artículo el artículo primero de esa parte. Cf. «El maestro Fr. Francisco de Vitoria», en *Ciencia Tomista* 3 (1911) 372-376. El manuscrito está descrito en V. Beltrán, *Los manuscritos* o.c., 35, n. 1.

no es más que una repetición literal de la doctrina de Santo Tomás. Por ello lo que hay que hacer es leer a Vitoria teniendo siempre a la vista el texto de la *Suma* de Santo Tomás. Por supuesto, no es necesario hacer la impresión simultánea de los dos textos como hacían los antiguos, pues hoy la difusión de la imprenta y los medios electrónicos de impresión lo suplen abundantemente, pero sí es necesario tenerlo en cuenta en todo intento de actualizar este tipo de obras de comentario escolar y no atribuir a Vitoria lo que era ya adquirido desde tiempos anteriores. El estudioso de las lecturas de Vitoria debe tener siempre ante los ojos el texto de la *Suma*, del que sus lecturas son mera apostilla, aunque a veces resulten muy clarificadoras. Es una cuestión de método pero es importante advertirlo, pues no hacerlo así sería traicionar la misma voluntad del maestro Vitoria.

Debemos empezar refiriéndonos a la concepción de la teología de Santo Tomás. Él puso al frente de la *Suma* de Teología una cuestión previa sobre el carácter científico de la teología que ha sido determinante en toda ulterior investigación, incluida la de Vitoria.

En la Universidad de París para la que el trabajaba y a cuyos estudiantes dedica su obra escrita para «aprendizaje de principiantes», quiso redactarles una *Suma* de toda la teología. No era la teología precisamente la facultad que más prestigio y atracción ejercía sobre los espíritus. Eran más bien los maestros de la Facultad de Artes quienes estaban en el candelero de aquella sociedad y en el punto de mira de lo más granado de la sociedad. Y lo eran por el gran renacimiento que entonces se cumplía con la introducción de Aristóteles y su pensamiento divulgado mediante los traductores árabes y no directamente como renacimiento de la obra original aristotélica. Ese era el gran objeto de controversias en la universidad y el caldo de cultivo de la élite intelectual de la cristiandad. En aquel ambiente, hacer y enseñar teología entrañaba siempre la sospecha de introducir algo espurio en el ámbito universitario, por no revestir el carácter científico exigido en las demás facultades, pues se practicaba esta ciencia como mera cuestión de autoridad y conservación de unos textos siempre iguales y ajenos a la actualidad del saber de la cultura griega.

En estas circunstancias, lo primero que había que introducir en la enseñanza era definir el carácter científico de esa teología. Y para este objetivo Santo Tomás empieza defendiendo el carácter racional de esta ciencia. Y es lo que hace en el inicio de la *Suma* en el artículo primero de la cuestión primera. Había que salvar primariamente el carácter racional de la teología, su validez ante la razón humana y la concepción de la fe como un don de la gracia perfeccionadora del hombre y no arrasadora de su



inteligencia racional. Dice: «La razón guiada por la fe se enriquece en que comprende más profundamente las realidades creídas y, por lo mismo, llega en cierto modo como a entenderlas»<sup>9</sup>.

Este propósito está claro en el artículo 1 de la cuestión 1 de la *Suma* que determina si, además de la filosofía, hay teología o sacra doctrina (que así la denomina para no confundirla con la Teodicea de los aristotélicos). Esto es importante, pues por Filosofía entiende todo el saber humano, es decir, todo saber de la razón en cuanto distinto de la revelación. En la filosofía encierra todo el saber humano, por consiguiente, lo que hoy llamamos la ciencia<sup>10</sup>. La distinción entre filosofía y ciencia es moderna; no es conocida por Santo Tomás. Y eso es lo que constituye el núcleo de la enseñanza de lo que es la naturaleza de la teología para Santo Tomás y que ciertamente es lo más original de su propuesta doctrinal.

Pero esta doctrina debía proponerse en una situación histórica y ambiental especial, cual era la ideología prevalente en la Facultad de Artes de París. Aquel saber predominante era una exaltación total de la razón humana para acercarse a la verdad. La razón tenía un documento propio: era el corpus aristotélico, que ya era accesible por completo en las obras de Averroes, comentarista árabe, y con él la de otros muchos autores como Avicena o Maimónides. El peligro para la fe en tal situación era evidente y Santo Tomás emprendió la tarea de entenderlos y explicarlos de una manera armoniosa con la fe.

Esto es lo que hace en el artículo segundo de esa cuestión y que a muchos comentaristas, entre ellos Vitoria, inducirá a error, pues creían que se trataba de definir la naturaleza de la teología, cuando era solo aplicar a la teología lo que en aquella universidad se respetaba como verdadera ciencia, es decir, la dialéctica aristotélica. En aquel ambiente dominaba la tesis de que solo la dialéctica era la verdadera ciencia. Ciencia designaba prevalentemente la dialéctica aristotélica cuya restauración estaba entonces en su cénit y era dominante en el corazón y en la mente de los profesores. Por eso hacer valer el carácter racional y humano de la ciencia teológica tenía que pasar por describir la teología como una ciencia dialéctica con capacidad para hacer ver sus doctrinas como fruto

<sup>9</sup> S. Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, prolog. a. 3, sol. 3.

<sup>10</sup> La filosofía no es un conocimiento distinto de la ciencia, como decimos hoy. Para Santo Tomás la filosofía designa todo conocimiento racional, incluida la ciencia en nuestro modo de hablar.

de una argumentación que fuera escrupulosamente respetuosa con todas las leyes del silogismo y de la deducción de la verdad con lógica formal.

Es esta situación en la que Tomás hace valer la igual condición dialéctica de la teología y por consiguiente su pleno merecimiento de sentarse al lado de los intelectuales académicos de aquel tiempo. La teología es una ciencia que usa todo el aparato dialéctico en sus doctrinas y es por consiguiente merecedora del rango de las ciencias de ese momento.

Para ello en el artículo segundo de la misma cuestión Santo Tomás ideó una explicación audaz. Si ciencia verdadera era la que deducía conclusiones dialécticamente de unos principios con argumentación apodíctica como en las formas silogísticas, en la teología esto acaecería de modo semejante al de las demás ciencias. En efecto, el rasgo principal de la ciencia para Aristóteles reside en ser un discurso de la razón que pasa de los principios a las conclusiones por un procedimiento que es el del silogismo que hace conocer las cosas con certeza<sup>11</sup>. Para ello había que suponer que en la teología los principios lo constituirían las verdades de la fe y las conclusiones serían las deducciones bien establecidas de esos principios, que formarían las verdaderas conclusiones teológicas. Este esquema respetaba lo que era una verdadera ciencia teológica que no es otra cosa que el estudio racionalmente contrastado de la verdad revelada.

La dificultad de esta propuesta podía venir de que en la ciencia los principios tenían que ser evidentes en sí mismos, so pena de invalidar toda operación posterior y resultaba que para la razón humana la fe no era evidente en sí misma. Tal dificultad la salva ingeniosamente Santo Tomás afirmando que esos principios son principios de una ciencia subalternante que es la ciencia de los bienaventurados, lo cual está muy traído por los pelos porque los bienaventurados lo que tienen es certeza de las verdades de fe pero no ciencia. Y esto era conforme a la doctrina de la ciencia de entonces, a saber, que los principios podían no ser evidentes en la misma ciencia sino en otra superior que sería la subalternante. Tal cosa ocurriría en la teología en cuanto ciencia subalternada de la ciencia de los bienaventurados. Los principios en la teología, como en toda ciencia, deben ser *per se nota* para que la verdad de la conclusión sea también aceptable. En el caso de la teología esos principios no pueden ser más que la fe, pero la fe es esencialmente de *non visis* y, por tanto, carece por sí misma de

<sup>11</sup> Santo Tomás refleja esa manera de pensar cuando afirma: «Cum ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur ... scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones». Id., *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 2 c.

evidencia humana. Y, recurriendo al concepto de ciencia subordinada, el paralelismo ya sería más aceptable: en el orden natural esa evidencia de los principios no existe en la misma ciencia, sino en una ciencia superior que se porta como ciencia subalternante. Habrá, pues, que aceptar la evidencia de los principios de la fe en una ciencia subalternante, que para Santo Tomás es la ciencia divina: «Los artículos de fe se comportan como si fueran los principios de esta ciencia»<sup>12</sup>. La evidencia de esos principios está no en la misma teología, sino en una preestablecida ciencia de Dios y de los bienaventurados que se comportaría como una ciencia subalternante<sup>13</sup>. Esto es tanto como decir que la ciencia es sólo de conclusiones, no de los artículos de fe; de las deducciones del Credo, no del mismo Credo. Esto acentúa notoriamente el valor de las conclusiones en teología y por ellas se califica de ciencia a la teología, no por otras razones.

Con esta sagaz explicación de Santo Tomás se salvaban los escrúpulos para aceptar la teología en el recinto noble de la ciencia. Pero sobre todo se construía una explicación aceptable para quien tenía el objetivo de proponer una ciencia teológica como la indagación intelectual de la fe revelada. La teología era admitida con todos los honores en la corte de las disciplinas humanas<sup>14</sup>.

#### 4. INTERPRETACIÓN DE VITORIA Y DE LA LLAMADA «ESCUELA DE SALAMANCA»

Si la doctrina de Santo Tomás es susceptible de progreso y revisión, con más razón la doctrina de Vitoria es también susceptible de una revisión doctrinal, que se hizo incluso entre sus seguidores y en nuestros tiempos.

Permítaseme poner dos ejemplos en que la doctrina de Vitoria ha sido revisada y superada. Uno, es su explicación del aumento de la caridad. Santo Tomás, aceptando el pensamiento aristotélico del aumento

<sup>12</sup> *Ibid.*, q. 2, a. 2 ad 5. Cf. *Id.*, *De duobus praeceptis caritatis*, prolog.; *Id.*, *In I Sent.*, prolog. a. 3, q. 2, sol. 2; *De verit.* q. 14, a. 9 ad 3.

<sup>13</sup> Esta doctrina de la teología como ciencia subalternada de los bienaventurados había sido enunciada ya en *In Boetium De Trinitate*: «ipsa quae fide tenemus, sunt nobis quasi prima principia in hac scientia et alia sunt quasi conclusiones». *Id.*, *Proem.* q. 2, a. 2c. ¡Importante este *quasi* de Santo Tomás de significado proteico! En cambio, en la *Suma de Teología* esta teoría pasará a ser teoría formal, pues la subalternante será sin más «scientia Dei et beatorum» y se añade llanamente que esta ciencia procede «ex principiis notis lumine superioris scientiae». *Id.*, *STh I*, q. 1, a. 2.

<sup>14</sup> Lo dice abiertamente: «Sacra doctrina est scientia quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum». *Ibid.*, q. 1, a. 2.

esencial del hábito adquirido, propone que el crecimiento de la caridad sólo se da intensivamente allí donde se da un acto más intenso que el anterior en el orden virtuoso y la mera repetición de actos no aumenta la caridad mientras no haya un mayor amor impulsor. Pero Vitoria juzga esta doctrina como un planteamiento filosófico insuficiente, pues no da razón suficiente de las palabras de Cristo: «*Cuántas veces lo hicisteis ... conmigo lo hicisteis*» (Mt 25,40). Pues bien, esta distinta manera de explicar el aumento de la caridad motivó un profundo rechazo e impugnación por otro gran admirador suyo, Domingo Báñez, quien dedicó una relección especial (*De augmento caritatis*) a rebatir las enseñanzas de su admirado predecesor en la cátedra<sup>15</sup>. Otro ejemplo sería la doctrina de Vitoria acerca del derecho de gentes que constituye un punto neurálgico suyo para tratar las cuestiones de moral, sobre todo la conquista de las Indias por la guerra. Explica el derecho de gentes como un derecho positivo de la razón, es decir, aquel derecho constituido por los pueblos de manera acordada por diversos procesos históricos, pero que podría haber sido distinto de mediar otras experiencias históricas o humanas de los pueblos. También esto ha sido objeto de rechazo por muchos autores tomistas que piensan que en el trasfondo de esta doctrina está una falsa interpretación de la doctrina tomista que no tiene consistencia alguna<sup>16</sup>.

Estos ejemplos nos hacen parar mientes en que también las opiniones de Vitoria deben ser contrastadas y verificadas, no obstante su genialidad, con un pensamiento teológico que está en continuo crecimiento y superación de ideas antiguas no suficientemente contrastadas y que tiene que falsear la doctrinas de autores anteriores por no bien fundadas.

Vitoria y otros discípulos de Santo Tomás recogieron con cuidado la doctrina de la ciencia teológica entendida como ciencia de las conclusiones y la repitieron literalmente, pero sin parar mientes en que en ella había algo permanente y algo circunstancial de pleitesía rendida al concepto de ciencia vigente en aquel tiempo. Lo permanente y objetivo para Santo Tomás era defender la condición racional y humana de un saber acerca de la fe llamado teología y lo transitorio y circunstancial era la explicación concreta de ese saber como una ciencia dialéctica, tal como se entendía en el siglo XIII, en que todo se reducía a sacar conclusiones dialécticamente probadas y con argumentos válidos en su forma silogística.

<sup>15</sup> Cf. D. Báñez, *De fide, spe et caritate*, c. 24, Salmanticae, 1586, col. 945ss.

<sup>16</sup> Cf. la obra de S. Ramírez, *El derecho de gentes*, Madrid-Buenos Aires: Studium, 1955.

Esa confusión ha perdurado mucho tiempo, quizá excesivo, entre los comentadores de Santo Tomás y en la teología en general. Y se detecta esa defectuosa interpretación en Vitoria. Vitoria abordó este tema en el comentario a la cuestión donde Santo Tomás trata el susodicho argumento, es decir, en el comentario a la cuestión primera de la I Parte. Es allí donde declara que la teología no puede ser ciencia si se reduce a la aceptación de lo que dicen las Sagradas Escrituras, pues eso no es la teología sino la virtud de la fe. Podría significar la teología una ciencia la propuesta y defensa y explicitación de lo contenido en la Escritura, lo cual requiere un conocimiento superior al de la simple fe y es un conocimiento que no poseen los cristianos como tales sino que postula un adiestramiento de las facultades intelectivas humanas. Pero formalmente sólo hay ciencia teológica cuando designa la posesión del hábito de la inteligencia por el que se está capacitado para entender «*quae deducuntur ex articulis fidei et verbis formalibus sacrae scripturae tanquam conclusiones ex principiis sive ex se sive cum aliquibus aliis propositionibus*»<sup>17</sup>. Es a ésta a la que refiere Santo Tomas en el texto<sup>18</sup>.

Así, pues, la teología se concibe entonces como una lógica o, en el mejor de los casos, como una metafísica de lo sobrenatural y ya no se ve cómo pueda integrar en tales razonamientos el conocimiento científico de los Padres de la Iglesia, la Sagrada Escritura en su propia evolución doctrinal y, con mayor motivo, los datos de la historia sobre la fe explícita de la Iglesia. Esto será todavía más lamentable por el hecho de que pronto se querrá hacer de la teología la ciencia de lo definible por el magisterio. Tal desacierto se hará tanto más de notar con el desarrollo en los siglos XVI-XVII de las ciencias históricas y bíblicas con la llegada de la crítica bíblica, de la historia de los dogmas y de la historia de las religiones<sup>19</sup>.

Y es que la finalidad de la teología no es sacar nuevas conclusiones para la fe, sino comprender sus principios y hacer inteligible o por lo menos no contradictorias fe y razón. Los principios de esta ciencia no constituyen solo un punto de partida, sino un dato a entender mediante la razón humana, haciendo ver su congruencia con lo que se demuestra con la razón o por lo menos su no contradicción con todo lo que es asequible a la razón humana. Esto es lo que hoy procuran mostrar los teólogos en

<sup>17</sup> Manuscrito de Santander sobre la I pars: edición de C. Pozo, *o.c.*, 357, n. 33.

<sup>18</sup> Trata de explicar, en efecto: «*utrum theologia tertio modo acquista, id est, de hac quam nobis tradit S. Thomas...*». *Ibid.*

<sup>19</sup> Cf. J.-P. Torrell, *La teología católica*, Salamanca: San Esteban, 2010, 46ss.

campos tan distintos como el movimiento bíblico, con la teología de la misión de la Iglesia en el mundo, con el estudio de las fuentes patrísticas y literatura de los orígenes del cristianismo o con la propuesta de valores que respondan a los retos del mundo moderno y los nuevos problemas sociales.

La enseñanza que Vitoria nos trasmite sobre la ciencia teológica se detiene sólo en mostrar que la teología es ciencia en virtud de que ofrece conclusiones ciertas o evidentes y éstas lo son como deducidas de la fe con un recto uso de la dialéctica demostrativa y deductiva. De este hábito afirma Vitoria que no es la fe ni le conviene la definición de fe pues su luz es la razón natural<sup>20</sup>. Y si no es fe, no participa de la certeza de la fe y se puede dar error en ella, como en cualquier ciencia humana. La conclusión teológica no es el campo propio de la fe.

Pero ¿y si viene la definición de la Iglesia a pronunciarse sobre una conclusión teológica? Este ya es un problema posterior que dividirá las sentencias de los teólogos continuadores y discípulos de Vitoria e incluso será un problema de la teología católica, pero Vitoria no ha expresado su pensamiento al respecto ni parece probable que lo abordara alguna vez. Será uno de los dilemas con los que se encontró la Escuela de Salamanca posterior<sup>21</sup>. Vitoria conoce que puede haber definición del magisterio de la Iglesia sobre cosas sólo virtualmente contenidas en la Escritura. Y el ejemplo más claro es la existencia de dos voluntades en Cristo<sup>22</sup>. Pero, aunque sean determinaciones de fe, es algo que ya de algún modo pertenecía a la fe. Esta es la noción de virtual revelado, que conceptualmente es conocida por Vitoria<sup>23</sup>, pero no desarrollado en sus explicaciones como lo estará en el tiempo posterior. Ciertamente que la sustitución de los artículos de fe y sus conclusiones por la distinción entre formal y virtual revelado

<sup>20</sup> «Differentia est inter habitum fidei et theologiam, quod fides est de principiis fidei, et theologia ex his quae sequuntur ex fide». F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II...*, t. I q. 11, a. 2, n. 9, 219.

<sup>21</sup> Cf. C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid: CSIC, 1959, 61.

<sup>22</sup> «Multae propositiones sunt determinatae ab ecclesia, puta quod in Christo sunt duae voluntates scilicet humana et divina et similes propositiones, et tamen illae non pertinent ad Symbolum nec sunt articuli fidei». F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, t. I, q. 1, a. 10, n. 2, 51.

<sup>23</sup> «Dupliciter aliqua propositio potest esse revelata, id est continetur in sacra scriptura: primo modo quia formaliter expressa est in sacra scriptura, vel quia evidenter sequitur et deducitur ex illa». Lectura de II-II, q. 11, a. 2, n. 7, citado en: C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático...*, 63, nota 64.

puede arrojar luz en este tema. La conclusión teológica es lo virtualmente revelado y eso Vitoria en ningún sitio dice que sea de fe ni de la definición de la Iglesia habla nunca. Habría entonces un formalmente revelado que puede serlo explícitamente o implícitamente o por semejanza. Los artículos se sustituyen por lo formalmente revelado, que puede ser expresa o implícitamente revelado, pero la teología posterior investigará lo que está revelado de manera solo virtual o que tiene alguna conexión con lo revelado pero no se conoce sin una la labor teológica discurriendo racionalmente sobre la fe<sup>24</sup>.

Todas estas precisiones son consideraciones tratadas por los teólogos de esta escuela. Vitoria es el maestro de todos ellos, pero no podemos pedirle claridad en estas –divagaciones que son posteriores a su tiempo–, a saber, si las conclusiones teológicas son de fe –parece que no para Vitoria–, pero que la solución varía según de qué tipo de conclusión teológica se trata, si la conclusión formal o la conclusión virtual, y, si es virtual, si lo es por conexión física, moral o metafísica.

Un ejemplo de lo poco que sirve esa concepción dialéctica de la teología son los ejemplos que Vitoria pone que suelen ser siempre los mismos. Dice por ejemplo: Cristo era verdadero hombre, luego era risible; si en Cristo había una naturaleza humana y otra divina, había por tanto una doble voluntad, humana y divina. Reconozcamos que si la labor teológica se reduce a estos ejemplos, poco o ningún significado tiene la teología en la cultura moderna y poco es lo que la teología puede ayudar a dilucidar los problemas actuales del mundo y de la Iglesia. En efecto, no se ve cómo podrá haber una conexión metafísica con las verdades expresadas en el Credo en muchos dogmas de la Iglesia, tales como el supremo poder de jurisdicción del Romano Pontífice, la teoría de los sacramentos como

<sup>24</sup> Esta es la investigación notable de la obra de F. Marín-Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*, con introducción general de Emilio Sauras, Madrid: BAC, 1952. Sostiene esta obra que sólo la conclusión teológica, y sólo es propiamente conclusión teológica la que es conclusión metafísico-inclusiva, es definible por la Iglesia y es tan de fe como los artículos de la fe. El gran error en este tema sería el de Molina, que negó que ninguna verdad teológica puede ser nunca de fe, mientras que Suárez y Lugo afirman que pueden ser de fe, pero lo explican, no como inclusión metafísica con lo revelado, sino como mero virtual que tenga cualquier conexión con lo revelado. Cf. *Ibid.*, 208ss. Pero Cándido Pozo concluye su investigación diciendo que «La noción de conclusión teológica, que aparece en los teólogos de la Escuela de Salamanca, no justifica la afirmación de que para todos los teólogos anteriores a Suárez la conclusión teológica era la conclusión metafísicamente cierta... Nada hemos encontrado que ofrezca el más mínimo indicio de que la conclusión teológica reúna estas notas en ninguno de los teólogos estudiados». C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático* o.c., 259.

signos eficaces de gracia en razón de su significación (*sacramenta causant quod significant*), la necesidad de la Iglesia para la salvación, la existencia de virtudes morales infusas, la naturaleza humana como imagen de Dios, y sobre todo los dogmas marianos de los últimos tiempos: ¿dónde está el argumento metafísico en el razonamiento «potuit, decuit ergo fecit»?

Había pues en la doctrina victoriana sobre la ciencia teológica una fidelidad a la letra de Santo Tomás, que era impropcedente, por no haber sabido distinguir lo que había en la doctrina de Santo Tomás de percedero y circunstancial en su concepto de ciencia y lo que había de validez perenne. Lo permanente era la defensa de la razón humana y sus capacidades y lo circunstancial era un concepto de ciencia sin validez en nuestros días. Y esto es tanto más de lamentar cuanto ha arrastrado a casi toda la escuela salmantina a seguir sus pasos y rizar el rizo en una cosa que estaba ya dilucidada en su tiempo. Su concepción de la conclusión teológica y su exigencia de limitarla al tipo de conclusiones de las ciencias dialécticas, hacía de la teología una ciencia estéril y generadora de múltiples razonamientos dialécticos mordiéndose siempre la cola, sin prestar un verdadero avance a nuestra comprensión racional de la verdad revelada por Dios, que es de lo que se trataba.

##### 5. APUNTES SOBRE LA ÍNDOLE CIENTÍFICA DE LA TEOLOGÍA

Para que una obra merezca el calificativo de teológica tiene que acudir a determinadas fuentes, tiene que emplear un método apto para contrastar opiniones y tiene que presentar criterios que hagan verificables sus aserciones. Entonces merecerá el nombre de ciencia, pues trata de verdades reveladas pero confrontadas con la razón humana, no para probar las mismas verdades sino para hacer ver su continuidad entre lo revelado y lo asequible a la razón humana. Así no se confunde la teología con los conocimientos humanos de cualquier orden, sino que se obtiene una congruencia digna entre lo revelado sobrenaturalmente y lo conseguido por la razón humana. Lo dijo el Concilio Vaticano I: «la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre»<sup>25</sup>. Y el fruto de la teología es trazar un camino «por el que la Iglesia camina a

<sup>25</sup> Vaticano I, *Const. Dei Filius*, c. 4: Dz 33017 y 1796.



través de los siglos hacia la plenitud de la verdad»<sup>26</sup>. Este es el trabajo propiamente científico: «fides quaerens intellectum», y no «fides quaerens conclusiones».

Querer interpretar todo el trabajo intelectual de la teología en los últimos siglos sólo con el paradigma medieval de las ciencias dialécticas es un empobrecimiento enorme y nada útil para comprender los retos de la teología actual. La teología de los últimos tiempos desde el Concilio de Trento ha significado mucho en la defensa de la fe y ha tenido que progresar incorporando todo progreso del pensamiento y las ciencias modernas al esclarecimiento de la fe y eso es de mucho más valor que limitarse a dar una explicación dialéctica de la teología. La fe ha crecido, se ha desarrollado y ha adquirido virtualidades y respuestas a los problemas modernos que nunca hubiera logrado con el concepto limitado de ciencia que se podía proponer en la universidad de París en el siglo XIII. Así, el conocimiento de la Escritura se ha perfeccionado enormemente con el aporte de las ciencias históricas, de las ciencias del lenguaje y con el conocimiento de la cultura de los pueblos que formaban el antiguo pueblo de Dios. El conocimiento de los Santos Padres ha adquirido dimensiones inéditas con las modernas ciencias del lenguaje, con la historia de las culturas en que se produjo su obra y con el conocimiento de la historia precisa de las herejías con que tuvieron que enfrentarse y responder a sus ataques. Y el conocimiento de las ciencias del lenguaje ha determinado una explicación más certera de lo que llamaban los antiguos artículos de la fe, que no pueden menos de llevar la impronta de la cultura y del lenguaje histórico en que fueron formuladas.

Es necesario prescindir por obsoleto de ese esquema elemental que distingue entre los artículos de fe y las conclusiones y que convierte a la teología en una máquina de conclusiones deducidas en silogismos perfectos. También los artículos de fe tienen que explicarse y formularse siempre de nuevo en teología, pues los artículos de fe son expresiones lingüísticas de la fe y como expresiones del lenguaje sufren todos los condicionamientos que tiene el lenguaje humano, como significación variable, limitación de todo lenguaje y referencia del habla a cada sociedad hablante. Esto es aplicable sobre todo al lenguaje de las Sagradas Escrituras en el que está expresada la revelación, pero es también aplicable al lenguaje de los artículos de fe, e incluso a los dogmas de la Iglesia. La teología no solo deduce cosas de los artículos de fe con conexión metafísica, sino

<sup>26</sup> Vaticano II, *Const. Dei Verbum*, n. 8, 2.

también contribuye a perfeccionar la misma expresión del artículo por una desvelación de su sentido profundo y de su sentido histórico en el momento en que se formuló. La hermenéutica de los dogmas supone una profunda labor teológica, sin que se pare en deducir nuevas conclusiones. La teología tiene un gran cometido en explicar la verdadera significación de los mismos artículos de la fe y distinguirlo de los sentidos caducos de artículos tales como «bajó del cielo», «subió al cielo», «está sentado a la derecha del Padre», «descendió a los infiernos», «resucitó al tercer día»... Lo revelado por Dios son los misterios de salvación, es decir, sobre lo que versa el don de la fe, pero no son las palabras mismas en que son formulados esos misterios que son términos de un lenguaje cultural y que, por tanto, sufren los condicionamientos necesarios de su significación histórica y social<sup>27</sup>. Son muchos los retos que hoy tiene la teología como armonizar la fe con las ciencias empírico-antropológicas, hacer una crítica dilucidadora de los valores del mundo actual, la hermenéutica del lenguaje religioso, la secularización de la cultura, etc. Todo ello nada tiene que ver con el antiguo propósito de la teología de deducir conclusiones seguras de los artículos de la fe.

#### 6. OTRAS CONTRIBUCIONES DE VALOR EN LA TEOLOGÍA DE VITORIA

Lo sorprendente de la cuestión que tratamos es que quizá sea un defecto perdido entre los muchos resplandores de la concepción vitoriana de la teología. En efecto, nadie como él tuvo un recto concepto de los ámbitos materiales de la labor teológica. Así sucede con los problemas morales en los que una gran parte lo ocupa la filosofía del derecho natural, que es una cuestión filosófica en cuanto saber acerca de los principios de la conducta humana, pero es también integrable en el discurso teológico. En el prólogo a la relección *De indis* afirma que la teología delibera también sobre los artículos de fe pero reivindica que los temas referentes

<sup>27</sup> Es el mismo Santo Tomás quien habla y distingue el objeto de la fe y la proposición lingüística de esa verdad de fe, siendo lo principal el misterio afirmado y derivado la proposición de ese misterio, pues el misterio afirmado es uno con la unidad de que tiene un sujeto único (Dios), pero su formulación es complejo y parcial como todo lenguaje humano: «Actus enim credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus: sicut in scientia ita in fide». *STh* II-II, q. 1, a. 2, ad 2. La fe tiene un objeto incomplejo, Dios, pero nuestro conocimiento es por algo complejo y así la fe tiene también un enunciado complejo. Luego el objeto de la fe es en sí algo simple (Dios) pero conocido a modo de lenguaje humano complejo.

a la guerra entre los pueblos es también una cuestión teológica<sup>28</sup>. Combate a los jurisconsultos que se creen que es cometido de ellos la justicia de los indios pues es el derecho natural que incumbe al teólogo<sup>29</sup>:

Este proponer el estudio del derecho natural en teología era una manera de desautorizar la concepción de la teología como mero extraer conclusiones de los artículos de fe. La fuente del derecho natural es la razón humana porque se define como un derecho de la razón natural universal y no las leyes dadas por Dios ni las leyes del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento. Ciertamente el concepto de materia científica de la teología tiene que ser modificado y formular de otro modo lo que es la demostración teológica. En este tema es claro que la doctrina filosófica del derecho natural es argumento propio de la teología y es una manera de ayudar la fe o clarificar sus consecuencias morales. Y lo mismo que decimos de esta ciencia podríamos decir de las muchas ciencias que contribuyen a entender rectamente la formulación de la fe cristiana.

Que en esta concepción Vitoria tuvo enorme éxito lo comprueba, a nuestro modo de ver, lo que en los tiempos recientes de la Iglesia y simultáneamente al renacimiento de estas doctrinas vitorianas es la doctrina social de la Iglesia. La doctrina social de la Iglesia, tanto la propiamente social como la política, económica y jurídica, están fundadas en la razón humana y son verdaderamente teología, pues ilustran para los cristianos las exigencias de la fe. Pues bien, nunca los Papas han dicho que esa nueva doctrina social sean conclusiones de otros artículos de fe, sino de la comparación establecida por la teología entre las verdades de fe y las verdades de la razón humana. Es Pío XII quien dijo expresamente que se trata de unas enseñanzas de la teología fundadas en el derecho natural y la ley de Cristo: «La ley natural. He aquí el fundamento sobre el cual reposa la doctrina social de la Iglesia. Es precisamente su concepción cristiana del mundo la que ha inspirado y sostenido a la Iglesia en la edificación de esta doctrina

<sup>28</sup> «Nam et disputamus de Incarnatione Domini et de aliis articulis fidei. Non enim semper disputationes theologicae sunt in genere deliberativo, sed pleraeque in genere demonstrativo». F. de Vitoria, *De indis*, 3: Cf. T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, Madrid: BAC, 1960, 649.

<sup>29</sup> «Haec determinatio non spectat ad iurisconsultos vel saltem non ad solos illos. Quia cum illi barbari, ut statim dicam, non essent subiecti iure humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti ut per se possint huiusmodi quaestiones definire. Id., *De indis*, 3: cf. *Ibid.*

sobre tal fundamento»<sup>30</sup>. Efectivamente a nadie se le ocurrirá hacer concluir, por ejemplo, la oportunidad o no de la existencia de sindicatos confesionales de un artículo de fe, ni el derecho a la libertad de opinión en toda sociedad derivada como conclusión del concepto paulino de que hemos sido salvados por la ley de la libertad.

Y otro valor significativo de la naturaleza de la teología en Vitoria para la historia de la teología es haber sido el iniciador de lo que llamamos lugares teológicos o fuentes de las que se pueden tomar argumentos teológicos propiamente. Ciertamente el autor meritorio de un capítulo aparte en esta materia es Melchor Cano, discípulo directo de Vitoria, pero ya en Vitoria se encuentra una insinuación importante en esta materia en la que hubo grandes figuras en la escuela de Salamanca<sup>31</sup>. Indudablemente este concepto de lugares teológicos es más realista y fructífero que el entender la teología como una mera ciencia dialéctica discursiva sobre los artículos de fe.

<sup>30</sup> Pío XII, «Discurso al Congreso de Estudios Humanísticos (25.IX.1949)», en AAS 41 (1949) 555-556; *Ecclesia* 9 (1949) 2, 398. Cf. *Doctrina Pontificia, V: Documentos jurídicos*, Madrid, 1960, 286.

<sup>31</sup> En V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos... se recogen estas palabras del manuscrito de San Esteban, folio 13v: «His suppositis, ex sancto Thoma hoc articulo, ad secundum, et etiam Secunda Secundae, q. 1, art. 10, colliguntur aliqua loca communia argumentandi in theologia. Optimus et potissimus locus et magis propius est Sacra Scriptura. Secundus propius locus et firmus est autoritas totius Ecclesiae universalis in rebus fidei et morum. Tertius est etiam propius et firmius, concilium generale rite congregatum. Quartus est concilium provinciale, sed est tamen probabilis locus. Quintus, auctoritas sanctorum doctorum, qui est locus probabilis. Verum est quod sanctus Antoninus dicit tertia parte historiae, tractatu 22, cap. 5 esse potissimum locum ab auctoritate etiam sanctorum, nam sic sunt argumentandi doctores latini contra graecos in concilio Florentino, ad probandum processionem Spiritus Sancti. Sextus est autoritas et definitio Papae, nam est locus firmus in rebus fidei et boni moribus. Septimus est consensus communis theologorum. Octavus, ratio naturalis. Nonus, autoritas philosophorum».* (p. 35).

## RESUMEN

El presente trabajo nos acerca al carácter científico de la Teología en el pensamiento de Francisco de Vitoria. Para ello, el autor especializado en los manuscritos del maestro dominico, nos acerca a las diversas fases de su investigación que pasan por sus lecciones en el Aula y sus reelecciones a toda la Universidad de Salamanca, en el siglo XVI. A partir de los manuscritos nos presenta qué entiende por ciencia teológica, para luego compararla con la doctrina sostenida por el Aquinate. Analiza después la interpretación que da Vitoria y la Escuela de Salamanca, entendiendo que siempre es susceptible de una revisión doctrinal, para concluir con un revisión acerca de la índole científica de la teología y el valor de dicha ciencia para el maestro dominico.

*Palabras clave:* Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Teología, Universidad de Salamanca, Manuscritos.

## ABSTRACT

The present work brings us closer to the scientific character of Theology in the thinking of Francisco de Vitoria. With this aim, its author –a specialist in the manuscripts of the Dominican master– gets us closer to the various stages of his research through his lessons in the *Aula* and his *relectiones* to the whole University of Salamanca during the 16th century. Taking the manuscripts as a starting point, he firstly presents what he understands by theological science, and then compares it with the doctrine held by the Aquinate. Next, he analyses the interpretation given by Vitoria and the School of Salamanca, understanding that it is always susceptible to a doctrinal review, and finally he concludes with a revision of the scientific nature of the theology and the value of this science for the Dominican master.

*Keywords:* School of Salamanca, Francisco de Vitoria, Theology, University of Salamanca, Manuscripts.

# EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA Y DE LA FILOSOFÍA EN FRANCISCO DE VITORIA

SIMONA LANGELLA  
*Università degli Studi di Genova*

## 1. EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA

Vitoria subrayaba en su *relectio De Indis* de 1539 no solo el derecho del teólogo a ocuparse de cuestiones jurídicas, sino que al mismo tiempo afirmaba el estatus científico de la teología –la cual él denomina, como Tomás de Aquino, con la expresión *sacra doctrina*<sup>1</sup>–, ciencia apta –como él mismo dice– no solo para deliberar, sino también para demostrar<sup>2</sup>. Este

<sup>1</sup> La expresión más común que usa santo Tomás para denominar la ciencia teológica es *sacra doctrina*. Significativamente el título que da a la primera cuestión de la *Prima pars* de la *Summa Theologiae* es: *De sacra doctrina, qualis sit et ad quae se extendat* (qué es y a qué se extiende). La palabra *teología* la usa rara vez y, tomada ella sola, se refiere a la teología de los filósofos. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.1. Para él esta palabra, conforme a su etimología, tiene un significado genérico que no se puede especificar más que por el contexto. Todavía, en el *Comentario al de Trinitate* de Boecio, contraponen la *theologia philosophica* a la *theologia Sacrae Scripturae*. Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 4.

<sup>2</sup> Cf. F. de Vitoria, «De indis», en *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*, T. Urdániz (ed.), Madrid: BAC, 1960, 649. Esta concepción de la teología como ciencia cuyo campo de investigación es vastísimo la profesa Vitoria desde los primeros años de su enseñanza en Salamanca. En efecto, durante su *relectio De potestate civili*, tenida en 1528, afirma expresamente: «Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto». Id., *De potestate civili*, en *Obras*, 150. Cf. también sobre el tema el segundo capítulo de: S. Langella, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid: BAC, 2011. Y

valor científico de la teología era enseñado, explicado y aclarado por el Maestro dominico a sus alumnos en la exégesis de la I *quaestio* de la *Summa Theologiae*.

En esta *quaestio*, que es la premisa y la introducción a toda la *Summa Theologiae*<sup>3</sup>, ante todo, Vitoria sostiene la necesidad de una doctrina revelada por vía sobrenatural. Dicha necesidad está consolidada tanto respecto a las realidades divinas que exceden la razón humana, como a las que pueden ser comprendidas por la razón natural:

«*In istius primae quaestionis primo articulo Sanctus Thomas respondet duabus conclusionibus, quarum prima est quod est necessarium homini ad salutem esse doctrinam aliquam per revelationem acceptam de multis quae excedunt humanam rationem. Quam probat quia homo ordinatur in Deum tamquam in ultimum finem, sed Deus isto modo in quantum finis ultimus excedit humanam rationem, secundum illud Isaiae 64,[4]: Oculus non vidit, Deus, absque te etc. Ergo necessaria est aliqua doctrina ad cognoscendum ista. Secunda conclusio: ad ea etiam quae de Deo humana ratione investigari possunt necessarium fuit hominem instrui per revelationem et a fortiori de illis quae humanam rationem excedunt*»<sup>4</sup>.

Tanto en la primera como en la segunda conclusión del pasaje citado hace un momento, el término necesario no se entiende de modo absoluto (*simpliciter*), sino más bien, en la primera, como lo que es imprescindible, si se quiere llegar a un determinado fin –en este caso, la misma salvación

---

también Id., «Apuntes sobre el concepto de teología en Francisco de Vitoria», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 30 (2003) 277-290.

<sup>3</sup> Pues como él mismo afirma en el ms. 85/03 conservado en el Archivo Histórico de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca (de ahora en adelante BUPSA, A. H., 85/3): «In ista prima quaestione quasi tota est prologica». *Ibid.*, f. 1v. Cándido Pozo editó toda la primera *quaestio* referida en los manuscritos: *Ibid.*, ff. 2r-22v y la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, ms. 78; ff. 2v-35r. De ahora en adelante BMP, 78. Cf. C. Pozo, «De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1, de Francisco de Vitoria», en *Archivo Teológico Granadino* 20 (1957) 321-426.

<sup>4</sup> BUPSA, A. H., 85/3, f. 2r, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 325-326. El ms. conservado en el Archivo Histórico Dominicano de la Provincia de España, Convento de San Esteban Protomártir, Salamanca (de ahora en adelante AHPE, 2) recita: «Prima conclusio: necessarium est ad humanam salutem esse doctrinam per revelationem acceptam de multis quae humanam rationem excedunt. Secunda conclusio: necessarium est ad humanam salutem esse doctrinam supernaturalem de his etiam quae de Deo possunt ratione naturali investigari». AHPE, 2, f. 1r. Para el comentario a toda la primera *quaestio* [ff. 1r-14v], cf. S. Langella, «El comentario de Francisco de Vitoria a la I *quaestio* de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino: ms. 2, Archivo Histórico Dominicano de la Provincia de España, Convento de San Esteban Protomártir, Salamanca», en *Archivo Teológico Granadino* 70 (2007) 55-83.

del hombre—, en la segunda, como lo que es conveniente a la consecución del fin deseado<sup>5</sup>.

Esta precisión acerca del término necesario —y en su uso por parte de santo Tomás en este primer artículo de la *Summa*— es el punto de partida, para Vitoria, para rechazar la opinión de quienes, siguiendo la vía nominalista, niegan que cualquier cosa pueda ser necesaria, incluso respecto a la consecución de un fin, en el intento de salvaguardar la absoluta libertad divina<sup>6</sup>. Observa Vitoria, remitiéndose a Aristóteles, que esta posición lleva a la negación de la misma ciencia, que debe proceder de proposiciones necesarias<sup>7</sup>.

Afirmada la necesidad de una *cognitio revelata* para las verdades que sobrepasan la capacidad de la razón natural, Vitoria sostiene después la utilidad de semejante *cognitio* también en orden a los conocimientos que el hombre puede conseguir por sus solas fuerzas, pues a través de la revelación puede conocer las verdades divinas de forma completamente cierta y sin error alguno. Por otra parte, con sus solas capacidades, el hombre siempre llegará solo a un conocimiento parcial de las verdades relativas a la naturaleza divina. Y, aun concediendo que algunos filósofos lograron conocer de Dios todo lo que es posible por la razón natural, sin embargo, como la salvación concierne a todos los hombres, y no solo a algunos, fue necesaria una doctrina revelada<sup>8</sup>. Muchos filósofos no solo ignoraron algunas cosas necesarias para la salvación, sino que enseñaron algunas equivocadas: por eso, es evidente la importancia de la *cognitio revelata* también en relación con la filosofía. Vitoria de este modo puede aclarar cómo la *cognitio naturalis* no es suficiente para encaminar al hombre a su

<sup>5</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 2r, cf. C. Pozo, *De Sacra Doctrina* o.c., 325-326. Cf. también AHPE, 2, f. 1r-v, cf. S. Langella, *El comentario de Francisco de Vitoria* o.c., 62-63.

<sup>6</sup> Acerca del término necesario y su uso, Tomás también afirma: «sicut Philosophus docet in 5 *Metaphys.* [4, c. 5, lect. 6], *necessarium* multipliciter dicitur. Uno quidem modo, quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere [...]. Alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori. Quod quidem si sit causa efficiens vel movens, facit necessitatem coactionis: utpote cum aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum. —Si vero illud exterius, quod necessitatem inducit, sit finis, dicitur aliquid necessarium ex suppositione finis: quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter, nisi tali fine praesupposito». S. Tomás de Aquino, *STh* III, q. 46, a. 1.

<sup>7</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 2r, cf. C. Pozo, *De Sacra Doctrina* o.c., 328. Cf. también AHPE, 2, ff. 1v-2r, cf. S. Langella, *El comentario de Francisco de Vitoria* o.c., 63.

<sup>8</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 3v-4r, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 337-339. Cf. también AHPE, 2, f. 3r-v, cf. S. Langella, *Ibid.*, 64-65.



fin último y cómo la revelación es por eso indispensable, no pudiendo en la actualidad ver el hombre a Dios si no es por medio de ella.

De esta forma, Vitoria sostiene la distinción tomista entre orden sobrenatural y orden natural. Por ser Dios fin sobrenatural del hombre, hay que afirmar la necesidad de una *cognitio revelata* para la consecución de tal fin, al que el hombre, con sus solas potencias naturales, no puede llegar<sup>9</sup>. Contra la opinión de Escoto, que afirma que *Deus est finis naturalis hominis*, Vitoria subraya que, si la visión de Dios fuese el fin natural del hombre, la realización de ese fin tendría lugar a través de un acto natural y nunca a través de un acto gratuito de Dios<sup>10</sup>. La afirmación agustiniana sobre la inquietud del corazón humano que únicamente encuentra en Dios su satisfacción es confirmada por Vitoria. Por el contrario, rechaza la interpretación según la cual esa inquietud es suficiente para deducir silogísticamente que Dios es el fin natural del hombre<sup>11</sup>.

Después de haber demostrado la necesidad de una *cognitio revelata* en relación con el fin último del hombre y a su misma salvación, Vitoria procede en su comentario, rechazando aquellos que, a su parecer, eran los principales errores de Lutero. La atención se dirige, por tanto, a una defensa de la teología en respuesta a las críticas dirigidas a esta disciplina por el reformador alemán. Así comienza subrayando cómo la Escritura es necesaria para la misma fe y sigue afirmando –contra Lutero– la importancia no solo de la autoridad de los Padres de la Iglesia, sino de los mismos concilios para una correcta y completa comprensión de la revelación<sup>12</sup>.

El Maestro dominico aclara, después, la importancia de la teología escolástica contra quienes consideran inútil esta disciplina para una mayor profundización de las Escrituras. Subraya Vitoria cómo la teología permite un estudio sistemático de los diversos problemas que emergen de la reflexión sobre la Escritura y cómo este orden en la argumentación teológica es ventajoso para el fin de una mayor comprensión de la misma

<sup>9</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 4v-5r, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 339-342. Cf. también AHPE, 2, f. 3v, cf. S. Langella, *Ibid.*, 65.

<sup>10</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 5r, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 341-343. Cf. también AHPE, 2, ff. 3v-4r, cf. S. Langella, *Ibid.*, 65-66.

<sup>11</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 5r-v, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 343-344. Cf. también AHPE, 2, ff. 4v-5r, cf. S. Langella, *Ibid.*, 66-67.

<sup>12</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 5v-6v, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 344-349. Cf. también AHPE, 2, f. 5r-v, cf. S. Langella, *Ibid.*, 67-68.

doctrina cristiana<sup>13</sup>. En otras palabras, Vitoria reivindica la sistematización de la teología escolástica; en efecto, ella reduce a síntesis lo que los Padres ofrecen de forma dispersa<sup>14</sup>.

En la conclusión de su comentario al primer artículo de la *Summa*, Vitoria examina cómo la teología goza del estatuto de ciencia, dado que sus procedimientos cognoscitivos, cuando están fundadas en proposiciones absolutamente verdaderas y ciertas, transmiten en las conclusiones un estatuto de verdad indubitable<sup>15</sup>. En otros términos, para Vitoria, la teología es ciencia revelada o de autoridad<sup>16</sup>. No argumenta para demostrar sus principios, aunque a partir de ellos pueda argüir para demostrar otras verdades o discutir con quienes admiten los principios revelados. Por tanto, después de haber explicado cómo santo Tomás divide las ciencias en arquitectónicas y subalternas y cómo la teología pertenece a este último grupo, en cuanto se apoya en principios que conoce por luz de una ciencia superior<sup>17</sup> —esto es de la ciencia de Dios y de los bienaventurados<sup>18</sup>—, Vitoria distingue tres significados de la palabra teología<sup>19</sup>. Al prescindir del primer modo —en el que la palabra es utilizada en sentido impropio en lugar del término *fides*—, teología en el significado propio de ciencia es o el hábito con el que se defiende, conserva y explica la fe católica y lo que se contiene en la sagrada Escritura, o el hábito de las conclusiones que se deducen de los artículos de fe y de las palabras de la Escritura<sup>20</sup>. Así pues,

<sup>13</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 6v-7r, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 350-353. Cf. también AHPE, 2, ff. 5v-6r, cf. S. Langella, *Ibid.*, 67-68.

<sup>14</sup> Cf. BMP, 78, f. 10r. Cf. C. Pozo, *Ibid.*, 350.

<sup>15</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, Prólogo, q. 2, a. 2. Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 21r, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 415. Cf. también AHPE, 2, f. 12v, cf. S. Langella, *Ibid.*, 76.

<sup>16</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 21r, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 415. Cf. también AHPE, 2, f. 12v, cf. S. Langella, *Ibid.*, 76.

<sup>17</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 7v, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 355-356. Cf. también AHPE, 2, f. 6v, cf. S. Langella, *Ibid.*, 69.

<sup>18</sup> Las premisas en la que se basan los razonamientos de los teólogos están tomadas de la revelación; aun no siendo evidentes en el entendimiento del creyente, resultan evidentes en la mente de Dios que las ha revelado y en la de los bienaventurados. Tomás reivindica, pues, en la teología el carácter de ciencia en virtud del principio de subalternancia: de hecho, es ciencia subalternada a la ciencia divina. Cf. Tomás de Aquino, *STh* I, q.1, a.2.

<sup>19</sup> Cf. BUPSA, A. H., 85/3, f. 8r, cf. C. Pozo, *De Sacra Doctrina* o.c., 356-357. Cf. también AHPE, 2, f. 6v, cf. S. Langella, *El comentario de Francisco de Vitoria* o.c., 69.

<sup>20</sup> Adviértase que Vitoria concluye esta distinción afirmando «Theologia 3.º modo acquisita, id est, de hac quam nobis tradit sanctus Thomas». BUPSA, A. H., 85/3, f. 8r, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 357.

la tarea del teólogo, para Vitoria, es ante todo la de enseñar la verdad cristiana, defendiéndola contra los adversarios.

Ahora bien, ¿cuáles son los principales errores que el teólogo debe evitar y cuáles son las «armas» que debe utilizar en esa defensa?

Comentando el artículo octavo, Vitoria observa que, en el ejercicio de la ciencia teológica, hay que evitar dos errores que ya se han cometido en el pasado: el primer error consiste en usar, en el ejercicio de la ciencia teológica, únicamente la razón no recurriendo en modo alguno a la sagrada Escritura; el segundo, en excluir el uso de la razón en el campo teológico, basándose solo en la Escritura<sup>21</sup>.

Por tanto, en el ámbito del saber teológico no hay que admitir solamente la sagrada Escritura, ni utilizar exclusivamente la razón: *auctoritas* y *ratio* son las fuentes a las que el teólogo necesariamente debe referirse. De modo particular, para él la primera es fuente imprescindible. Sin embargo, en relación con la segunda, Vitoria se muestra como defensor convencido del uso de la razón natural en el razonamiento teológico, porque, al argumento fundamental sacado de la sagrada Escritura, hay que añadir las adecuadas clarificaciones racionales. Así pues, para Vitoria, la razón debe intervenir tanto para deducir conclusiones de orden teológico<sup>22</sup>, como para aportar pruebas racionales en relación con la verdad revelada<sup>23</sup>, o para simplemente aportar cómo las verdades tienen un íntima afinidad con la misma razón<sup>24</sup>. La razón es en sentido amplio revelación<sup>25</sup> y, por tanto, en cuanto don divino, no debe ser olvidada ni mucho menos

<sup>21</sup> A este propósito el ms. BUPSA, A. H., 85/3, refiere: «Primus error sive vitium est aliquorum, qui scribentes aut disputantes volunt omnia absolvere ratione, raro vel nunquam utentes auctoritatibus Scriptorum. Et iste est magnus error et satis receptus». Al contrario, el segundo error es «aliquorum, qui nullo modo volunt aliquam rationem in theologica disputatione admittere, sed solum volunt admittere auctoritates Scripturae Sacrae; qui est error aliquorum, immo quasi omnium haereticorum». BUPSA, A. H., 85/3, f. 21r, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 416-417. Cf. también AHPE, 2, f. 12v-13r, cf. S. Langella, *Ibid.*, 76-77.

<sup>22</sup> «Contra quos sanctus Thomas dicit quod saepissime oportet uti rationibus ad multa quae, dato in auctoritate divina fundentur, tamen non possunt per illam immediate probari. Et hoc probat optime quia gratia nihil derogat naturae: ergo aliquando est utendum rationibus, sicut utebantur in statu naturae». BUPSA, A. H., 85/3, f. 21r; cf. C. Pozo, *Ibid.*, 417.

<sup>23</sup> «Quod intelligit de rationibus quae adducuntur ex lumine naturali ad probanda multa, quae sunt in Sacra Scriptura». BUPSA, A. H., 85/3, f. 21r; cf. C. Pozo, *Ibid.*

<sup>24</sup> Cf. BMP, 78, f. 31v. Cf. C. Pozo, *Ibid.*

<sup>25</sup> «Et certe videtur genus ingratitudinis dicentium quod non est utendum rationibus, ut dicunt haeretici». BUPSA, A. H., 85/3, f. 21v, cf. C. Pozo, *Ibid.*, 418.

negada como hacen los herejes<sup>26</sup>. No se trata, pues, por lo que concierne a la teología, de probar la fe con la razón, sino de demostrar que las verdades de fe están en armonía con ella.

Vitoria señala después un tercer error, que consiste en negar la autoridad de los Santos Padres<sup>27</sup>. Se les debe citar con reverencia<sup>28</sup> y, aunque no sea herético ir en contra suyo<sup>29</sup>, es ciertamente un acto temerario<sup>30</sup>.

Señalados estos tres principales errores en los que puede incurrir el teólogo, Vitoria precisa, por otra parte, cuáles son las fuentes de las que la teología consigue sus argumentos:

«Colliguntur aliqua loca communia argumentandi in theologia. Primus et potissimus locus (f. 13v) et magis proprius est Sacra Scriptura. Secundus proprius et firmus est auctoritas totius Ecclesiae universalis in rebus fidei et morum. Tertius est etiam proprius et firmus, concilium generale rite congregatum. Quartus est concilium provinciale, sed est tantum probabilis locus. Quintus, auctoritas sanctorum doctorum, qui est locus probabilis [...] Sextus est auctoritas et deffinitio Papae, nam est locus firmus in rebus fidei et bonis moribus. Septimus est consensus communis theologorum. Octavus, ratio naturalis. Nonus, auctoritas philosophorum»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Vitoria atribuye importancia a la razón natural y a la filosofía en el campo teológico hasta tal punto que, para él, sostener que la razón es demoníaca es una afirmación herética: «Et impium et haereticum est dicere, ut isti novi dicunt haeretici, quod daemonicum est opus rationibus naturalibus et philosophorum uti in theologia, quia Dei donum est lumen naturale, ut patet ex illo psalmi (4,7) signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Et ad Romanos primo, (19) revelationem vocat rationem naturalem; a Deo ergo est ratio naturalis et non a daemone». BMP, 78, f. 32r. Cf. C. Pozo, *Ibid.*, 418. Adviértase cómo Vitoria no define esta posición solamente como temeraria –así como afirma a propósito de la posición sostenida por quienes niegan la autoridad de los santos Doctores en el campo teológico–, sino que denuncia su carácter herético.

<sup>27</sup> «Tertius error quem elidit s. Thomas est quia saepe multi negant auctoritatem sanctorum doctorum». BUPSA, A. H., 85/3, f. 21v; cf. C. Pozo, *Ibid.*, 419.

<sup>28</sup> «Reverenter ergo adducendae sunt auctoritates sanctorum et doctorum virorum. Et secundum locum debent tenere in theologicis disputationibus auctoritates sanctorum». BMP, 78, f. 32v. Cf. C. Pozo, *Ibid.*

<sup>29</sup> Vitoria afirma que «nihil est haereticum nisi manifeste sit contra Sacram Scripturam vel eliciatur manifeste contrarium ex Sacra Scriptura». BUPSA, A. H., 85/3, f. 21v; cf. C. Pozo, *Ibid.*

<sup>30</sup> «Licet ergo temerarium sit negare auctoritatem alicuius doctorum sanctorum sine maiore auctoritate aut evidenti ratione, tamen non est haereticum». BMP, 78, f. 32. Cf. C. Pozo, *Ibid.*

<sup>31</sup> AHPE, 2, f. 13r-v, cf. S. Langella, *El comentario de Francisco de Vitoria o.c.*, 77. Pone-mos de relieve que en ninguno de los otros manuscritos que contienen el comentario de Francisco de Vitoria a la *I Pars* de la *Summa* los lugares teológicos están elencados de modo explícito como en AHPE, 2. A este propósito cf. también: V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria OP*, Madrid-Valencia: Tipografía Moderna, 1928, 35-36.

No todos los *loci* tienen el mismo valor. En el pasaje referido solamente los primeros son indicados como propios e infalibles. El cuarto y el quinto son lugares propios, pero probables, mientras que el sexto es, por el contrario, definido por Vitoria como *locus firmus*. El valor atribuido a los tres últimos no se define aquí explícitamente. Sin embargo, como sugiere Melquiades Andrés, se puede suponer razonablemente que Vitoria les atribuya el valor de lugares extraños a la teología, aunque probables<sup>32</sup>.

Los lugares teológicos son fuente de conocimiento; de ellos obtiene el teólogo los principios para argumentar tanto en el plano especulativo como en el práctico. Los lugares comunes teológicos permiten clasificar los principios de la fe, los cuales, en virtud de su fuerza probatoria, se convierten en fuente de solución segura de las cuestiones que se presentan al teólogo. Este último, tiene, pues, dos tareas fundamentales: la primera es localizar las fuentes –o lugares– de la teología, la segunda es ordenarlas en función de su valor para poder después utilizarlas al máximo. El orden aquí establecido por Vitoria se remite al ya implícitamente señalado en santo Tomás<sup>33</sup>, y posteriormente utilizado por Cano como punto de partida en la redacción de su obra *De locis theologicis*. Advuértase, en efecto, que santo Tomás, conforme al uso lingüístico de su tiempo, con el concepto de *doctores* piensa no solo en los Padres de la Iglesia, sino también en los obispos y en el papa, y por eso reconoce implícitamente un puesto también para las *traditiones Christi et apostolorum*.

Si comparamos, después, el orden indicado por Francisco de Vitoria –y de nuevo antes por santo Tomás– con el posteriormente establecido por Cano en su obra, resulta que este último indica una ulterior fuente para la teología: la *auctoritas historiae humanae*. Y es en ese reconocimiento del valor de la *humana historia* como *locus theologicus* donde Cano rebasa de modo evidente el ámbito de la reflexión tomista, mostrando también una mayor sensibilidad en las relaciones de los *studia humanitatis* respecto a su mismo Maestro Francisco de Vitoria.

La sagrada Escritura es confirmada por Vitoria, junto con la Tradición, como punto de partida de toda especulación teológica, que, para proceder correctamente, debe estar igualmente atenta bien sea a las decisiones de los concilios, bien sea a las de la sede apostólica. En la argumentación teológica la razón natural es guía segura a la que el teólogo debe

<sup>32</sup> Cf. M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, vol. II, Madrid: BAC, 1977, 396.

<sup>33</sup> Cf. Tomás de Aquino, *STh* I, q. 1, a. 8.

atenerse, controlando, sin embargo, que se limite a ejercer su función en el ámbito que le es propio. En efecto, es un error no servirse de la razón natural, porque, al ser común a todos los hombres, también el teólogo, en cuanto tal, no debe prescindir de ella en su especulación. Vitoria parece, pues, reivindicar con su método la necesidad de un perfecto equilibrio entre la teología de los Padres y la teología escolástica<sup>34</sup>, la cual con su modo de proceder permite conseguir una sistematización mayor en el amplio campo de la materia teológica. Se sirve, como hemos visto, de la expresión «*locus theologicus*», en el sentido de fuente de la revelación, aun antes que Cano y, aunque no desarrolle unos lugares comunes teológicos como este último –afirmando que el contenido de la fe no está únicamente en la Escritura, sino también en la Tradición, en la Iglesia y en los mismos concilios–, comienza a denunciar la necesidad de los *loci* en los fines de un método teológico eficaz, utilizándolos y sirviéndose de ellos en su misma praxis teológica.

De todo lo dicho resulta evidente que la teología, pues tiene como principios las verdades reveladas, es, para Francisco de Vitoria, ante todo *scientia*, que debe manifestar el contenido de verdad de sus mismos principios, iluminándolos con la razón<sup>35</sup>.

## 2. EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA

Santo Tomás tiene el mérito de haber resuelto definitivamente la cuestión del estatuto epistemológico de la *sacra doctrina* asignándole un objeto, de los principios y de un método que la distinguen de cualquier otra forma de saber. Así, esta delicada operación le permitió también distinguir de forma definitiva el ámbito de la teología del de la filosofía. Tal distinción es utilizada por Vitoria en 1542 en el prólogo a la *II-II* de la *Summa Theologiae* conservado en la Real Biblioteca de Madrid, ms. II/1735, f. 1r, en el cual Vitoria afirma que la intención del teólogo y de la sagrada teología es ofrecer conocimiento sobre Dios, que, como se dice en el *Apo-*

<sup>34</sup> Cf. C. Pozo, «Introducción y edición», en Id., *De Sacra Doctrina* o.c., 318; cf. también Id., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca (1526-1644)*, Madrid: CSIC, 1959, 55-56.

<sup>35</sup> En la q. 50, a. 1, f. 214r, BUPSA, A. H., 85/3, con respecto a la cual está la tarea del teólogo, se afirma nuevamente: «Nos dicemus quod officium theologi est tractare de omnibus quae per Sanctorum Patrum auctoritatem vel Sacrae Scripturae dicta possunt sciri, vel his deficientibus nobis, ex coniecturis et rationibus naturalibus».

*calipsis* [1,8], es el principio y fin de todas las cosas<sup>36</sup>, no solo por sí, sino también en cuanto es principio y fin de las criaturas, y muy especialmente de la criatura racional; y, que uno es el modo de proceder del teólogo y otro el del filósofo; pues el filósofo procede de los efectos a la causa y de las criaturas al creador. El teólogo, en cambio, procede al revés<sup>37</sup>.

Además, hay que advertir que la metafísica se distingue de la ciencia física porque la física trata del ente móvil natural; la metafísica, en cambio, trata de líneas, *etc.*, que no son entes naturales<sup>38</sup>. El ms. BMP, 78, a tal proposito, refiere:

*«Primo ergo notandum est circa titulum huius articuli quod sanctus Thomas per physicam disciplinam in hoc loco intelligit scientiam naturalem. Physis enim graece idem est quod natura latine. Scientia ergo naturalis ut distinguitur contra revelatam vocatur physica. [f. 3r] Dupliciter autem disciplina potest dici physica. Uno modo ex obiecto quia tractat de obiecto physico, id est, de ente naturali. Et isto modo Aristoteles, VI Metaphysicorum, distinguit physicam a metaphysica et mathematica, quia licet sit de ente naturali utraque istarum, non tamen secundum rationem naturalem sicut physica, sed de ente mobili et physico. Alio modo ex causa quia est a lumine naturali et per causas naturales. Et isto modo dialectica est physica, et mathematica et metaphysica quia quaelibet earum est humana ratione investigata. Sanctus Thomas ergo in titulo huius quaestionis capit doctrinam physicam isto secundo modo et petit: an praeter scientias per rationem humanam adinventas sit necessaria aliqua doctrina revelata?»<sup>39</sup>.*

<sup>36</sup> La teología posee una unidad intrínseca porque considera todo en relación con Dios, principio y fin del universo. Como recuerda Vitoria: «Intentio theologi et sacrae theologiae est tradere cognitionem de Deo, qui est subiectum circa quod tota versatur». Real Biblioteca de Madrid, ms. II/1735, f.1r.

<sup>37</sup> «Nota secundo ex eodem sancto Thoma, 2º *Contra Gentiles*, cap. 3º et 4º, quod alius est modus procedendi a theologo et philosopho; nam philosophus procedit ab effectibus ad causam et a creaturis ad creatorem. Sed e contrario procedit theologus. Sic ergo sanctus Thomas in prima parte tractavit de Deo, primum quidem secundum absolutam ipsius considerationem secundum se, ac deinde quatenus est rerum principium». Real Biblioteca de Madrid, ms. II/1735, *Prólogo a la II pars de la Summa*, f. 1r.

<sup>38</sup> «Ulterius notandum quod physica scientia distinguitur a metaphysica quia physica tractat de ente mobili naturali; metaphysica autem tractat de lineis, etc., quae non sunt entia naturalia». BUPSA, A. H., 85/3, f. 2r; cf. C. Pozo, *De Sacra Doctrina* o.c., 327. A este propósito se afirma en AHPE, 2: «Notandum est primo pro explicatione harum conclusionum quod per doctrinam physicam intelligitur scientia et cognitio quae habentur per lumen naturale, de quocumque obiecto sit illa; itaque tantum attendimus ad lumen per quod acquiritur, et non ad obiectum de quo est». AHPE, 2, f. 1r, cf. S. Langella, *El comentario de Francisco de Vitoria* o.c., 62.

<sup>39</sup> BMP, 78, ff. 2v-3r. Cf. C. Pozo, *Ibid.*, 327.

Hay aquí una referencia explícita a la distinción aristotélica de las ciencias especulativas propuesta en el libro VI *Metaphysicorum* de igual modo que Tomás las reelabora, quien distingue tres tipos de ciencias. Al primer tipo pertenecen las que tratan del ente material sujeto al cambio físico (Filosofía natural); al segundo, pertenecen las ciencias que tratan de la *cantidad* en abstracto, considerándola solo en cuanto mensurable (Geometría, Aritmética), al tercero, finalmente, pertenecen las ciencias que tratan del ente inmaterial (Lógica y Metafísica)<sup>40</sup>. Más allá de estas se encuentra la Teología o *Sacra doctrina*, en cuanto su objeto no lo descubre la razón, sino que es revelado.

Vitoria expone con claridad que es propio de los filósofos que siguen el orden del conocimiento natural anteponer la ciencia de las creaturas a la divina, mientras el teólogo procede en sentido opuesto, yendo de lo que es más conocido en sí –es decir, Dios y las sustancias separadas–, a lo que es más conocido por nosotros, o sea, las creaturas o las realidades sensibles. En ese aspecto, Vitoria afirma que una ciencia procede de las criaturas al creador, y la otra es la que se mueve desde el creador a las criaturas.

Entre filosofía y teología no hay forma alguna de incompatibilidad, aunque la ciencia de la fe o *sacra doctrina*, procediendo de principios más altos, debe considerarse superior a la filosofía<sup>41</sup>.

En este sentido, Vitoria subraya que entre investigación racional y exigencias de la fe no puede existir contradicción, porque tanto la luz de la fe como la de la razón se la ha dado Dios al hombre. Por tanto, si fe y razón llegaran a encontrarse en contradicción insoluble la una con la otra<sup>42</sup>, Dios mismo llegaría a configurarse como el autor de la contradicción o de la falsedad<sup>43</sup>. Cuando en la filosofía se encuentra algo que contrasta con los dictámenes de la fe, la culpa no es de la filosofía misma, sino de su mal ejercicio o de un defecto de investigación<sup>44</sup>. La razón, si es correctamente utilizada, no puede sino confirmar y llevar a un nivel más alto de conoci-

<sup>40</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 1. Cf. también su comentario a la *Metaphysica* VI, *lectio* 1.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, *Prólogo*, q. 2, a. 1.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, a. 3.

<sup>43</sup> A este propósito, en el comentario al *De Legibus* de 1534, q. 94, a. 2, Vitoria afirma: «Intellectus non dicit nisi verum». F. de Vitoria, *De Legibus*, S. Langella - J. Barrientos García (eds.), Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, 124. Para Vitoria, Dios no puede crear el entendimiento humano inclinado naturalmente al error; nuestra facultad natural racional debe estar provista de una actitud innata a conocer la realidad porque, si nuestras facultades estuviesen desprovista de una innata rectitud, habría falsedad en Dios.

<sup>44</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, *Prólogo*, q. 2, a. 1.



miento lo que ya muestra la fe<sup>45</sup>. Además, Dios no puede engañar al hombre proponiendo conclusiones diversas a través de vías diferentes; porque tanto la fe como la razón son un don suyo<sup>46</sup>. Esta compatibilidad entre fe y razón justifica la licitud del uso de argumentos filosóficos en el ámbito mismo de la fe. De hecho, ya santo Tomás había mostrado como la filosofía puede ser utilizada en la ciencia divina o sagrada doctrina con tres fines diferentes: 1. Para demostrar algunos preámbulos o presupuestos de la misma fe, como la existencia y la unicidad de Dios; 2. Para ilustrar, por medio de similitudes, algunas verdades de fe difíciles de expresar; 3. Para rechazar lo que se opone a la fe, denunciando su falsedad o irrelevancia<sup>47</sup>.

El primer servicio se desarrolla en aquel «espacio común» que la filosofía tiene con la teología. En este ámbito, las verdades acerca de Dios que se pueden demostrar con la razón natural constituyen los *præambula ad articulos fidei*<sup>48</sup>. El segundo servicio es intrínseco y ciertamente subsidiario, porque suministra a la especulación teológica imágenes y analogías aptas para ilustrar las verdades de la fe<sup>49</sup>. Finalmente, el tercer servicio de rechazo de las objeciones que se levantan contra la fe es más bien sucesivo e integrativo respecto a la teología. En efecto, los errores y las objeciones se rechazan después de que se ha profundizado en el sentido de la verdad. El papel así que Vitoria asigna a la filosofía en las relaciones con la teología es, pues, notable: la filosofía precede y sigue las verdades de fe y abre caminos de inteligibilidad con semejanzas apropiadas.

Frecuentemente Vitoria si sirve de la razón natural para argumentar sus tesis en ámbito teológico. Los ejemplos son muchos, sea en las *relectiones* que es sus clases ordinarias. Las múltiples citas de Aristóteles, en toda su obra, lo demuestra con claridad. Valga un ejemplo por todos: en

<sup>45</sup> «Rationes modeste adducamus, non quidem ad probandum ea quae sunt fidei, sed ad ostendendum ea esse rationi consona». BMP, 78, f. 31v. Cf. C. Pozo, *De Sacra Doctrina* o.c., 417. En el campo teológico el papel de la razón no se agota en la deducción de conclusiones de los artículos de fe, sino que consiste también en demostrar algunas verdades naturalmente cognoscibles.

<sup>46</sup> «Est notandum quod nullum est inconueniens afferre cum auctoritatibus rationes naturales, nam et ipsum lumen naturale est donum Dei et reuelatio largo modo accepta». BUPSA, A. H., 85/3, f. 21v, cf. C. Pozo, *De Sacra Doctrina* o.c., 418.

<sup>47</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, Prólogo, q. 2, a. 3.

<sup>48</sup> Cf. Id., *STh* I, q.2, a.2.

<sup>49</sup> Para Tomás, la razón humana en el conocimiento de las verdades de fe que pueden ser evidentes solo para los que contemplan la esencia de Dios, está en condiciones de captar ciertas analogías que, sin embargo, no son suficientes para demostrar esas verdades. Cf. Id., *Summa contra Gentiles*, I, cap. 8.

la base de su concepción antropológica y de su reivindicación de uno *ius comunicandi*, está la lección del Estagirita, que había mostrado cómo el lenguaje es un atributo específico del género humano. Sin comunicación no puede darse conocimiento entre los hombres ni tampoco pueden existir relaciones basadas en la cooperación; en otras palabras, sin ella no es posible la sociedad y la comunidad. En efecto, el hombre es por naturaleza un animal social y político. Vitoria, apelando a la autoridad de Aristóteles, afirma que quienes de propósito rehúyen cualquier relación con el consorcio humano están dotados de «inhumana, brutalique natura»<sup>50</sup> y pueden ser considerados como fieras. Por otra parte, respecto a filósofo griego, hay según Vitoria, como garantía posterior de la unidad de la humanidad: no solo que el hombre ha sido creado por un único Dios<sup>51</sup>, sino también la certeza sobrenatural y, por lo tanto, derivada desde la sola revelación, de que el hombre ha sido redimido por amor de un único Dios<sup>52</sup>.

### 3. CONCLUSIÓN

Como se ha visto, la legitimidad del recurso a la filosofía en el trabajo teológico es abiertamente reconocida por Vitoria. Es la consecuencia lógica de cómo concibe Vitoria la relación entre la fe y la razón, relación que prevé una colaboración recíproca y armoniosa entre estas dos fuentes de verdad. Para él, en efecto, la *sagrada doctrina* se sirve también de la razón humana, no ya para demostrar los dogmas, porque de otro modo se perdería el mérito de la fe, sino para aclarar algunos puntos de su enseñanza. La razón natural desarrolla un papel significativo en la elaboración de la teología, porque suministra a la teología un esquema de racionalidad para ordenar los misterios de la fe, para interpretarlos y para expresarlos. Así pues, la filosofía es una ciencia autónoma porque, formulada con instrumentos y métodos no asimilables a los de la teología, la garantiza

<sup>50</sup> F. de Vitoria, «De potestate civili», en Id., *Obras o.c.*, 156.

<sup>51</sup> Tomás insiste en el carácter racional de la *creatio ex nihilo*. Así, en su *Comentario a las Sentencias*, afirma: «Creationem non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis: sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere». II, d. 1, q. 1, a. 2.

<sup>52</sup> Cf. Tomás de Aquino, *STh* III, q. 46, a.1; q. 47, a. 3.

la estructura misma de la mente humana, capaz de llegar a la verdad por voluntad del mismo Creador.

Vitoria indica –lo mismo que Tomás de Aquino– una circularidad entre razón y fe en la medida en que afirma, de una parte, que la razón debe proceder a partir de lo que la fe establece, y, por otra, que la filosofía puede, sin embargo, demostrar algunos presupuestos indispensables de la fe.

Los principios por los que se mueve el teólogo en su argumentación son los grandes misterios de la revelación, o sea, los artículos de fe. Estos constituyen el punto de partida por los que se mueve la reflexión teológica, que dirige su búsqueda según las leyes de la *demonstratio* aristotélica<sup>53</sup>. El teólogo, *in statu viae*, bajo el fundamento inquebrantable de la fe, que es una «participación» de la ciencia de Dios y de los bienaventurados<sup>54</sup>, procede a ulteriores conocimientos: adhiriéndose a la verdad primera, puede llegar al conocimiento del resto según el modo propio de conocer, esto es, procediendo por vía discursiva, de los principios a las conclusiones<sup>55</sup>. Por tanto, el método de la teología es esencialmente deductivo, así como el de la filosofía es puramente inductivo. Pero ambas ciencias sirven para acercarse a la verdad. Y no hay conflictividad entre ellas porque la fe y de la razón proceden de una única fuente suprema, Dios. Así pues, Vitoria reivindica la armonía y la subsidiariedad recíproca entre filosofía y teología. Sin embargo, quienes se sirven de la filosofía en la sagrada doctrina no deben obligar dentro de los límites de la filosofía a lo que es propio de la fe, como cuando acepta creer solo lo que puede ser conseguido por la filosofía; porque es esta última la que debe reconducirse dentro de los límites de la fe y no al revés.

El proyecto de Vitoria de renovar la *sacra doctrina* en respuesta también a las estancias de los luteranos, coincide, pues, con una reevaluación del papel desarrollado por la razón natural en la ciencia teológica. Recordando la afirmación de santo Tomás por el cual la gracia no destruye

<sup>53</sup> Tomás se refiere a Aristóteles, que en los *Analíticos segundos* define la demostración como la forma especial de silogismo que deduce una conclusión de los primeros principios, verdaderos, evidentes, indemostrables. De este modo, santo Tomás afirma que las cosas que mantenemos por fe funcionan para nosotros, en esta ciencia, casi como principios, y el resto casi como conclusiones. Cf. Id., *Super Boetium De Trinitate, Prólogo*, q. 2, a. 1.

<sup>54</sup> Cf. Id., *STh I*, q. 1, a. 2.

<sup>55</sup> «Venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusionem». Id., *Super Boetium De Trinitate, Prólogo*, q. 2, a. 1.

la naturaleza, sino que más bien la perfecciona<sup>56</sup>, Vitoria afirma que no solamente la razón debe servir a la fe, sino que esta puede ser imprescindible en el desarrollo de una correcta argumentación teológica. El *lumen naturales mentis humanae* y el *lumen fidei* se relacionan entre sí en modo armónico, porque la luz de la fe, que es infundida gratuitamente, no destruye la luz del conocimiento, que nos es dada por la naturaleza, sino más bien la perfecciona.

<sup>56</sup> «[...] quia gratia nihil derogat naturae». BUPSA, A. H., 85/3, f. 21r; cf. C. Pozo, *De Sacra Doctrina* o.c., 417. Cf. también Tomás de Aquino, *STh* I, q.1, a.8; y también: *Super Boetium De Trinitate*, Prólogo, q. 2, a. 3.

El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación de la Junta de Castilla y León: «Manuscritos de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria. El ms. 85/03 y el ms. 548: Scholia in Sacra Theologia super primam partem sancti Thomae de Aquino. Transcripción, traducción y estudio», con la referencia PON165A11-1.

## RESUMEN

El artículo analiza en Francisco de Vitoria el papel desarrollado por la teología y la filosofía en la búsqueda de la Verdad primera. Para el Maestro dominico en el ámbito del saber teológico no hay que admitir solamente la Sagrada Escritura, ni utilizar exclusivamente la razón. *Auctoritas* y *ratio* son las fuentes a las que el teólogo necesariamente debe referirse. Así pues, para Vitoria, la razón debe intervenir tanto para deducir conclusiones de orden teológico, como para aportar pruebas racionales en relación con la verdad revelada, o simplemente para aportar cómo las verdades tienen una íntima afinidad con la misma razón. Para él la razón, en efecto, es en sentido amplio revelación y, por tanto, en cuanto don divino, no debe ser olvidada ni mucho menos negada.

*Palabras clave:* Teología, filosofía, razón, Francisco de Vitoria, Escuela de Salamanca.

## ABSTRACT

This article analyses the role played by theology and philosophy in the pursuit of the First Truth in Francisco de Vitoria's work. According to the Dominican master, the realm of theological knowledge should not accept the Holy Scriptures alone, and should not use reason alone: indeed for a theologian, *auctoritas* and *ratio* are the necessary sources of reference. For Vitoria, reason has to intervene to draw theological conclusions and to bring in rational evidence related to the revealed Truth or, more simply, to define how the Truths have an intimate affinity with reason. For Vitoria in fact, reason is, in broad terms, revelation, and as a divine gift, must not be forgotten, let alone negated.

*Keywords:* Theology, philosophy, reason, Francisco de Vitoria, School of Salamanca.

## LA VISIÓN SACRAMENTAL EN LOS SALMANTICENSES (S. XVII)

DIONISIO BOROBIO  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

En los últimos años he dedicado mi atención, y buena parte de mi tiempo, a investigar sobre la «Teología sacramental en los Salmanticenses», tema éste que solo ha sido estudiado parcialmente por algún otro autor, y sobre el que ya hemos publicado dos libros: «Antropología, símbolos y sacramentos en los Salmanticenses» (2011), en el que estudiamos el Tratado *De sacramentis in genere*, correspondiente al *Cursus theologicus*; y «La eucaristía en los Salmanticenses. Un comentario actualizado» (2012), sobre el sacramento de la Eucaristía<sup>1</sup>. Lo que se nos pide en esta ponencia es un resumen o visión global sobre los Sacramentos en los Salmanticenses, lo cual supone que hemos de detenernos de modo preferente en lo que corresponde al *concepto general de Sacramento*, dado que entrar en cuestiones de los sacramentos *en particular* sería imposible por espacio y tiempo.

<sup>1</sup> La fuente que utilizamos es: *Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmelo. Primitivae observantiae. Cursus Theologicus. Iuxta miram Divi Thomae Praeceptoris Angelici Doctrinam. Tomus Undecimus. Complectens Tract. XXII et Tract. XXIII: I. De sacramentis in genere. II. De eucharistia*, Barcinone: Ex typografia Carmelitarum Discalceatorum Conventus S. Joseph, 1727. En nuestro comentario utilizamos la versión digitalizada por la Universidad Pontificia de Salamanca, y citamos las páginas que corresponden a esta versión.

## 1. CONTEXTO Y PRESENTACIÓN

Antes de exponer la visión de la teología sacramental de los Salmanticenses, considero oportuno recordar algunos aspectos que, por otra parte, entiendo son ya conocidos por los presentes.

### 1.1. Presupuestos de comprensión

Comprenderemos mejor el desarrollo de los temas y la lógica teológica argumental que resumiremos, si tenemos en cuenta, en primer lugar, lo que significó la Escolástica en su inicio y sobre todo para los *Salmanticenses*<sup>2</sup>. La escolástica tiene como objetivo principal la profundización y reflexión sistemática en el conocimiento de Dios y en todas las cuestiones planteadas al respecto en la época, desde los razonamientos filosófico teológicos y antropológicos propios del momento, y en diálogo dialéctico con las diversas escuelas y sentencias.

El método escolástico consiste en la contraposición de las diferentes soluciones dadas a la cuestión planteada, a partir de la respuesta ofrecida por la doctrina o autoridad más aceptada, y en confrontación dialéctica con las diversas soluciones analizadas y sus razonamientos. Como ya sabemos, el desarrollo de la Escolástica da lugar a las diversas escuelas teológicas, sobre todo durante el siglo XIII. Todos conocemos también lo que significan: 1. La escuela dominicana que se inicia con Rolando de Cremona siguiendo en el método y en la doctrina al agustinismo de la época, mientras posteriormente con Alberto Magno y Tomás de Aquino se desarrolla en el tomismo, representado por los Dominicos; 2. La escuela franciscana que se inicia con Alejandro de Hales y tiene su mejor representante en S. Buenaventura y después en Duns Escoto y se inclina más por el pensamiento agustiniano.

En este contexto hay que situar también el surgimiento y desarrollo de la Escuela de Salamanca –sobre todo durante el siglo XVI–, cuyos impulsores fueron los dominicos de Salamanca –en especial Vitoria, Soto, Cano–. Pero también conviene recordar la presencia y desarrollo de otras escuelas, durante los siglos XVI-XVII: 1. La escuela franciscana, que tiene

<sup>2</sup> Solo pretendemos aquí ofrecer algunos rasgos de la Escolástica, que ayuden a contextualizar la fuente, el autor y el contenido de la materia que trata. Para una presentación más amplia pueden verse: J. Ferrater Mora, «Escolástica», en *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires 1965, 5 ed., 548-552; A. Michel, «Scolastique», en *DTC* 14 (1941) 1711-1722. Una buena síntesis en C. García Extremeño, «Escolástica», en *GER* 8 (1991) 769-799.

como referente a San Buenaventura, prevaleciendo en ella el escotismo, y donde sobresalen entre otros: Francisco Herrera, Bartolomé Mastroio, Pedro Trigoso; 2. La escuela jesuítica, que si bien sigue en la línea del tomismo, aporta planteamientos nuevos en algunos aspectos, como se reconoce en autores como Francisco de Toledo, Laínez, Salmerón, Francisco Suárez, Luis Molina, etc. Todo ello tiene una clara repercusión en el pensamiento sacramental de los Salmanticenses.

Recordemos también que los puntos que desarrollan en *su método* nuestras autores Salmanticenses siguen generalmente los que plantea Santo Tomás, en la *Summa Theologiae*: 1. Dificultades a la cuestión planteada («videtur quod non... Sed contra»); 2. Solución que se propone («Respondeo dicendum quod...»); 3. Respuesta a las dificultades planteadas («Ad primum... Ad secundum...»); 4. Soluciones o resolución de la cuestión.

Prescindiendo en estos momentos de lo que significa la Escuela de Salamanca y las otras Escuelas, con su renovación e interpretaciones del tomismo, la importancia de sus autores –sobre todo Vitoria, Soto y Cano–, la riqueza de sus aportaciones teológicas<sup>3</sup>; y teniendo en cuenta que su visión de la teología sacramental ya ha sido estudiada por nosotros mismos<sup>4</sup>, nos centramos en los Salmanticenses.

<sup>3</sup> Son muchos los estudios que recientemente se han publicado sobre la Escuela de Salamanca. Véase, por ejemplo: J. Belda Plans, «Hacia una noción crítica de la “Escuela de Salamanca”», en *Scripta Theologica* 31 (1999) 367-411; Id., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000; J. Barrientos García, «La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres», en *La Ciudad de Dios* 208 (1995) 1055; Id., «Francisco de Vitoria y la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca», en *Aulas y Saberes. VI Congreso Internacional de Historia de las universidades hispánicas* (Valencia, diciembre 1999), vol. I, Valencia: Universitat de València, 2003, 211-231; M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, vol. I, Madrid 1976, 273; M. A. Pena González, «Aproximación histórica al concepto “Escuela de Salamanca”», en *Salmanticensis* 52 (2005) 69-119; Id. (coord.), *De la primera a la segunda «Escuela de Salamanca». Fuentes documentales y líneas de investigación*, Salamanca: Publicaciones UPSA, 2012.

<sup>4</sup> Muchos son los estudios que sobre estos autores se han publicado, principalmente centrados en sus aportaciones sobre política y economía, derecho y justicia (*Derecho ad gentes*), ética y antropología, Iglesia y poderes públicos... Sin embargo, es muy poco lo que se ha investigado y escrito sobre su pensamiento teológico y su contribución a la renovación de la teología. Por nuestra parte, en los últimos años hemos dedicado nuestro esfuerzo a estudiar la concepción y planteamientos teológico-sacramentales que presentan estos autores. Véanse D. Borobio, *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto*, Salamanca: Publicaciones UPSA, 2006; Id., *Sacramentos en general. Bautismo y confirmación en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto*, Salamanca: Publicaciones UPSA, 2007; Id., *Unción de enfermos, orden y matrimonio en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca: Publicaciones UPSA, 2008.



## 1.2. Los Salmanticenses

Los Salmanticenses fueron teólogos que enseñaron en el Colegio Universitario Salmanticense de los Carmelitas descalzos durante el siglo XVII y primera parte del XVIII. A ellos se deben el *Cursus Theologicus Salmanticensis*, así como el *Cursus Moralis Salmanticensis*. Cinco son los autores principales: Antonio de la Madre de Dios, Domingo de Santa Teresa, Juan de la Anunciación, Antonio de San Juan Bautista, e Ildefonso de los Ángeles. Todos colaboraron a la creación de una obra unitaria, aplicando criterios de coherencia filosófico teológica. En gran medida representan la continuación y madurez del tomismo de la Escuela de Salamanca, como se manifiesta en los tratados «Salmanticenses»<sup>5</sup>. Los tratados dogmáticos llevan por título: *Collegii Salmanticensis Fratrum Discalceatorum B. M. de M. Carmelo Cursus Theologicus, Summam Theologicam Angelici Doctoris divi Thomae complectens*. Se trata, como indica el mismo título, de un comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás, incorporando con frecuencia cuestiones y planteamientos propios del momento en que escriben. Se trata de un comentario que, como dice el P. Llamas, «es una vasta síntesis del tomismo, y en su conjunto la más autorizada y completa... En realidad es una amplia enciclopedia de la Teología para su tiempo, pues en estos tratados no hay teoría o sentencia teológica de nota que no esté recogida ni autor destacado cuyo nombre no aparezca consignado en sus páginas»<sup>6</sup>. El *Cursus Theologicus Salmanticensis* destaca por el método teológico y el contenido doctrinal que nos transmite, donde se combinan a la vez los argumentos antropológicos y filosóficos, con los argumentos bíblicos, patrísticos, y teológicos.

<sup>5</sup> Quien mejor ha estudiado lo que son y representan los Salmanticenses es Enrique del Sagrado Corazón (E. Llamas), *Los Salmanticenses. Su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Inmaculada*, Madrid 1955; Id., «El Colegio Salmanticense, OCD y la Universidad de Salamanca», en *Ephemerides Carmeliticae* 14 (1960) 127-175; T. Deman, «Salamanque, Théologiens de», en *DTC* 14 (1950) 1024-1034; Id., «Problemas de autenticidad en torno al Curso Teológico Salmanticense», en *Salmanticensis* 5 (1958) 81-106; Id., «Una cuestión preliminar a la edición crítica del Curso Teológico Salmanticense. La autenticidad de la disputa 15 del tratado XIII», en *Ibid.* 6 (1959) 273-321.

<sup>6</sup> E. Llamas, «Salmanticenses», en *GER* 20 (1974) 722-725. Véase también Id., «El Colegio de San Elías y los Salmanticenses», en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. I. Trayectoria y vinculaciones*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, 687-704.

La estructura total del curso Salmanticense consta, según la edición. Princeps, de 12 tomos y 14 volúmenes (los tomos 2 y 12 están desglosados en dos partes). Los tomos están divididos en tratados (en ocasiones un tomo comprende un tratado, o un tratado llena dos tomos). En total, el Curso comprende 24 tratados teológicos. Los tomos donde se encuentran los tratados sobre sacramentos son: t. XI: *De Sacramentis in communi et Eucharistia* (tracts. 22-23); t. XII: *De virtute poenitentiae et sacramento* (tract. 24). Cada tratado se estructura en *Quaestiones*, que se desarrollan en Disputas, y estas a su vez en *Dubium*, donde se incluyen por lo general estos puntos: introducción al tema, doctrina más común, enseñanza de S. Tomás y sentencias, argumentos en contra y a favor, solución de las dificultades, y propuesta de la opinión más propia del autor.

Nuestra investigación se centra, por tanto, en los tomos XI-XII, que tratan sobre los Sacramentos. Lo ya analizado corresponde a su visión sobre *Los sacramentos en general* y sobre *La Eucaristía*.

### 1.3. Esplendor del tomismo de los Salmanticenses: Juan de la Anunciación

Además de los otros autores que intervinieron (Antonio de la Madre de Dios, Domingo de Santa Teresa, Antonio de San Juan Bautista, Ildefonso de los Ángeles), nos detenemos de forma especial en Juan de la Anunciación, por ser el autor que escribió los Tratados sobre Sacramentos que vamos a estudiar. Nace en Oviedo en 1633. Sus estudios y docencia se desarrollan sobre todo en Salamanca, donde fue lector de Artes durante tres años y de teología durante 19 años. Murió en Salamanca el 3 agosto 1701.

Juan de la Anunciación, como se revela en sus tratados, puede ser calificado como uno de los mejores teólogos del s. XVII, sin duda el más aventajado en la segunda mitad de ese siglo. En total redactó diez tratados y parte de otro del *Cursus Theologicus*. Respecto a los Sacramentos, parece que nuestro autor, en un principio, pensaba que el tema de los sacramentos (qq. 60-90 de la III parte de la *Suma*) pertenecía más a la teología práctica y moral. Más tarde (entre 1691-1694), al descubrir que Santo Tomás considera los sacramentos como *reliquias* de la Pasión de Jesucristo, se decidió a completar su obra comentando lo relativo al Tratado sobre Sacramentos en general (*De sacramentis in genere*) y sobre Eucaristía (*De Eucharistia*)<sup>7</sup>. También se debe a él, al menos en parte el

<sup>7</sup> *Ibid.*, 700-702.

tomo XII sobre el sacramento de la penitencia (*De Poenitentia virtute et sacramento*), publicado en Lyon el 1704.

#### 1.4. Nuestra fuente y método

Las ediciones de esta obra han sido muchas. Los Tratados sobre Sacramentos en general y sobre la Eucaristía se encuentra en el t. XI, con fecha de edición de 1727, cuyo título completo es: Collegii Salmanticensis FF. Discalcaetorum B. Mariae Monte Carmeli primitivae observantiae, *Cursus Theologicus iuxta miram D. Tomae Praeceptoris Angelici Doctrinam. Tomus undecimus. Complectens tract. XXII et Tract. XXIII. I. De sacramentis in genere. II. De Eucharistia. A Quaestione LX. Tertiae Partis eidem Angelico Doctori Dicitus*, Barcinonae, Ex typografia Carmelitarum Discalcaetorum Conventus S. Ioseph, Anno M.DCCXXVII. Cum privilegio Regis et approbationibus.

El texto que utilizamos se encuentra digitalizado en la Universidad Pontificia de Salamanca. Libro Impreso. Signatura CARM/C/26. Citamos siempre las páginas de esta edición digitalizada, según el original que empleamos.

*El método* seguido tiene en cuenta de modo especial los aspectos siguientes:

1. Los antecedentes antropológicos, filosóficos y teológicos de los que parte nuestro autor: pensamiento patrístico –en especial San Agustín–, pensamiento filosófico aristotélico tomista, teología escolástica y sobre todo la *Summa Theologiae* de Santo Tomás.
2. Problemas de carácter ético y moral planteados en la época, con sus repercusiones en el ámbito social y eclesial del momento.
3. Tendencias e interpretaciones diferentes de las diversas escuelas filosóficas y teológicas de aquel momento, sin olvidar el deseo de dar respuesta a los problemas planteados por los protestantes, y la aplicación de la doctrina de Trento.
4. Estructura y partes fundamentales del tratado o fuente estudiada en comparación con la estructura y partes que plantean los otros autores, sobre todo Santo Tomás en la *Summa* –comparación interna–.
5. Análisis comparativo de cada una de estas partes, seleccionando y comentando con mayor amplitud aquello que manifiesta mayor originalidad y riqueza.

6. Aplicación a la comprensión de los Sacramentos hoy, destacando las aportaciones que pueden enriquecer nuestra comprensión del sacramento.

### *1.5. Objetivo de la investigación*

El centro de la investigación consiste en el análisis de los textos y fuentes en que el autor expone su pensamiento, de modo que aparezca con claridad cuál es su aportación más personal y original, teniendo en cuenta el marco de comprensión escolástico y tomista en el que se mueve.

No pretendemos en nuestro análisis, ni traducir literalmente el texto original, ni desarrollar todos los argumentos que proponen y que consideramos más secundarios y propios de las diferencias entre Escuelas teológicas, ni tampoco venir a una verificación de todas las fuentes citadas por nuestro autor. Procedemos seleccionando y comentando los textos y fuentes más importantes, y procurando mantenernos fieles a su pensamiento y lógica teológica argumental, sin olvidar el contexto filosófico teológico desde el que escribieron. Se trata de un trabajo de lectura, análisis y selección de aquellos textos y argumentos desarrollados por el autor, al hilo del pensamiento de Santo Tomás y en contraste y diálogo con las diversas sentencias de otros autores y escuelas de la época, que mejor nos permiten seguir su aportación teológica y la lógica de su argumentación. Por lo mismo, no nos detenemos en verificar numerosísimas referencias y citas bibliográficas a que remite y en las que se apoya nuestro autor; ni seguimos necesariamente el desarrollo exacto de su discurso, con todos sus pormenores, dialéctica y distinciones; ni repetimos exactamente las razones que expone en la respuesta a cada una de las sentencias que examina. Pero, teniendo en cuenta todo esto, hemos procurado recoger su pensamiento con fidelidad, proponer su lógica argumental de modo inteligible para hoy; a veces expurgar las cuestiones fundamentales de otras más secundarias y hasta casi-ridículas para la mentalidad actual; traducir con cierta libertad de lenguaje –no de contenido– lo que se nos propone con un lenguaje y discurso más complicado.

Confesamos que, con cierta frecuencia, hemos tenido que ejercitarnos en la paciencia, para seguir con detención una lectura que se hace tediosa, sobre todo cuando trata argumentos que están fuera de nuestro pensar y sentir teológico y eclesial en el momento actual. También debemos reconocer que, las más de las veces, hemos apreciado su gran capacidad dialéctica, la riqueza de su pensamiento, la amplitud de su

conocimiento filosófico y teológico, la actitud ponderada y dialogante siempre mantenida por el autor.

## 2. VISIÓN SACRAMENTAL DE LOS SALMANTICENSES

### 2.1. *Dinámica de su discurso teológico*

El tratado sobre el *De sacramentis in genere* de Juan de la Anunciación, es un comentario enriquecido, no solo con las interpretaciones que le vienen del pasado tomista, sino sobre todo con las interpretaciones del presente del neotomismo, en especial de los autores dominicos de la Escuela de Salamanca, y otras interpretaciones de autores del momento, tanto complutenses como salmanticenses. En realidad, Juan de la Anunciación, lejos de ser un simple repetidor o sintetizador, es un recreador de la doctrina tomista, que reelabora en diálogo con las diversas opiniones y sentencias, con las posturas de los Protestantes, y en especial teniendo en cuenta la doctrina del concilio de Trento. Es de admirar amplio el conocimiento que el autor demuestra tener de estas diversas opiniones, de los distintos escritos y fuentes que cita, de la diferente argumentación que considera. Bajo el esquema de desarrollo propio de la época, nos ofrece un verdadero escenario de diálogo entre las diferentes sentencias, reconociendo el valor de las razones en que se apoyan, y también rebatiendo los argumentos que considera poco sólidos o contradictorios, siempre con el propósito de defender la enseñanza de Santo Tomás, y la doctrina propuesta por el concilio de Trento. En algunos puntos manifiesta una evidente fidelidad a las interpretaciones más propias de los Salmanticenses.

El método de desarrollo que sigue obedece a lo que en el momento estaba en vigor. Divide la materia en *Quaestiones* o partes principales; estas en *Disputationes* o capítulos más importantes; estos en *Dubia* o cuestiones que es necesario aclarar y explicar; y estas en distintos *Articula* que avanzan en la resolución de la cuestión planteada. Es en los *Dubium* donde nuestro autor expresa con cierta frecuencia más creatividad y dialéctica filosófico-teológica en diálogo con las diversas *Sententiae*. En cuanto al método o dinámica argumental, generalmente procede de la siguiente forma: 1. Planteamiento de la cuestión; 2. Presentación de la «doctrina más común»; 3. Sentencias diversas acerca de la cuestión; 4. Crítica y valoración de las razones de estas sentencias; 5. Proposición y profundización en su respuesta u opinión personal. Respecto a la ordenación de su discurso o razonamiento personal, que expresa sobre todo en lo que llama la

«doctrina más verdadera y común»; sigue normalmente estos pasos: 1. Fundamento en la Escritura; 2. Fundamento en los Padres y Tradición; 3. Fundamento en Santo Tomás; 4. Fundamento en el Magisterio, sobre todo Trento; 5. Fundamento en los testimonios de la Liturgia; 6. Fundamento en argumentos de congruencia y razón –antropológicos y filosóficos–. Sin duda nuestro autor tiene en cuenta lo escrito por Melchor Cano en su *De locis theologicis*. Y especialmente nos resulta interesante cómo el autor recurre, aunque no siempre, al fundamento en la liturgia y la oración de la Iglesia, por lo que con cierta frecuencia se remite a las palabras del canon romano y a otros textos oracionales.

En todo caso, hay que reconocer que al principio, en medio y al final de su discurso teológico sobre los Sacramentos, Juan de la Anunciación manifiesta una gran devoción y amor a la eucaristía; una actitud ponderada ante las diversas cuestiones planteadas, lejos de todo interpretación extrema; un espíritu dialogante con otras opiniones y autores que defienden posturas contrarias; una lógica argumental impresionante, a favor de la defensa de la enseñanza de Santo Tomás y de la doctrina de la Iglesia –Trento–.

## 2.2. Síntesis de su visión sacramental

En general, sobre el contenido de la argumentación que emplea nuestro autor, cabe resaltar, además de su abundante y fundamentada utilización de las fuentes: Escritura, Padres, Magisterio..., la frecuente comparación con el misterio de Cristo, sobre todo encarnación y pasión-muerte –argumento cristológico–; la insistencia en la semejanza y diferencia entre sacramentos, o «principio de analogía sacramental»; y también su recurso –aunque con menos profusión– al argumento litúrgico, tanto aludiendo a la liturgia romana como a las liturgias orientales. En esta síntesis sobre los «Sacramentos en general» destacamos los puntos centrales de su exposición y de su pensamiento.

### a. El signo sacramental y su estructura

La primera parte se inicia con un *Proemio* en el que resalta la importancia de los sacramentos para la Iglesia, e indica que son como una prolongación de la encarnación del Verbo. Los sacramentos, añade, son como las columnas en las que se apoya el edificio de la Iglesia para alcanzar el cielo; son como las Fuentes de agua viva y salvadora que mana del costado de

Cristo y que llegan a nosotros por los canales de los sacramentos; son como los más nobles *instrumentos* por los que participamos de la divina virtud y eficacia que mana del Verbo a los humanos. En la definición que propone de *sacramento* es de señalar la distinción típica de los Salmanticense entre definición metafísica y física: en la primera se recoge la especificidad o sentido teológico del sacramento, en cuanto que santifica, y da la gracia eficazmente, en la segunda, la atención se pone en lo que es la estructura del mismo signo sacramental: elemento sensible (*res*: materia) y palabra (*verba*: forma).

También manifiesta su intención de seguir el pensamiento de Santo Tomás, y de dar respuesta a los planteamientos de los herejes, en especial de los protestantes. La primera cuestión que se plantea es «si el sacramento pertenece al género de signo» o al «genero de causa». El autor se decanta claramente sobre lo segundo. Reconoce, no obstante, que no se puede negar ni que el sacramento sea signo, ni que el sacramento sea causa: si por ser signo se explican también los «sacramenta veterae legis», por ser causa sólo puede aplicarse en verdad a los «sacramenta novae legis». Se apoya en la definición de Santo Tomás. El sacramento es «signo de una cosa sagrada, en cuanto que nos santifica» («Signum rei sacrae ut sanctificantis nos»). Después de analizar otras definiciones, insiste también en el principio de *analogía sacramental*, para explicar la diferencia entre unos signos y otros, entre los «sacramenta veterae legis» y «sacramenta novae legis». Los sacramentos de la nueva ley producen o causan la gracia y justifican internamente; en cambio los de la antigua ley simplemente no justifican al hombre, porque no fueron causa de la gracia interna, sino que sólo realizaban algún tipo de consagración o de deputación legal.

A continuación estudia otro aspecto importante del sacramento: «la estructura del signo sacramental»: la *materia* y la *forma*. Sobre la materia o *res sensibilis*, además de analizar las diversas opiniones, destaca la diferencia que existe entre los diversos sacramentos, ya que algunos no implican una materialidad sensible, como la penitencia y el matrimonio. También se detiene en explicar la posibilidad de cambio en la materia, a lo que responde distinguiendo entre signo fundamental determinado por Cristo –que no puede cambiar– y signos más secundarios determinados por la Iglesia –que sí pueden cambiar–. El autor recurre incluso a un argumento que podríamos llamar de *inculturación*, al afirmar que debe tenerse en cuenta, no sólo el estadio de evolución de la humanidad y del hombre, sino también las formas cómo ese hombre da culto a Dios. En cuanto a la

*forma* o palabras que acompañan al signo, también distingue entre lo que son palabras fundamentales que se remiten a Cristo (v. gr. eucaristía), y otras palabras que acompañan y explican el sacramento. De todos modos, materia y forma deben entenderse como partes integrantes de un todo. Lo *determinable* (más la *res*) y lo *determinante* (más las *verba*) se complementan en la unidad signal. Lo que sí está claro, respecto a las palabras con las que se administra un sacramento es que no son simplemente didácticas o instructivas –como dicen los protestantes–, sino que son consecratorias y eficaces, en cuanto que realizan lo que significan («Sed esse consecratoria vel effectiva eius quod significant»).

Otra cuestión que se plantea es si la intención del ministro pertenece a la misma esencia del sacramento, lo mismo que la materia y la forma. En la opinión del autor, lo único que entra en la composición intrínseca del sacramento y en su constitución, es lo que pertenece a la materia o a la forma, o a la unión entre ambas. Y la intención del ministro no es materia, ni forma, ni unión de las mismas en el sacramento. Por tanto, no pertenece a su composición e intrínseca constitución («Ergo intentio ministri non intrat compositionem sacramenti, nec pertinet ad intrinsecam eius constitutionem»). Al ministro le corresponde la intención de hacer aquello que quiere la Iglesia se haga por la unión de la materia y de la forma.

En conclusión, puede afirmarse que el autor parte de un concepto de sacramento muy extendido entre los Salmanticenses: el concepto de sacramento físico, como «quoddam artefactum» compuesto de materia y de forma. Su opinión es coherente con este concepto. Y está muy lejos de una interpretación más personalista, que tenga en cuenta la importancia del ministro y del sujeto en el mismo sacramento. Es cierto que el autor quiere tener en cuenta al sujeto y al ministro, pero como situados *fuera* del sacramento, como condición previa, como supuesto necesario para su validez. También es cierto que el autor distingue el puesto de sujeto y ministro en cada uno de los sacramentos, atribuyendo más o menos importancia a los mismos en cada caso. Pero siempre desde su tesis: que en la estructura y composición interna del sacramento sólo entran la materia, la forma, y la unión entre ambas.

#### *b. Gracia y sacramentos*

En la *segunda parte* el Autor defiende, como es doctrina común, que los sacramentos causan la gracia. Pero, como defiende Santo Tomás, se trata de una causalidad instrumental, por la que los sacramentos son



medios de la acción de la causa principal, que siempre es Dios. Y, además, según su propia opinión, esta causalidad instrumental es también física, pues las otras formas e explicar la causalidad –moral, intencional– no le convencen. Se trata, pues de una causalidad «instrumentaliter physica».

El autor se esfuerza por probar que no hay dificultad ni repugnancia en admitir que los sacramentos influyen *physice instrumentaliter* en la gracia. Su fundamento principal es de carácter cristológico: si la humanidad de Cristo influye «*physice instrumentaliter*» en la gracia, en la santificación, los sacramentos, que son prolongación de la humanidad de Cristo («*instrumenta separata divinitatis*»), también pueden influir de este modo en la gracia. La humanidad de Cristo y nuestros sacramentos causan la gracia con el mismo modo de causalidad, solo que la humanidad de Cristo es «*instrumentum divinitati coniunctum*», y nuestros sacramentos son «*instrumenta separata*». Y si la humanidad de Cristo influye en la gracia «*ut instrumentum physicum*», también debe decirse esto de nuestros sacramentos. Nótese que el autor utiliza el verbo *influre*, queriendo evitar el atribuir al sacramento en cuánto realidad física la causa principal de la gracia, que solo corresponde a Dios. Por otro lado, con frecuencia utiliza el adverbio *proportionaliter*, para evitar una interpretación unívoca de la intervención de Dios y del sacramento.

En cuanto a si esta gracia añade algo a la gracia habitual de los dones y virtudes que adornan el alma, afirma que la gracia sacramental añade a la gracia comúnmente dicha, y a las virtudes y dones, un cierto auxilio divino destinado a alcanzar los fines del sacramento. Por tanto, se supone que la gracia sacramental añade algo sobre la gracia común, pues de lo contrario no habría distinción entre los que reciben los sacramentos y los que no los reciben, y más aún entre bautizado y no bautizado. Además, si la gracia común lleva consigo virtudes y dones en todos los que la poseen, no sucede lo mismo con los sacramentos, y por eso son diversos e implican signos diversos: «*Sed singulare specialiter per singula et specialia sacramenta*». Y, lo que es más decisivo, la gracia sacramental supone el efecto especial que Dios obra por el sacramento, en orden a los fines específicos y propios del sacramento: «*(effectus) quod Deus operatur in ordine ad fines singueis sacramentis propriis*». Y esto se comprende fácilmente si recorremos los distintos efectos de cada uno de los sacramentos.

Es de destacar, no obstante, la postura moderada del autor, que evita siempre interpretaciones extremas, también cuando se trata de armonizar la gracia como acción de Dios con la necesaria respuesta de fe del hombre.

Así puede apreciarse cuando explica el sentido del *opus operatum* y del *opus operantis*. El *opus operatum* significa el sacramento realizado o recibido según su fuerza de causalidad, que le ha sido concedida por Cristo. Y *opus operans* es el mérito o la impetración de parte del que lo recibe o del ministro. Una cosa es lo que corresponde a las obras o méritos o súplicas, y otra lo que corresponde a la eficacia y a la institución del sacramento, lo que depende de Cristo. Lo que sí está claro para el autor es que los sacramentos de la Iglesia reciben su virtud o eficacia especialmente de la pasión de Cristo («Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi»). Si Cristo obró la salvación de modo muy especial por su pasión y su muerte, de la misma manera sigue obrando hoy esta salvación por la actualización de su pasión y su muerte, a través de los sacramentos. Defendiendo la causalidad del sacramento, rechaza por un lado la postura protestante que la niega, pero también supera toda interpretación mágica, reconociendo a la vez que la fuente de la eficacia procede y está en Cristo, y que el concurso del hombre no se reduce a una simple actitud pasiva. En el sacramento celebrado se sintetizan estos aspectos, que lo explican en su integridad a la vez divina –Cristo, pasión de Cristo–, eclesial –ministro–, y personal –disposición y actos del sujeto–.

### *c. El poder de Cristo y la función de los ministros en los sacramentos*

En la *tercera parte* se trata, en primer lugar, sobre el *poder* (*potestas*) de Cristo respecto a los sacramentos, con el fin de fundamentar cristológicamente la causalidad. Y de nuevo insiste en la distinción entre lo que corresponde al agente principal –Cristo–, y lo que corresponde al medio o *instrumento* –ministro–. No se duda que Cristo es el único que ha podido instituir los sacramentos, aunque se discuta si esta institución fue *inmediate* o *mediate*. Una cosa es el primado de la institución, que corresponde siempre a Dios; y otra muy distinta el admitir la comisión y colaboración del hombre en la determinación de los signos –materia y forma– con los que se administra el sacramento, y a los cuales se les atribuye una eficacia santificante.

Es interesante la explicación que ofrece al respecto, que implica lo que hoy llamaría «dinámica de inculturación sacramental». Hay que reconocer, dice, que muchas cosas que se hacen en los sacramentos han sido determinadas por los hombres, y no son de total necesidad para que haya sacramento, sino que se hacen para la solemnización («Per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quandam

solemnitatem...»), y para suscitar la devoción y la reverencia en aquellos que reciben el sacramento. Lo que es *de necessitate* ha sido instituido por el mismo Cristo, que es Dios y hombre; y aunque no todo nos ha sido transmitido en la Escritura, ha sido recibido por la Iglesia como verdadera tradición de los Apóstoles (cf. 1 Cor 11). El que se usen determinados signos sensibles para los sacramentos, no significa el desprecio de los otros signos ni que la gracia se reduzca a ellos, sino la relación o semejanza que los signos elegidos tienen con el significado que se les atribuye por institución, como dice Hugo de San Víctor: «ex institutione significans». De ahí que la institución de los sacramentos haya que atribuirlos solo a Cristo, no a los apóstoles. Pues, así como a ellos no les corresponde instituir otra Iglesia sino la de Cristo, tampoco les corresponde transmitir otra fe ni instituir otros sacramentos, sino aquellos que nacen del costado de Cristo abierto en la cruz. El concurso del hombre en los sacramentos no disminuye el valor de la afirmación principal: que Dios solo los ha instituido, y que esta institución tiene su origen en Cristo, y en su costado abierto en la cruz.

Es cierto que se pueden distinguir dos agentes en el sacramento: el que ha instituido el sacramento, y el que aplica el sacramento. Pero el que lo aplica –ministro– solo actúa *per modum ministerii* o *instrumentaliter*; mientras el que lo ha instituido –Dios– actúa con su propia *virtus*. Pero esto no quita para que haya en los sacramentos cosas que han sido concretadas por los hombres –ritos–. El concurso del hombre en los sacramentos no disminuye el valor de la afirmación principal: que Dios solo los ha instituido, y que esta institución tiene su origen en Cristo, y en su costado abierto en la cruz. A la cuestión de si Cristo en cuanto hombre actúa también en los sacramentos responde: Si Cristo en cuanto Dios posee la potestad de autoridad (*potestas auctoritatis*) en los sacramentos, en cuanto hombre posee la potestad del ministerio principal, es decir, del ministerio de excelencia (*potestas excellentiae*): en virtud de los méritos de su pasión, en virtud de la fe por la que nos unimos a su pasión y le invocamos, y en virtud de su autoría respecto a los sacramentos.

A continuación se pregunta el autor qué potestad ha comunicado Cristo a sus ministros respecto a los sacramentos, a lo que responde que les ha comunicado la potestad de concurrir *ministerialiter* como ministros a los efectos del sacramento, pero no como causa de la gracia del sacramento. Se pone especial acento en las cualidades que deben tener los ministros, en su dignidad y ejemplo. Y, sobre todo en su comunión eclesial, donde hay que situar la exigencia de que «tengan la intención de

hacer lo que hace la Iglesia». Para la validez del sacramento no basta que el ministro tenga la intención seria de realizar solo la acción externa, tal como lo establece la Iglesia en sus ritos externos; se requiere la intención de realizar esta acción en cuanto sacramento, es decir, con el propósito de realizar lo que Cristo ha instituido, lo que la Iglesia pretende, y lo que los legítimos ministros suelen hacer en la Iglesia. Es cierto que la gracia depende de Dios, pero el ministro debe colaborar a la visibilidad de esta gracia, no solo realizando de modo perfecto la materia y forma –los ritos– del sacramento, sino también asintiendo y deseando que allí se realice en plenitud el acontecimiento sacramental que quiere la Iglesia, en fidelidad al mismo Cristo.

Pero no queda aquí el discurso del autor, también se plantea en qué medida el ministro colabora en la donación de la gracia del sacramento. En primer lugar se afirma que el ministro de los sacramentos influye verdaderamente en la gracia que los sacramentos producen en los que los reciben. Los ministros, definiendo, influyen en la medida en que «causant physice gratiam», es decir, con su presencia y acción física. Aspecto importante porque apela a la ejemplaridad del ministro respecto al sujeto que recibe el sacramento y a la comunidad.

Respecto a los sujetos y sus disposiciones, hay que distinguir entre lo necesario para la validez del sacramento en sí mismo, y lo necesario para la fructuosidad del mismo por la gracia y efectos de la gracia en el sujeto. Junto a su capacidad, en los adultos se requiere su intención y consentimiento positivo, ya que recibir un sacramento supone aceptar la vida y la milicia cristianas, de lo que surgen nuevas obligaciones y compromisos, y esto no puede darse sin que se trate de un acto verdaderamente humano, es decir, sin el consentimiento que acepta tales compromisos, como son la profesión de la fe y la milicia cristiana, entre otros. Además, el adulto debe tener también una actitud de fe respecto a los sacramentos, pues ser bautizado o recibir otros sacramentos significa confesar visiblemente la fe, y nadie cree o recibe la fe, si no quiere. No obstante, hay que reconocer que la intención del sujeto se manifiesta de diversa forma en cada sacramento, según la capacidad de aquellos que lo reciben.

Podemos percibir cómo nuestro autor se mueve en los registros de una teología de la eficacia de gracia de su tiempo. Es cierto que no se queda en el «mínimo exigido» (que no exista óbice de pecado mortal) para que el sacramento produzca su gracia, pues también da importancia a la disposición actual de caridad y devoción de los sujetos. Pero es evidente

que su valoración de las disposiciones del sujeto no abarca todo aquello que la teología actual resalta, a partir de un concepto de sacramento, más que desde la clave del «ex opere operato», desde la interrelación de un *encuentro*, que si bien es desproporcional siempre con la acción gratuita de Dios, sin embargo requiere también una respuesta sincera, acogedora y creyente por parte del sujeto.

*d. El septenario sacramental y los sacramentales*

En la *cuarta parte* se trata del septenario sacramental y de los sacramentales, explicando cuáles son sus semejanzas y diferencias. Es la parte en la que más se incide en la vertiente antropológica de los sacramentos, al compararlos con el proceso de la vida del hombre, desde su nacimiento hasta la muerte. A la cuestión de «por qué siete sacramentos», responde: Los sacramentos de la Iglesia tienen una doble finalidad: perfeccionar al hombre en aquello que pertenece al culto a Dios y a la vida cristiana; y ser remedio contra el pecado. A estos dos fines deben responder los sacramentos, teniendo en cuenta la correspondencia entre la vida corporal y la espiritual. Siguiendo esta analogía explica también el que haya siete sacramentos: el hombre se perfecciona por la generación, recibiendo su ser, a lo que responde el bautismo, que lo regenera para una nueva vida, y le da un nuevo ser espiritual; esta vida está llamada a crecer en cantidad y en virtud, y a ello responde la confirmación, que implica un aumento de gracia; y para crecer necesita ser alimentada, para reparar sus fuerzas, y a ello responde la eucaristía, que es verdadero alimento y bebida del alma. Pero la vida del hombre está también sometida a la fragilidad y enfermedad, por lo que necesita medicinas adecuadas: la primera es contra la amargura o enfermedad del pecado, para lo que está la penitencia; y la segunda es contra la debilidad o enfermedad física, a lo que responde la extremaunción, que es fortalecimiento del hombre, removiendo las reliquias del pecado. Además, considerado el hombre en relación con la comunidad, vemos que el hombre se perfecciona de dos modos: por la potestad de regir a los demás, a lo que responde el sacramento del orden, por el cual son consagrados algunos –obispos, sacerdotes– para regir a los fieles; y por la facultad de engendrar y propagar la especie, a lo que responde el matrimonio, destinado a la generación y educación de la prole, tanto corporal como espiritual. Y concluye: «Sicut igitur perfectio vitae corporalis ad septem capita sive partes et modos reducitur; sic etiam

oportet, quod pro perfectione vitae christianae dentur septem assignata sacramenta».

Esta misma lógica físico antropológica explica el orden de los sacramentos: el bautismo, la confirmación y la eucaristía sirven de modo esencial a la perfección positiva, mientras los otros dos: penitencia y extremaunción, sirven para remover los impedimentos de aquella salud, bien sea el pecado o las reliquias del pecado. Y en relación con el orden y el matrimonio, ya que el matrimonio es menor espiritualmente hablando «et simpliciter imperfectius», por eso se coloca detrás del orden. Además de destacar la centralidad de la eucaristía, insiste el autor en la necesidad de tener en cuenta el principio de la *analogía*, de modo que puedan explicarse, no solo los datos de la Escritura sobre cada uno de los sacramentos, sino también su importancia y su orden, pues siempre depende de cuál sea el punto de comparación.

Finalmente, el tema de los *sacramentales*, si bien lo trata en Apéndice clarifica no poco el pensamiento del autor respecto a los sacramentos. Mientras estos han sido instituidos por Cristo, aquellos dependen de la Iglesia, y son complemento y ayuda para entender y vivir mejor los sacramentos. Pero también tienen un efecto positivo, y si se realizan legítimamente, son también actos meritorios, puesto que son actos religiosos que se ordenan al culto a Dios. La sentencia común de los teólogos afirma que los sacramentales no tienen la capacidad de causar la gracia santificante, ni de perdonar el pecado grave, ya que esa virtud es propia de los sacramentos, y los sacramentales deben distinguirse de ellos. Otra cosa es que los sacramentales concurren al efecto de la santificación, perdonen los pecados veniales, protejan contra las insidias del demonio, y den otros frutos la sanación, la protección contra los males etc., sobre todo porque se fundan en la oración de impetración de la Iglesia, pues la Iglesia puede con sus oraciones impetrar esta santificación y esta ayuda.

Es interesante recordar cómo explica el autor que los sacramentales pueden perdonar los pecados veniales: Hay dos sentencias que deben rechazarse: 1. La que dice que los sacramentales no perdonan los pecados veniales *obiective*, sino que solo mueven al acto honesto por el que se perdonan; 2. Y la que peca por exceso, afirmando que los sacramentales perdonan sin más los pecados veniales, lo que parece colocar la acción de los sacramentales al mismo nivel que los sacramentos. Hay que admitir que los sacramentales concurren y tienen una influencia más que objetiva en el perdón de los pecados veniales, bien sea *per modum efficientiae*, o

bien *per modum impetrationis ex orationibus ecclesiae*. Los sacramentales concurren causando el principio de la operación, es decir, algún género de auxilio que suscita esta operación de perdón, no causando la gracia habitual ya que entonces serían como los sacramentos. Por tanto, los sacramentales perdonan los pecados veniales *per viam impetrationis*, es decir, exhibiendo y presentando ante Dios sus peticiones, no ejerciendo una causalidad física o moral: «sed non delent efficiendo illum effectum vel causalitate physica vel efficientia morali»<sup>8</sup>. La Iglesia, que tiene el poder de instituir, constituir y aplicar los sacramentales, así lo interpreta.

En síntesis, la postura que adopta el autor en el conjunto de su estudio, pretende ser moderada y equilibrada, teniendo en cuenta las opiniones diversas que va analizando. Es evidente que está condicionada por la tesis que defiende a lo largo de todo el tratado: que los sacramentos son eficaces *ex opere operato, instrumentaliter physice*, es decir, defiende la causalidad física; y por otro lado por su preocupación por distinguir entre la eficacia de los sacramentos y de los sacramentales. Tiene el mérito de evitar un concepto mágico de los sacramentales, insistiendo en que es necesaria la disposición del sujeto, una disposición de contrición y de caridad; y ello sin despreciar la importancia que tiene la realidad física de los sacramentales, pero siempre unida a la oración de la Iglesia: *per viam impetrationis*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 458.

## RESUMEN

El autor nos acerca a la visión sacramental de los *Salmanticenses*. Para ello parte de unas notas qué es la Escolástica y la segunda Escolástica, para poder valorar adecuadamente la aportación de estos autores, en el siglo XVII. De manera breve, nos da también unas nociones sobre quiénes fueron estos autores, así como cuál era el proyecto concreto de su obra, para luego concretar cómo el trabajo abordado por él se centra en los tomos XI-XII. Presenta, por último, el método y el objeto de investigación. En la segunda parte se centra ya propiamente en la visión sacramental mostrando cómo se trata de un discurso teológico dinámico, para ofrecer luego la síntesis propiamente dicha de su visión sacramental.

*Palabras clave:* Salmanticenses, Sacramentos, Segunda Escolástica, Escuela de Salamanca, Carmelitas Descalzos.

## ABSTRACT

The author brings us closer to the sacramental view of the *Salmanticenses*. To that end, he starts from a few notes about what are Scholasticism and the second Scholasticism in order to properly assess the contribution of these authors during 17<sup>th</sup> century. Besides, he briefly gives some notions about who these authors were, as well as which was the specific project of their work, and then he specifies how the work dealt with by him focuses on volumes XI-XII. Finally, he presents the method and object of the research. The second part focuses on the sacramental vision, showing that it is a dynamic theological discourse, and then he offers the actual synthesis of their sacramental vision.

*Keywords:* Salmanticenses, Sacraments, Second Scholastic, School of Salamanca, Discalced Carmelite.





## 2. METODOLOGÍA PARA LA EDICIÓN DE FUENTES MANUSCRITAS E IMPRESAS



# TRADICIÓN CLÁSICA, PATRÍSTICA Y EXÉGESIS BÍBLICA: LA COLECCIÓN DE HUMANISTAS ESPAÑOLES

JESÚS-M<sup>a</sup> NIETO  
*Universidad de León*

## 1. EL PROYECTO HUMANISTAS ESPAÑOLES

Con la edición del *Pendón de los sermones* de Cipriano de la Huerga en 1990 el Profesor Gaspar Morocho iniciaba en la Universidad de León la colección «Humanistas españoles» e iniciaba su andadura el Proyecto de investigación interuniversitario e interdisciplinar, «Humanistas españoles. Estudios y ediciones críticas»<sup>1</sup>. Desde entonces numerosas han sido las líneas que se han ido abriendo en él, sin dejar aquel objetivo primordial de la edición crítica de las diversas obras de nuestras *Humanae litterae*, acompañadas de los correspondientes estudios y traducciones, como Cipriano de la Huerga<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> En la actualidad «Tradición clásica y patrística y exégesis bíblica en el Humanismo (Pedro de Valencia y Lorenzo de Zamora)» (FFI2012-37448-C04-03).

<sup>2</sup> C. de la Huerga, *Obras completas. I. Prolegómenos y testimonios literarios: El sermón de los perdones*, G. Morocho Gayo (coord.), León: Universidad, 1990; Id., *Obras completas. II. Comentarios al Libro de Job (1ª parte)*, G. Morocho Gayo (coord.), León: Universidad, 1992; Id., *Obras completas. III. Comentarios al libro de Job (2ª parte)*, G. Morocho Gayo (coord.), León: Universidad, 1994; Id., *Obras completas. IV. Comentario al Salmo XXXVIII*, G. Morocho Gayo (coord.), León: Universidad, 1993; Id., *Obras completas. V. Comentario al Cantar de los Cantares (1ª parte)*, G. Morocho Gayo (coord.), León: Universidad, 1992; Id., *Obras completas. VI. Comentario al Cantar de los Cantares (2ª parte)*, G. Morocho Gayo (coord.), León: Universidad,

Pedro de Valencia, Arias Montano<sup>3</sup>, Antonio Ruiz de Morales<sup>4</sup>, Cristóbal Méndez<sup>5</sup>, Juan de Jerez y Lope de Deza<sup>6</sup>, Gaspar de Grajar<sup>7</sup>, González Dávila<sup>8</sup>, Tribaldos de Toledo<sup>9</sup>, Hernando de Herrera<sup>10</sup>, Terrones del Caño<sup>11</sup>, etc. Conocidas son los treinta y seis volúmenes de la colección «Humanistas españoles», los nueve de «Tradición clásica en España y América» y las seis monografías que recogen las contribuciones a las Reuniones Científicas que se han celebrado, *Humanismo y Císter*<sup>12</sup>, *Humanismo y Tradición clásica en España y América, I y II*<sup>13</sup>, *El Humanismo español entre el viejo mundo y el nuevo*<sup>14</sup>, *Otros tiempos, otros mundos, un*

---

1992; Id., *Obras completas. VII. Comentario al Profeta Nahum*, G. Morocho Gayo (coord.), León: Universidad, 1994; Id., *Obras completas. VIII. Competencia de la hormiga con el hombre. Cartas*, G. Morocho Gayo (coord.), León: Universidad, 1994; Id., *Obras completas. IX. Estudio monográfico colectivo*, G. Morocho Gayo (coord.), León: Universidad, 1996; Id., *Obras completas. X. Nuevos escritos y testimonios. Índices*, J. F. Domínguez Domínguez (ed.), León: Universidad, 2005.

<sup>3</sup> B. Arias Montano, *Comentario a los treinta y un primeros salmos de David*, M. A. Sánchez Manzano (ed.), 2 vols., León: Universidad de León, 1999.

<sup>4</sup> A. Ruiz de Morales, *La Regla y Establecimientos de la Orden de Caballería de Santiago del Espada, con la hystoria del origen y principio della*, A. Ruiz de Morales y Molina - G. Morocho Gayo - M. I. Viforcós Marinas - J. Paniagua Pérez - J. F. Domínguez Domínguez (eds.), León: Universidad de León, 1998.

<sup>5</sup> C. Méndez, *Libro del ejercicio corporal y de sus provechos*, E. Álvarez de Palacio (ed.), León: Universidad de León, 1996.

<sup>6</sup> J. de Jerez - L. de Deza, *Razón de Corte*, A. T. Reguera Rodríguez (ed.), León: Universidad de León, 2001.

<sup>7</sup> G. de Grajar, *Obras completas*, G. Morocho Gayo (ed.), 2 vols., León: Universidad de León, 2002-2004.

<sup>8</sup> G. González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, J. Paniagua Pérez - M.<sup>ª</sup> I. Viforcós Marinas - J. F. Domínguez Domínguez (eds.), 2 vols., León: Universidad de León, 2001-2004.

<sup>9</sup> L. Tribaldos de Toledo, *Historia general de las continuadas guerras i difícil conquista del gran reino i provincias de Chile, desde su primer descubrimiento por la nación española, en el orbe antártico, hasta la era presente*, M. I. Viforcós Marinas, León: Universidad de León, 2009.

<sup>10</sup> H. Alonso de Herrera, *La disputa contra Aristóteles y sus seguidores*, M. A. Sánchez Manzano (ed.), León-Valladolid: Universidad de León-Conserjería de Educación y Cultura, 2004.

<sup>11</sup> F. Terrones del Caño, *Obras completas*, F. J. Fuente Fernández (ed.), León-Valladolid: Universidad de León-Conserjería de Educación y Cultura, 2001.

<sup>12</sup> F. Rafael de Pascual - J. Paniagua Pérez - G. Morocho Gayo - J. Francisco Domínguez Domínguez (coords.), *Humanismo y Cister. Actas de I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles*, León: Universidad de León, 1996.

<sup>13</sup> J.-M. Nieto Ibáñez (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América*, León: Universidad, 2002; *Ibid.*, 2004.

<sup>14</sup> J. M. Nieto Ibáñez - R. Manchón Gómez (eds.), León-Jaén: Universidad de León-Universidad de Jaén, 2008.

*continuum. Tradición clásica y humanística. Siglos XVI-XVIII*<sup>15</sup> y *La imprenta humanística (siglos XV-XVIII): saberes, visiones e interpretaciones*<sup>16</sup>.

A partir del 2002 se ha incorporado al Proyecto el estudio de la tradición patristica y se ha insistido en la pervivencia de la tradición clásica en la exégesis bíblica de los autores humanistas de los siglos XVI y XVII<sup>17</sup>. Así, para no extenderme expondré las líneas maestras del trabajo realizado y en proceso de dos autores que muestran estas tres líneas claves en su obra, la tradición clásica, la patristica y la bíblica, como son Pedro de Valencia y Lorenzo de Zamora. Al final de esta exposición me centraré, como ejemplo, en uno de los textos del primero de los autores donde se hace el comentario de un pasaje bíblico aplicando en su exégesis el saber clásico y el patristico, además del escriturístico.

En la segunda mitad del siglo XVI una Europa y una España cristianas estaban inmersas en los ideales y métodos de los *studia humanitatis*, con unas formas de investigación y lectura de los autores antiguos en parte perfiladas ya desde los tiempos de los Padres griegos, donde es difícil valorar y distinguir entre *auctoritates* científicas, *auctores* literarios (griegas las primeras y latinos los segundos) y Padres de la Iglesia<sup>18</sup>.

En su Introducción a una lectura de Pedro de Valencia el profesor Gaspar Morocho daba las claves para el estudio de la trayectoria vital del humanista y, sobre todo, para la catalogación de su ingente obra<sup>19</sup>. Tanto en Pedro de Valencia, como en Lorenzo de Zamora, autores a los que vamos a dedicar estas páginas, emergen las tensiones intelectuales del momento, la vena clásica y la cristiana. La argumentación tomada de los

<sup>15</sup> M. I. Viforcós Marinas - M. D. Campos Sánchez-Bordona (coords.), *Otras épocas, otros mundos, un «continuum»*. Tradición clásica y humanística (ss. XVI-XVIII), Madrid: Tecnos, 2010.

<sup>16</sup> J. García Nistal - A. Castro Santamaría (eds.), *La impronta humanística (siglos XV-XVIII): saberes, visiones e interpretaciones*, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2013.

<sup>17</sup> Proyectos de Investigación «Humanistas de los siglos XVI y XVII. Tradición clásica y exégesis bíblica» (HUM 2006-09045-C3-02), del Ministerio de Educación y Ciencia, y «Humanismo y Tradición clásica y humanística. Ediciones y estudios. Autores de los siglos XVI y XVII», de la Junta de Castilla y León, (LE 029A07).

<sup>18</sup> V. Bécáres, «Pedro de Valencia, traductor de textos griegos», en *Pedro de Valencia. Obras Completas. X. Traducciones*, León: Universidad de León, 2008, 21-22.

<sup>19</sup> «Introducción a una lectura de Pedro de Valencia. Primera parte (1555-1587)», en Pedro de Valencia, *Obras completas. V/1*, León: Universidad de León, 1993, 15-60, e «Introducción a una lectura de Pedro de Valencia. Segunda parte (1588-1620)», en P. de Valencia, *Obras completas. V/2*, León: Universidad de León, 1995, 15-64; cf. en especial la Tabla cronológica de la vida y obra de Pedro de Valencia, pp. 19-64. Fundamental es la monografía de L. Gómez Canseco, *El Humanismo después de 1660: Pedro de Valencia*, Sevilla 1993, donde se recoge un amplio listado de fuentes manuscritas atribuidas a Pedro de Valencia, pp. 279-282.

santos Padres se combina en algunos pasajes con los ejemplos sacados de la historia, la literatura antiguas y de la mitología. El mundo grecorromano ocupa gran parte de sus citas y ejemplos llevado por un interés estético y de erudición renacentista. El cauce por donde más frecuentemente asoman estas reminiscencias paganas es el del símil y *exemplum*, muy seguidos por la oratoria sagrada y profana. En efecto, debajo de todo ello estaba la propia espiritualidad cristiana, dado que la Patrística ya había adaptado a su propia argumentación religiosa numerosos ejemplos bíblicos e incluso la literatura pagana, que luego la oratoria sagrada había hecho suyos.

## 2. LA OBRA COMPLETA DE PEDRO DE VALENCIA

Con mi maestro adquirí el compromiso de divulgar los trabajos y la edición de las obras completas de Pedro de Valencia, que un equipo de cualificados investigadores está llevando a cabo bajo mi dirección, heredada de Gaspar Morocho. A los diez volúmenes ya publicados de la obra de Pedro de Valencia se sumarán en el próximo trienio del actual Proyecto de Investigación dos más.

Volúmenes publicados:

- Obras completas. III. Académica, 2006.
- Obras completas. IV/1. Escritos sociales. Escritos económicos, 1994.
- Obras completas. IV/2. Escritos sociales. Escritos políticos, 1999.
- Obras completas. V/1. Relaciones de Indias. Nueva Granada y Virreinato de Perú, 1993.
- Obras completas. V/2. Relaciones de Indias. México, 1995.
- Obras completas. VI. Escritos varios, 2012.
- Obras completas. VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas, 1997.
- Obras completas. IX/1. Escritos espirituales. San Macario, 2001.
- Obras completas. IX/2. Escritos espirituales. La «Lección cristiana» de Arias Montano, 2002.
- Obras completas. X. Traducciones, 2008.

Sin duda donde mejor se perciben la tradición clásica que sustentaba las obras del humanista es su labor traductora. Pedro de Valencia fue un

excelente helenista, tal vez el mejor de su tiempo, como muy acertadamente lo calificó Gaspar Morocho Gayo. Cuando el humanista regresa a su villa natal de Zafra en 1576 se dedica al estudio de los clásicos griegos y latinos y a los trabajos de exégesis bíblica, y es en ese momento cuando se producen un importante número de versiones al latín y al castellano de obras de autores griegos. Desde la cátedra de latinidad y retórica de la escuela de Zafra es posible que Pedro de Valencia se entregara a la docencia de la lengua y de la filosofía griega.

Conocidas son en parte ya las versiones de autores griegos que están dispersas por sus obras, como es el caso de Plutarco en *Academica*, de Eurípides, Flavio Josofo o Diodoro Sículo, en la Carta a Góngora también hay algunas fragmentos de este tipo, textos de menos extensión de Homero y de Esquilo, o los textos vertidos de Platón (de *República*, y del *Protágoras*), Diógenes Laercio, Simónides, Sexto Empírico, Ateneo, Píndaro, Calímaco incluidos en el tratado *Humanae rationis Paralogismata illustriora exempla*. Conservamos en forma versificada, según la moda de la época, traducciones de pasajes de Homero, Píndaro, Teócrito y de trágicos, como Esquilo y Eurípides. En el volumen X de las *Obras completas* se ha ofrecido por primera vez una cuidada edición crítica y un estudio serio de los autores y textos griegos vertidos por el humanista zafrense. En Zafra traduce por una finalidad escolar el libro I de las *Historias* de Tucídides el tratado *De igne* de Teofrasto, el comienzo del discurso de Lisias *Sobre la muerte de Eratóstenes* y una antología de Demóstenes, en estos dos últimos casos en lengua castellana y en los primeros en la latina, siguiendo una de las prácticas habituales entre los estudiantes avanzados. Sin embargo, hay otras versiones que no buscan tanto la literalidad, sino la elegancia del buen decir, pues han sido elaboradas con una finalidad literaria. Tal es el caso del discurso *Del retiramiento* de Dión de Prusa, *Sobre la quietud* de Epicteto, el *De lapidibus* de San Epifanio o los escritos espirituales de San Macario de Egipto<sup>20</sup>.

Este testimonio de Pedro de Valencia no es en absoluto marginal ni secundario en su labor filológica, sino que constituye una importante aportación para la teoría y práctica de la traducción y para la pervivencia de los autores griegos en el Humanismo español y europeo. Los autores que han elaborado cada uno de los estudios de que se compone la mencionada monografía han intentado localizar el texto de la época que tuvo a su

<sup>20</sup> En el volumen IX.1 de esta colección se han editado y estudiado con detalle las versiones latina y castellana de los *Opúsculos* y las *Homilías espirituales* de San Macario.



alcance Pedro de Valencia y, lo que es más complejo, precisar si nuestro humanista leyó y tradujo a los autores griegos en ediciones originales o si se sirvió de traducciones latinas. Asimismo, se ha pretendido analizar estas versiones dentro de las concepciones filológicas e ideológicas que parecen haber regido en la época y obra de Pedro de Valencia. En el siglo XVI el Humanismo impulsa a muchos eruditos a sacar del olvido textos de los grandes autores griegos que hasta entonces sólo eran conocidos y manejados en el texto original y en antologías y florilegios. Nuestro maestro zafrense participa de esta tendencia. La elección personal por un autor u otro y por una obra u otra depende de la formación de un canon privilegiado y de un fondo común de referencias clásicas en un momento determinado. El humanista Pedro de Valencia poseyó una de las mejores bibliotecas de libros griegos de la España de su tiempo y es de ella de la que toma los textos objeto de su traducción para ser integrados en la tradición humanista de Occidente.

En 2012 se ha publicado el último volumen, que da prueba del carácter poligráfico de la obra del humanista zafrense, y de esta tradición clásica, patristica y de exégesis bíblica. No olvidemos que Pedro de Valencia fue consejero de reyes, nobles y príncipes, cardenales, arzobispos, obispos y hasta el Pontífice de Roma tuvo en cuenta un escrito suyo. El volumen, *Pedro de Valencia. Obras completas, VI. Escritos varios*, recoge diferentes escritos que por su variada naturaleza, extensión, dudas, etc. no han podido tener cabida en los números anteriores. Algunos tienen un contenido filosófico, como «Ejemplos de príncipes, prelados y otros varones ilustres que dejaron oficios y dignidades y se retiraron», otros como la «Relación de la traza de las virtudes por Pedro de Valencia y Juan Bautista Lavaña» y «Relación de la pintura de las virtudes»<sup>21</sup>, son un tratado de iconografía de crítica artística, a los que hay que añadir la «Descripción de la justicia en ocasión de querer Arias Montano comentar las leyes del reino» y la «Dedicatoria a la reina doña Margarita del libro escrito por Pedro de Valencia titulado De las enfermedades de los niños». También se conserva un breve tratado sobre la educación de los príncipes, «Advertencias para la crianza de los príncipes, cuando pequeños. Contra

<sup>21</sup> En éstos y en otros escritos de carácter bíblico hemos contado con la aportación de A. Moreno García, *Tras las huella de humanistas extremeños*, Badajoz 1996, «Las virtudes de un humanista extremeño: Iconografía de Pedro de Valencia (1555-1620)», en *Pax et Emerita* 4 (2008) 211-227, y «Un manuscrito inédito de Pedro de Valencia: Ejemplos de Príncipes, Prelados i otros varones ilustres que dejaron oficios i dignidades i se retiraron (BNM 5585, 12)», en *Helmantica* 40 (2009) 139-165.

el abuso de procurarlos callar con espantos», unos escritos de crítica literaria, es decir, las cartas en las que censura a Góngora<sup>22</sup>, un tratado de medicina en latín plagado de ecos hipocráticos y galénicos, *De tuenda valetudine*, algún informe, como aquel de la conveniencia de publicar una Historia de China, e incluso se ha editado en este volumen alguna de las obras de autoría dudosa, como *Humanæ rationis paralogramaton exemplum illustriora*<sup>23</sup>.

Junto a la tradición clásica está la Biblia. El Humanismo español es principalmente un Humanismo bíblico. Como en Arias Montano la Sagrada Escritura constituye la más importante de las claves para interpretar el conjunto de la obra de Valencia, ya que no sólo esta temática es el centro monográfico de diversos escritos, sino que impregna también el resto de sus obras<sup>24</sup>. Montano puso a la Biblia en la pirámide del saber, como lo hicieron Erasmo y otros humanistas en la idea de que la Biblia es el libro central de la cultura humana, en el cual pueden encontrarse los hombres de todas las naciones<sup>25</sup>. Así, los tratados teológicos y de exégesis bíblica de Pedro de Valencia serán objeto del volumen II de las *Obras completas*, que actualmente está en su fase final: «De los autores y tiempos de los libros sagrados», «De los libros del Nuevo Testamento», «Comentario a un versículo de San Lucas (Sermón en loor de san Juan Bautista)», «Comentario a Mateo 10, 16 (De differentia inter verba graeca σοφία et φρόνησις)», «Sobre un versículo de San Pablo. De la tristeza», «Exposición sobre el Capítulo I del Génesis», «*Ad orationem Dominicam illam, Pater noster qui est in coelis*», «Para declaración de una gran parte de la Estoria Apostólica en los Actos y en la Epístola Ad Gálatas», «Censura de la obra de Prado y Villalpando sobre Ezequiel», «Carta a Paulo V», «Carta sobre algunos pasajes de la Biblia», «Discurso sobre que no se pongan cruces en lugares inmundos», y los epigramas de contenido bíblico y teológico del manuscrito 464 de la Biblioteca Nacional. De momento hemos dejado para otro momento los escritos de la defensa de la *Biblia regia* de Arias Montano, que requerirán de no poco tiempo y dedicación exclusiva.

<sup>22</sup> Para estos textos se ha contado con la contribución de M. M. Pérez López, *Pedro de Valencias, primer crítico gongorino*, Salamanca 1988.

<sup>23</sup> Gaspar Morocho ya se la atribuía a Pedro de Valencia, Id., «Avance de datos para un inventario de las obras y escritos de Arias Montano», en *La Ciudad de Dios* 211 (1998) 264.

<sup>24</sup> Id., «El humanismo español en Pedro de Valencia: tres claves de interpretación», en *El Humanismo extremeño. I Jornadas*, Trujillo 1997, 115-142.

<sup>25</sup> Id., «Transmisión histórica y actual del Biblismo de Arias», en *Cuadernos de Pensamiento* 122 (1998) 214.

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 profanos que sirven para ilustrar la doctrina expuesta. La exégesis bíblica era para fray Luis la cumbre del saber, el objetivo de toda su obra profesional y literaria<sup>26</sup>: «para entero entendimiento de la Escritura era menester sabello todo, y principalmente tres cosas: la Theologia escolástica, lo que escribieron los santos, las lenguas griegas y hebrea...»<sup>27</sup>.

Uno de los principios hermenéuticos de fray Luis era el racionalismo filológico y lingüístico para buscar la *veritas hebraica et graeca* del texto original<sup>28</sup>. Las enseñanzas de fray Cipriano de la Huerga en Alcalá los años 1556 y 1557, así como figuras de este círculo, como Benito Arias Montano y Martín Martínez de Cantalapiedra<sup>29</sup>, son prueba de la imperiosa necesidad del conocimiento profundo del hebreo, del griego y del latín<sup>30</sup>. Cipriano de la Huerga participa y hace partícipes a sus discípulos de las tendencias generales de la filología erasmista, que pone en la pirámide del saber a la Sagrada Escritura, en segundo lugar a los autores clásicos y, por último, a los Padres de la Iglesia, que suponen el conocimiento de la Biblia y de los clásicos<sup>31</sup>. Los Padres de la Iglesia adoptaron dos formas de exégesis

<sup>26</sup> Sobre la exégesis luisiana véase el trabajo de C. Thompson, *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*, Cambridge 1988.

<sup>27</sup> Doc. n.º 22, J. Barrientos, *Fray Luis de León. Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, Madrid 1991, Doc. n.º 22, p. 138.

<sup>28</sup> Cf., en general, J. Caminero, *La razón filológica en la obra de Fray Luis de León*, Bilbao 1990, pp. 2, 29, 39 y 46; R. Cao, «Retórica y exégesis en la Exposición del libro de Job de Fray Luis de León», en *Letras de Deusto* 21 (1991) 151-176, y C. Tompson, *Strife of tongues: Fray Luis de León and the golden age of Spain*, Cambridge 1988.

<sup>29</sup> F. Cantera, «Arias Montano y Fray Luis de León», en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 22 (1946) 299-338; J. López del Toro, «Fray Luis de León y Benito Arias Montano», en *Archivo Agustiniiano* 50 (1956) 5-27, y N. Fernández Marcos, «De los nombres de Cristo de fray Luis de León y De arcano sermone de Arias Montano», en *Sefarad* 48 (1988) 245-270.

<sup>30</sup> E. F. Fernández de Castro, «Fr. Cipriano de la Huerga, maestro de Fray Luis de León. Notas bibliográficas», en *Revista Española de Estudios Bíblicos* 3 (1928) 267-278; E. Asensio, «Cipriano de la Huerga, maestro de Fray Luis de León», en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez, III. Estudios históricos*, Madrid 1986, 57-72; y G. Morocho, «Cipriano de la Huerga, maestro de humanistas», en V. García de la Concha - J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*, Salamanca 1996, 173-193.

<sup>31</sup> G. Morocho Gayo, «Humanismo y Filología Poligráfica en Cipriano de la Huerga. Su encuentro con fray Luis de León», en *La Ciudad de Dios* 204 (1988) 863-914; Id., «Prolegómenos y Testimonios Literarios», en *Cipriano de la Huerga. Obras Completas*, vol. I, León 1990,

bíblica: los alejandrinos, con Clemente y Orígenes, que destacaron por su alegorismo, frente al literalismo de las escuelas de Edesa, Antioquía y Cesarea, con Efrén, Teodoreto, Juan Crisóstomo y Basilio, como autores más conocidos. El debate sobre éstos y otros métodos de exégesis bíblica se prolongó hasta las dos primeras décadas del siglo XVII.

### 3. LORENZO DE ZAMORA: LA MONARQUÍA MÍSTICA

La otra figura, objeto de estudio en nuestro Proyecto en esta línea de tradición clásica, patristica y bíblica, es Lorenzo de Zamora, representante del Humanismo eclesiástico de pensamiento abierto, en el ocaso del erasmismo en el Humanismo cristiano español. Escasos son los datos que se conocen de la vida de este insigne monje cisterciense, que nace en Ocaña en la primera mitad del siglo XVI y muere en Alcalá en 1614<sup>32</sup>. Este autor tuvo una actividad intelectual importante en su época, como lo demuestran el número de ediciones de sus obras, las traducciones a lenguas extranjeras, el encargo de Felipe III de visitar para reformar los monasterios catalanes de Poblet y Santes Creus<sup>33</sup> y el hecho de que se le ofreció la cátedra de Sagrada Escritura en la Universidad de Alcalá. Su actividad está localizada en el monasterio de Santa María de Huerta, donde fue elegido dos veces abad<sup>34</sup>.

Lorenzo de Zamora y su actividad literaria hay que estudiarla en el contexto del Císter, orientado en una línea más renacentista y moderna que el tono escolástico habitual en la formación eclesiástica. Lorenzo de Zamora, como, especialmente, Cipriano de la Huerga y Luis de Estrada, Andrés de Acitores, Fermín Ibero, Castillejos y otros cistercienses son difíciles de catalogar según la forma tradicional y escolástica de entender las ciencias sagradas y la espiritualidad monástica. Dentro de la corriente

---

109; véase también la presencia de los Padres en el «Comentario al Salmo 38» y al «Salmo 130», en J. F. Domínguez, «Tradición Clásica y ciceronianismo en Cipriano de la Huerga (1509/10-1560). Primer acercamiento», en Cipriano de la Huerga, *Obras Completas. IX. Estudio monográfico colectivo* o.c., 136-139. Para la presencia de los Padres en fray Luis, véase J. M. Nieto Ibáñez, *Espiritualidad y patristica en De los nombres de Cristo de fray Luis de León (La traducción e interpretación de las fuentes griegas)*, El Escorial-León 2001.

<sup>32</sup> R. López López, «Lorenzo de Zamora. Documentos para una biografía», en J. M. Nieto - R. Manchón (eds.), *El Humanismo español entre el viejo mundo y el nuevo*, León-Jaén 2008, 161-173.

<sup>33</sup> L. Ferrando, «Actuación de Lorenzo de Zamora en los monasterios del Císter de Cataluña», en *Cistercium* 14 (1962) 317-321.

<sup>34</sup> M. L. Esteban, «Los escritores hortenses», en *Cistercium* 83 (1963) 264-302.

de la filología poligráfica del siglo XVI en la segunda mitad de siglo predomina en España un humanismo orientado a la interpretación del texto bíblico según los nuevos métodos filológicos. Se aplica a la exégesis de la Sagrada Escritura la crítica textual y hermenéutica de la Antigüedad y del Humanismo<sup>35</sup>. Los *Studia humanitatis* se incorporan a la práctica de la exégesis bíblica. Esta *eruditio cum pietate* erasmiana se plasma en el Císter, en el caso concreto del Maestro Cipriano de la Huerga, que en sus clases y en sus escritos incorpora esta práctica en Alcalá hacia 1550<sup>36</sup>. Brillantes discípulos suyos, como Benito Arias Montano o Fray Luis de León, o miembros de su orden como Lorenzo de Zamora seguirán esta corriente.

El monasterio de Santa María la Real de Huerta es un faro no sólo de tipo ascético y espiritual dentro de la estricta observancia del Císter, sino que también destaca por su despliegue intelectual y pedagógico dentro de los ideales humanistas. En este Maestro del Císter se observa un intento de reformar la síntesis de la sabiduría eclesial y profana<sup>37</sup>, como demuestra el amplio conocimiento de fuentes clásicas mostrado en su obra, en especial en el poema épico *La Saguntina* y en su *Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras, en los sermones y comentarios de la Santa Escritura*.

Resultará de un gran interés sistematizar la presencia de los autores clásicos en este autor, lo que será una información complementaria en el aparato de fuentes y en las notas que deberían acompañar la futura edición de algunas de las obras de este autor que aún están por hacer. La admiración por la cultura grecolatina, que trata de conciliar con el cristianismo, se percibe en una larga serie de citas concretas, aunque en no pocas ocasiones son fruto de fuentes de segunda o tercera mano.

Nuestro autor es conocido por su aportación a la poesía épica del Siglo de Oro por el largo poema titulado *Primera parte de la historia de Sagunto, Numancia y Cartago*, que publica en 1589. En sus 11.176 endecasílabos combina la historia y la ficción, siguiendo el modelo de la *Jerusalem libertada* de Torcuato Tasso, con un uso abundante de fuentes y personajes del mundo grecolatino. Además de su obra de juventud, sus escritos son fundamentalmente teológicos y se le conoce principalmente por su *Monarquía mística*, auténtico compendio y enciclopedia, en ocho tomos, de

<sup>35</sup> J. F. Domínguez, *Tradición clásica y ciceronianismo en Cipriano de la Huerga* o.c., 18ss.

<sup>36</sup> Decía Cipriano que hay muchas cosas en las Arcanas Letras que requieren en gran manera un conocimiento preciso de todas las disciplinas; *In psalm.* 38, f. 56v.

<sup>37</sup> *La Saguntina o Primera parte de la historia de Sagunto, Numancia y Cartago*, E. Rodríguez - J. Martín (eds.), Sagunto 1988, XLVIII.

la vida cristiana, de la teología, de la historia de la Iglesia, de la ascesis, etc., cuyo título completo es *Monarquía mística de la Iglesia cristiana, hecha de jeroglíficos, sacados de las humanas y divinas letras*<sup>38</sup>. En 1598 se publica la primera parte de este ambicioso proyecto editorial lleno de erudición, que constaba de siete partes.

En las reediciones de 1604 se introduce una novedad: a los preliminares sucede un largo excurso, independiente temáticamente del resto de la obra y compuesto por 89 páginas, cuyo título completo es *Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras en los sermones y comentarios de la Santa Escritura*. Está claro, por tanto, que el autor cisterciense se ve obligado a justificar el porqué de la aplicación de su saber humanístico a la explicación del mundo cristiano, hecho que seguramente habría suscitado la crítica y el rechazo en sectores del clero<sup>39</sup>.

Otras obras del autor<sup>40</sup>, que han sido o serán objeto de estudio, son las siguientes: *Discursos sobre los misterios que en la quaresma se celebran* (Alcalá de Henares, 1603), obra de oratoria sacra característica del Barroco. Glosa sermones sobre el ciclo litúrgico de la Cuaresma, Pasión y Resurrección, con la intención de que el feligrés comprenda su significado<sup>41</sup>. Importante es la *Huida a Egipto de nuestra señora* (Madrid 1609)<sup>42</sup>. Está escrita en lengua vulgar, lo que la diferencia de las anteriores obras que utilizaban el latín como vehículo de conocimiento<sup>43</sup>. Pero, a pesar de que en cierto sentido la forma de desarrollar el tema de la huida a Egipto es propiamente barroco, centrado en la función cristianizadora, obsesionado con la sombra del

<sup>38</sup> Sobre el sentido de los numerosos jeroglíficos de la obra según la hermenéutica bíblica tradicional, vid. el trabajo de L. Torres, «Humanismo, predicación y jeroglíficos «a lo divino» en la *Monarquía mística de la Iglesia* de Fray Lorenzo de Zamora», en S. López Poza (ed.), *Florilegio de estudios de emblemática. A Florilegium of Studies on Emblematics. Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies. Proceedings of the 6th International Conference of Society fo Emblem Studies*, A Coruña-Ferrol 2004, 643-651.

<sup>39</sup> El texto corresponde a las primeras páginas de la Primera parte de la *Monarquía Mística*. Podemos leer un comentario a esta parte de la obra de Zamora en F. J. Fuente Fernández, «Apología por las letras humanas (1604), de Lorenzo de Zamora», en *Humanismo y Cister. Actas del I Congreso sobre humanistas españoles*, León: Universidad de León, 1996, 263-276.

<sup>40</sup> R. López, «Lorenzo de Zamora: nuevos datos para el primer inventario completo de sus obras y escritos», en M. Martín - G. Santana (eds.), *El Humanismo español, su proyección en América y Canarias en la época del Humanismo*, Las Palmas de Gran Canaria 2006, 69-93.

<sup>41</sup> A. Martí, *La perceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid 1972, 303.

<sup>42</sup> R. López, *Libro de La huida a Egipto de la Virgen de Lorenzo de Zamora. Estudio y edición crítica*, León 2007 [Memoria de Licenciatura inédita].

<sup>43</sup> L. Gil Fernández, *Panorama Social del Humanismo Español (1500-1800)*, Madrid 1997, 59ss.

pecado y de la culpa, la forma de afrontarlo se enraíza en la corriente humanística. Son múltiples las alusiones a los autores grecolatinos como fuentes de conocimiento y comprensión de temas cristianos. Podríamos enmarcarla dentro de los numerosos y populares sermonarios de la época<sup>44</sup>, pero contando con un grado inusual de erudición clásica. A lo largo de la obra Lorenzo de Zamora demuestra un amplio conocimiento tanto de la literatura clásica como de los Padres de la Iglesia. Entre otros santos padres, cita en numerosas ocasiones a Crisóstomo, Atanasio, Bernardo, Filón de Alejandría, Teodoreto de Ciro, Ambrosio, Eusebio, Epifanio, Anselmo, Agustín, Dionisio Areopagita, Flavio Josefo, Jerónimo, Gregorio, Columela, Tomás de Aquino, Eutimio, Teofilacto, Buenaventura, Beda, Baronio y Basilio. Tanto para éstos como para los autores clásicos utiliza siempre versiones latinas. Para autores como Platón utilizaba a Estobeo. Y para otros como Plutarco, Horacio, Solón y Diógenes Laercio, entre otros, es muy probable que consultase las recopilaciones de aforismos que circulaban en la época<sup>45</sup>.

No se han localizado los manuscritos originales del *Sermón practicado en las honras del P. Lorca*, texto dedicado a su amigo y General Reformador de la Orden. Manrique cuenta que mereció los aplausos y las felicitaciones del público «*Eminebat super omnem populum ab humero et sursum*», y de los *Commentaria in Psalmis 47 et 86* ni de *In Cantica Canticorum Comentaribus*<sup>46</sup>. Sí conservamos una carta, fechada en Huerta el 23 de octubre de 1605, en la que Fray Lorenzo de Zamora escribía al Rvdo. P. Claudio Aquaviva a propósito del envío de la carta de Luis de Estrada a los padres de Simancas sobre San Ignacio de Loyola<sup>47</sup>.

La presencia de de Zamora de los autores de la Antigüedad griega es menos importante que la de los escritores latinos, hecho que se entiende si se tiene en cuenta el conocimiento limitado de la lengua griega en la

<sup>44</sup> F. Herrero Salgado, *La oratoria Sagrada en los siglos XVI y XVII. II. Predicadores dominicos y franciscanos*, Madrid 1998; J. L. Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid 1990.

<sup>45</sup> J. M. Nieto Ibáñez, «Plutarco en *La Monarquía Mística* de Lorenzo de Zamora: el amor a las humanas y divinas letras», en Id. - R. López López, *El Amor en Plutarco*, León: Universidad de León, 2007, 639-671.

<sup>46</sup> Según Nicolás Antonio, el manuscrito quedó inacabado debido a su muerte, «*obitu auctoris ineditus mansit, absolutus hic quidem, gravis ac luce dignissimus, uti Angelus Manrique, Pacensis praesul, alicubi testatus est*».

<sup>47</sup> L. Esteban (ed.), *Fray Luis de Estrada (IV Centenario 1581-1981)*, Monasterio de Sta. María de Huerta, Soria 1983, 327-329.



España del siglo XVI<sup>48</sup>. En Cipriano de la Huerga, autor que hay que traer necesariamente a colación por sus similitudes, destacaban los autores del pensamiento neoplatónico (Platón, Proclo, Jámblico, Filón, Pseudo Dionisio Areopagita) y Aristóteles. Como se ha demostrado en el caso de este autor cisterciense, se citaban los autores griegos utilizando generalmente la *Antología* elaborada por Juan Estobeo en el siglo V d. C.<sup>49</sup>. La lista de autores citados es prolija en lo que él llama la *prophana philosophia*. Supera el elenco de fray Luis y Arias Montano en sus comentarios y sólo es comparable con el índice de autores aducidos por Martínez de Cantalapiedra en sus diez libros de las *Hypotyposeis*<sup>50</sup>. Puede afirmarse que tanto en la obra de Lorenzo de Zamora como en la de Cipriano de la Huerga se cita la mayor parte de los autores griegos de la Antigüedad, los Padres de la Iglesia oriental y occidental, los judíos más eminentes de la tradición rabínica española, escritores eclesiásticos de la Edad Media, así como otros autores del Humanismo y del Renacimiento. La presencia de estos autores en sus escritos es una prueba de la asimilación de las tendencias humanistas y renacentistas en su obra. En el monje cisterciense el conocimiento del hombre, de la vida y de la virtud, volviendo a las fuentes patristicas, bíblicas y clásicas, ocupa un lugar preferente. En concreto en *Monarquía mística* hace acopio de una monumental erudición, describiendo los atributos divinos por medio de una exégesis cargada de simbología, tanto bíblica como clásica, siguiendo una pedagogía posthumanista, en la que el ejercicio retórico de la imitación de los clásicos fue una propuesta esencial.

La nómina de autores clásicos citados por Lorenzo de Zamora es extensísima. Hay un gran manejo de fuentes, aunque muchas referencias no son ni mucho menos exactas ni, por supuesto, directas<sup>51</sup>. Esta lista

<sup>48</sup> L. Gil, «El humanismo español del siglo XVI», *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. I, Madrid 1968, 246ss.; Id., *Estudios de humanismo y tradición clásica*, Madrid, 1984, 37 y 58. Cf., en general, J. López de Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid 1973.

<sup>49</sup> J. F. Domínguez, o.c., 117-166.

<sup>50</sup> N. Fernández Marcos, «La exégesis bíblica de Cipriano de la Huerga», en *Cipriano de la Huerga. Obras completas*. IX, León 1996, 23-24.

<sup>51</sup> Hay que tener en cuenta las colecciones paremiológicas, como las obras de Pedro Mexía, Juan de Timoneda o Juan de Mal Lara, en las que donde destaca la presencia de Plutarco, Diógenes Laercio, Valerio Máximo, Aulo Gelio y Macrobio, así como la de los propios humanistas, en especial los *Adagia* y *Apophthegmata* de Erasmo, que sirve de transmisora de los tres autores clásicos citados en primer lugar; cf. M. P. Cuartero, *Fuentes clásicas de la literatura paremiológica española del siglo XVI*, Zaragoza 1981.



responde al tópico humanista de redescubrir las fuentes clásicas griegas y latinas, sin que importe mucho que la fuente de alguna de sus citas fuera alguna antología o florilegio, género en el que muchos escritores y moralistas habían encontrado numerosas sentencias, dichos y hechos ejemplares<sup>52</sup>. Los clásicos no son meros testimonios del pasado, sino modelos vivos, voces sabias que ayudan a interpretar de modo creativo las páginas de las Sagradas Escrituras. Los autores clásicos son fuente de autoridad y son citados en apoyo de verdades de revelación, como una *praeparatio euangelica*. Hay que integrar este quehacer en el panorama de la filología erasmista, para la que lo primero es el estudio de la Sagrada Escritura, luego de los autores clásicos de Grecia y Roma y, por último, de los Padres de la Iglesia, que requiere el conocimiento de la Biblia y de la literatura pagana.

#### 4. UN CASO PRÁCTICO: EL COMENTARIO DE UN PASAJE DE SAN PABLO POR PEDRO DE VALENCIA

Vamos a ilustrar estas ideas con un texto concreto de Pedro de Valencia, que formará parte del volumen II dedicado a la Escritos teológicos y de exégesis bíblica. Se trata del texto exegético, con numerosas tachaduras, enmiendas y anotaciones marginales, *De la tristeza según Dios y según el mundo, consideración sobre un lugar de San Pablo*<sup>53</sup>. Como buen humanista, la exégesis del pasaje paulino se realiza echando mano no sólo de los textos bíblicos, sino también de los autores clásicos, como veremos en el comentario de alguno de los aspectos contenidos en este escrito.

Como bien indica el título, el objeto del escrito es distinguir entre dos tipos de tristeza, una según Dios y otra según el mundo, para instar a huir de esta última que conduce a la muerte y al infierno. Se trata en realidad de un comentario al pasaje paulino 2 Corintios 7,3-11, que el propio autor confiesa que «no es mía, oíla años ha a un buen amigo y he la hallado muy eficaz». Tras un resumen del texto bíblico, que inicia en latín con la frase clave, *Quae enim secundum Deum tristia est, penitentiam in salutem*

<sup>52</sup> Cf. V. Infantes, «De oficinas y Poliantes: Los diccionarios secretos del Siglo de Oro», en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid 1988, 243-257.

<sup>53</sup> A. Moreno García, «De la tristeza según Dios y según el mundo, consideración sobre un lugar de San Pablo. Un manuscrito inédito de Pedro de Valencia acerca de 2 Cor 7,3-11», en *Helmantica* 47 (1996) 453-477. Citaremos los textos por el manuscrito de la Biblioteca Nacional Ms. 5585, ff. 119-123. Existe también copia de Mayans en la Biblioteca del Patriarca de Valencia, BAHM 356.

stabilem operatur: seculi autem tristia mortem operatur<sup>54</sup>, reproduce todo el pasaje. «Así lo escribe en este lugar, que vamos considerando, que traduciré a la letra tomándolo desde un poco más arriba».

El escrito está plagado de citas, fundamentalmente bíblicas, aunque también hay cuatro patrísticas y dos de autores clásicos. La mayor parte de las referencias aparecen recogidas en los márgenes, si bien en el caso de la Escritura hay un número importante que no aparece anotado. Las citas bíblicas se insertan en latín, en latín y su versión, total o parcial, en castellano o en castellano solamente. El texto latino está tomado de la Vulgata y no hay ningún momento, salvo una anotación marginal, en el que se cite un término griego y, además, transcrito.

Suele indicarse en los márgenes la referencia de la fuente, aunque hay casos en los que no aparece. La mayoría de las anotaciones marginales se refieren a cartas paulinas (Corintios, Gálatas, Efesios, Romanos y Filipenses), a los cuatro Evangelios, aunque hay cuatro referencias a la Epístola I de Juan, dos a Isaías, una al Génesis, una a los Salmos y otra a Sabiduría.

Las fuentes patrísticas de este escrito son Sinesio de Cirene, Juan Crisóstomo y un autor muy querido por Pedro de Valencia, san Macario de Egipto. «Dice Sinesio el obispo de Cirene que la mezcla de agro y amargo que los deleites tienen». La idea del padre griego es clara, como parafrasea el humanista: Dios ha puesto algún tipo de pega, de amargor a los bienes del siglo para que hagan al hombre evitarlos. Si el hombre tuviera en cuenta el gusto y el disgusto que producen, vería si realmente la compensa este tipo de bienes y optaría mejor por «la equidad y la virtud como más suave y útil a la vida presente». Las tan queridas por Pedro de Valencia *Homilías* de San Macario son traídas a colación en dos ocasiones, la Homilía XI y la XVIII. El estado de las almas en la otra vida, tomando a San Macario (*Hom.* XI 159) como guía. Pedro de Valencia ilustra la idea de que los santos prefieren la salvación del prójimo a la suya propia con un pasaje de san Macario (XVIII 107): «De todos los santos en general testifica san Macario este sentimiento. Dice que unas veces se hallan en grandísimo gozo del espíritu absortos en misterios espirituales, *Interdum sunt velut in luctu et lamentatione propter genus humanus* etc. Otras veces están como en llanto y gemido por el linaje humano y intercediendo por todo el Adam».

<sup>54</sup> 2 Cor 7,10.

Los tres autores clásicos citados son Pitágoras, Epicuro y los estoicos, aunque las fuentes, según se señala en los márgenes, son Estobeo, Diógenes Laercio y Epicteto respectivamente. La Antología de Estobeo (III 34) está detrás de la máxima de Pitágoras «Procura estar despierto en el entendimiento, porque el sueño en aquella parte es pariente de la muerte verdadera». Esta recomendación de estar atentos y no dormidos es para Pedro de Valencia igual a la contenida en Lucas 11,35 y Mateo 6,23, *vide ergo ne lumen quod in te est tenebrae sint, si lumen quod in te est tenebrae sunt, ipsae tenebrae quanta erunt*.

De la *Vida de Epicuro* de Diógenes Laercio, X 7, toma Pedro de Valencia la sentencia de este autor: «No puede vivirse con gusto, sino es viviendo justa y sanctamente». De Epicteto procede la referencia a la filosofía estoica, «Así lo aconsejaba la filosofía de los estoicos, diciendo, el hombre sabio no ha de ser desdichado», lo que nos pone en relación con el tema de la sabiduría y la felicidad. Según los estoicos, nada hay bueno sino la virtud, nada malo sino el vicio. La virtud es la felicidad, el vicio, la desdicha. La virtud es sabiduría, el vicio, insensatez. El sabio o virtuoso, que para ellos significa lo mismo, es feliz.

En el fondo Pedro de Valencia quiere enseñar al hombre el camino virtuoso para lograr la felicidad, es decir, la auténtica sabiduría que le aparte de la infelicidad. El interés de Pedro de Valencia por el tema de la sabiduría es notable en sus reflexiones y citas clásicas. La actitud del sabio cristiano, virtuoso, frente al pecador ignorante será la única forma de optar por la tristeza según Dios.

Siguiendo la máxima de Epicuro citada el razonamiento de Pedro de Valencia es claro: el que actúa injustamente es objeto de odio y mala fama, de modo que vive con disgusto y temor. «*Vagus... profuges eris super terram*, Inquieto y vagabundo andarás sobre la tierra sin poder descansar ni hallar sosiego ni paz en ninguna parte», apostilla de Valencia con esta cita del Génesis (4,12) a Epicuro. Al injusto le caerá el mayor castigo que fija la Escritura para Caín, la condena a ser prófugo y errante sobre la tierra. Pedro de Valencia compara este sufrimiento con el mal físico de estómago o del corazón por el mal humor, «vapores corrompidos que se mueven y humean dentro, que ni levantados ni acostados se hallan bien, descontentos culpan al aposento, la cama, las comidas, los médicos».

El anhelo por la tranquilidad del alma, que sigue ese elogio de la vida retirada en busca de la auténtica felicidad, es también un elemento en conexión con el sabio, aunque será más bien algo propio del sabio estoico. En efecto, la cita epicúrea hay que completarla con la de los estoicos para

llegar al «hombre cristiano»: «Así lo aconsejaba la filosofía de los stoicos, diciendo, el hombre sabio no ha de ser desdichado», lo que nos pone en relación con el tema de la sabiduría y la felicidad. Según los estoicos, nada hay bueno sino la virtud, nada malo sino el vicio. La virtud es la felicidad, el vicio, la desdicha. La virtud es sabiduría, el vicio, insensatez. El sabio o virtuoso, que para ellos significa lo mismo, es feliz.

El humanista cristiano busca guías de conducta acordes con el cristianismo. Hay que poner de acuerdo la ley natural y la divina para dar sentido religioso a la máxima estoica «vivir de acuerdo con la naturaleza». El ascetismo y la penitencia llevan al alma al reducto espiritual donde encuentra el sosiego de la virtud y la confirmación de su fe, según se anota en el texto *De la tristeza...*

En este desengaño les conviene mucho a los hombres caer, cuando no sea por amor y temor de Dios a lo menos por el amor y gusto propio, y ya que no se induzcan luego a emprender el camino de la penitencia que es el derecho real que predicaba y preparaba el Baptista Así lo aconsejaba la filosofía de los estoicos.

El correspondiente cristiano del sabio estoico lo encontró Pedro de Valencia en el concepto paulino del hombre interior de la Epístola a los Romanos 7 y 8, el camino de los que eligen el espíritu y la ley de Dios, frente a los que se dejan llevar por las pasiones materiales. El que acepta consciente y voluntariamente la ley divina es el hombre interior<sup>55</sup>.

El objeto del sabio es llegar a la felicidad, sean cuales sean sus principios éticos, escépticos, cínicos, epicúreos, estoicos y cristianos. Pero esta felicidad sólo se consigue cuando el hombre ha muerto, pues para el creyente la única felicidad es la contemplación del rostro de Dios. Así se justifica esa «tristeza del mundo» por no alcanzar lo que se desea en este mundo.

Con éste y otros textos Pedro de Valencia pretende adecuar la teología y la moral con la intención última de racionalizar la fe a través del ideal o modelo de sabio, que es uno de los tópicos de la tradición clásica seguido por el Humanismo<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Cf. la *Lección cristiana* de Arias Montano traducida por Pedro de Valencia, caps. 54 y 66 (edición de A. M. Martín Rodríguez, *Pedro de Valencia. Obras completas IX/2. Escritos espirituales. La Lección cristiana de Arias Montano*, León 2002, 265 y 289).

<sup>56</sup> Sobre la conjunción entre fe y razón en la obra de Pedro de Valencia, cf. J. L. Suárez Sánchez de León, *El pensamiento de Pedro de Valencia. Escepticismo y modernidad en el Humanismo español*, Badajoz 1997, 195ss.

Creo que este breve ejemplo permite afirmar que 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 profanos que sirven para ilustrar la doctrina expuesta<sup>57</sup>.

#### RESUMEN

El presente trabajo tiene como finalidad la presentación de la colección *Humanistas españoles* de la Universidad de León (32 volúmenes), en especial de la obra completa de Pedro de Valencia (10 volúmenes) y el proyecto de edición de la *Monarquía mística* de Lorenzo de Zamora. Se añade el comentario del escrito de Pedro de Valencia, *De la tristeza según Dios y según el mundo, consideración sobre un lugar de San Pablo*, como ejemplo de la pervivencia de la tradición clásica, patristica y bíblica en el Humanismo español.

*Palabras clave:* Tradición clásica, Patristica, Biblia, Humanismo.

#### ABSTRACT

This is a presentation of the collection «Spanish Humanists of the University of León» (32 volumes). In particular it deals with the complete works of Pedro de Valencia (10 volumes) and the editorial project of «Monarquía mística» by Lorenzo de Zamora. There is also a commentary of the work by Pedro de Valencia, *De la tristeza según Dios y según el mundo, consideración sobre un lugar de San Pablo*. This serves as an example of the classical, patristic and Biblical tradition in Spanish Humanism.

*Keywords:* Critical edition, Classical Tradition, Patristic, Biblia, Humanism.

<sup>57</sup> Recordemos que la exégesis bíblica era para fray Luis la cumbre del saber, el objetivo de toda su obra profesional y literaria: «para entero entendimiento de la Escritura era menester sabello todo, y principalmente tres cosas: la Theologia escolástica, lo que escribieron los sanctos, las lenguas griegas y hebrea...». J. Barrientos, *Fray Luis de León. Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, Madrid 1991, 138, doc. n. 22.

# UNA DISTINCIÓN DE LOS TIEMPOS JURÍDICOS ECLESIALES

EUTIMIO SASTRE  
*Seminario Claret, Salamanca*

## 1. PREMISAS INTRODUCTORIAS

### 1.1. *Origen del trabajo y explicación del título*

El título de estas páginas traduce el axioma de hermenéutica canónica: *distingue tempora et concordabis iura*; es decir, distingue, ordena, los tiempos y emparejarás los derechos. Añejo principio asentado durante la Reforma romana del sistema de la Iglesia imperial (ca. 1054-ca. 1140)<sup>1</sup>.

Se propone *una* distinción, periodización, de los tiempos jurídicos eclesiales; una entre tantas otras. Distinguir los tiempos cae bajo la plena jurisdicción de los autores; objeto de discusión y contradicción.

*Periodización* es la acción de periodizar, de ordenar en unidades homogéneas el fluir histórico de los *tiempos*. Orden que respeta el *continuum* histórico e indica sus cesuras temporales: el cuándo, tiempo ordinal, y la duración, tiempo cardinal<sup>2</sup>. Providencia que cohesiona

<sup>1</sup> Cf. E. Sastre Santos, *Storia dei sistemi di diritto canonico*, Roma: EDIURCLA, 2011, 219-250.

<sup>2</sup> Cf. Institución Fernando el Católico, *El tiempo. Primera reunión de aproximación filosófico-científica*, Zaragoza: Diputación de Zaragoza, 1958, 19-24, «el tiempo en historia», «tiempo cardinal-tempo ordinal, hitos históricos».

los tiempos, califica sus variaciones cualitativas y perfila su horizonte histórico; requisitos de su comprensión.

*Jurídicos* (canónicos) son los tiempos, cuya sucesión se distingue y ordena. Otros son los tiempos litúrgicos, teológicos, musicales..., y archivísticos; expresiones de vida eclesial. Periodizar el tiempo jurídico no tortura los conceptos. El derecho es ser, tiempo y geografía; temporal y territorial su vigencia.

Tiempos jurídicos *eclesiales*, del derecho canónico. Eclesial conduce en derecho a la Iglesia; didáctica del concilio Vaticano II<sup>3</sup>. Diversos son los tiempos jurídicos civiles, pues lo son la naturaleza, el territorio, el vínculo jurídico-social y el fin de ambas sociedades.

Reflexiones presentadas en el II Seminario Internacional *El Maestro Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Fuentes Documentales y Líneas de Investigación* (Universidad Pontificia de Salamanca, 14-15 febrero 2013).

## 1.2. Objeto y límites

El *distingue tempora et concordabis iura* incita a ordenar los tiempos jurídicos eclesiales. Se razona su distinción y se ensaya después la propuesta de una periodización; instrumento de estudio para datar, situar y comprender los cánones e instituciones eclesiales.

Ordenar los tiempos históricos no es huerto cerrado; ellos lo exigen. El *continuum* histórico-jurídico no es amorfo; es menester distinguir y adjetivar sus calidades.

Muchos límites estorban el buen propósito. Primero los comunes: falta de espacio y cortedad de su autor; se remediará en lo posible. Después, el mismo periodizar, tema superlativo. La «periodología» fatiga el estudio de las ciencias humanas, pugnaces con el tiempo<sup>4</sup>. La historia y su filosofía discurren sobre el ser del tiempo histórico<sup>5</sup>. La auto incensada «gran historia» (geología, paleontología y apéndice humano entre dos noches)

<sup>3</sup> *Optatam totius*, n. 14, 16.

<sup>4</sup> Cf. F. Gutiérrez Carbajo, *Movimientos y épocas literarias*, Madrid: UNED, 2002, 13-45; S. Gil-Albarellos, *Introducción a la literatura comparada*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2006, 103-118.

<sup>5</sup> Cf. M. Benavides Lucas, *Filosofía de la historia*, Madrid: Síntesis, 1994, 27-47, el sentido de la historia; 682-686, el tiempo de la historia; 691-701, bibliografía; L. Suárez Fernández, *Corrientes del pensamiento histórico*, Pamplona: EUNSA, 1996; J. Cruz Cruz, *Filosofía de la historia*, Pamplona: EUNSA, 1995, 75-79, periodización; D. Sánchez Meca, *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid: Ediciones del Orto, 1996, 323-349, periodización.

ridiculiza la medida del tiempo<sup>6</sup>. Gentes hay también, que desdeñan medir el tiempo; júzganlo ejercicio de principiantes, convencional y falto de base científica; juicio apresurado.

Excuso pareceres contrarios; confirmo el propósito de proponer y razonar una periodización del derecho eclesial y sin rendir pleitesía alguna al ídolo de la cronología. Acción personal (como la narración histórica), pero no arbitraria.

### 1.3. Estado de la cuestión

Tema de alto bordo el ordenar y razonar los tiempos; supera el didáctico servicio escolar. El periodizar no es neutral<sup>7</sup>; el historiador crea, selecciona e interpreta los datos históricos, que juzga «epocales» y que vertebran su periodización; arduo trabajo, sujeto a revisión, aun consumada la obra<sup>8</sup>. Los efectos manifiestan su valor; las periodizaciones eurocéntricas de la Iglesia y de su derecho falsifican la catolicidad, *salvo meliori iudicio*.

*Distingue tempora et concordabis iura*; áurea regla hermenéutica. La dificultad está en asentar la base, que distinga los tiempos; en seleccionar los «hechos epocales», que mantengan el *continuum* y noten sus variaciones; en perfilar el horizonte histórico-jurídico donde distinguir los *tempora*, ajustar los *iura*, entender los *verba* y estudiar las instituciones; todo sin caer en anacronismos<sup>9</sup>. El derecho es ser y tiempo; la historia sucesión.

<sup>6</sup> Cf. F. Spier, *El lugar del hombre en el cosmos. La Gran Historia y el futuro de la humanidad*, Madrid: Crítica, 2011, 431-432, breve cronología, «Después de la Gran Explosión, 13.7 miles de millones de años - hace X años: X años antes del 2010 (fecha de publicación del original inglés de esa obra)»; grotesco, la «Gran historia» ignora la «historicidad del ser» y las minucias del privilegio ontológico y de la elección; J. M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Barcelona-Cuajimalpa: Anthropos-UAM, 2011.

<sup>7</sup> Cf. E. Sastre Santos, *Avviamento al lavoro storico delle Cause dei Santi*, Roma: Institutum Iuridicum Claretianum, 2009, 31-41, 63-68; algunos han borrado la línea divisoria del nacimiento de Cristo en la cuenta cristiana de los tiempos; no dan razón de ello, e impertérritos, continúan su uso; otras, más lógicas y más hipócritas, usan la Era cristiana y substituido el nombre por el de Era común; razón alegada, no irritar a los no-cristianos; brava razón.

<sup>8</sup> Cf. J. I. Saranyana (dir.) - C. J. Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 1999; Id., *Teología en América Latina. Volumen II/1. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2005, 27-28.

<sup>9</sup> Un rompecabezas los binomios: voto solemne-voto simple, voto público-voto privado, instituto regular-instituto secular, instituto religioso-instituto secular; de claridad meridiana, si distinguidos los tiempos, E. Sastre, Santos, *L'emancipazione della donna nei*



Loable empeño definir la calidad histórica del espacio y tiempo y entallar después en ellos la sociedad estudiada<sup>10</sup>. Saber los tiempos razona, por ejemplo, el origen del *commom law*<sup>11</sup>. Sin tiempo inteligible no hay historia.

De donde se colige, que la periodización es la estructura de la historia, el banco de prueba del historiador y el reflejo de su discernimiento histórico; su profesión de fe histórico-filosófica<sup>12</sup>. Causas de las varias y antípodas periodizaciones.

El horizonte histórico de un trabajo canónico, privo de extremos temporales, puede pasar y repasar el Medioevo, el Renacimiento y la Primera edad Moderna; «acrónicas» categorías históricas, familiares *ad sapientes tantum*; desnortan al alumno, que necesita la «aguja para marear» en el tiempo. «Para el Señor mil años son como un día y un día como mil años» (2Pe 3,8), empero para la Iglesia peregrina y para nosotros, míseros *viatores*, no; mil años son mil años, aunque, «¿no es más que un breve punto...?» (Fray Luis de León, †1591). Item, «sólo Dios permanece equidistante de todos los tiempos»; nosotros no, nuestro existir es pasajero y fugaz; el de la sociedad, eclesial y civil, también. «El hombre más robusto alcanza ochenta años» (Sal 89). En el día, la mujer alcanza muchos más.

Parece tema erosionado el periodizar la historia de la Iglesia<sup>13</sup>. *In statu quo* permanecería medir los tiempos histórico-jurídicos eclesiales<sup>14</sup>;

---

*L'emancipazione della donna nei «novelli istituti»: la creazione della superiora generale, il Methodus, 1854*, Roma: EDIURCLA, 2006.

<sup>10</sup> Cf. R. A. Markus, *La fine della Cristianità antica*, Roma: Borla, 1990; P. Allen - E. Jeffreys (eds.), *The Sixth Century, End or Beginning*, Brisbane: Australian Association for Byzantine Studies, 1996; E. Dovere, «Tardoantico: categoria storiografica autónoma...», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 63 (1997) 547-554; C. Codoñer Merino, «La Literatura», en *España Visigoda. II. La monarquía, la Cultura, las Artes* (Menéndez Pidal, Historia de España, III), Madrid: Espasa-Calpe, 1991, 209-232, ¿los visigodos son también Antigüedad Tardía?; www.studitaroantichi.org.

<sup>11</sup> Cf. R. C. van Caenegem, «L'histoire du droit et la chronologie. Réflexion sur la formation du «Common Law» et la procédure romano-canonique», en *Études d'Histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, vol. II, Paris: Sirey, 1965, 1459-1465.

<sup>12</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid: Revista de Occidente, 1971, 113-118, la filosofía, la fe en la razón.

<sup>13</sup> Cf. E. Sastre Santos, «Un ensayo de periodización de la historia de la Iglesia desde la universidad Urbaniana. Roma», en *Euntes Docete* 43 (1990) 361-398.

<sup>14</sup> Cf. J. Maldonado y Fernández del Torco, «La técnica de la investigación histórica del derecho canónico», en Universidad Pontificia de Salamanca, *Investigación y elaboración del derecho canónico. Trabajos de la V Semana de Derecho Canónico*, Barcelona: Juan Flors, 1956, 155-205, tema general; 198-205, propuestas diversas; G. Le Bras, *Prolégomènes*, (HDIEO, I), Paris: Sirey, 1955, 143-177.

persiste el espejismo de los «mil años»<sup>15</sup>. Una periodización razonada vertebrará un postrer manual de historia jurídica eclesial<sup>16</sup>.

La naturaleza de la Iglesia allana ordenar sus tiempos jurídicos; siendo católica, excusa la cuestión del territorio: el *orbis terrarum*; sociedad divino-humana mantiene la fértil dialéctica entre lo permanente (su ser, *ius*) y lo mudable (el sistema jurídico, *lex*); la temporaneidad y «geograficidad» de la *lex* establecen las coordinadas de su historicidad.

#### 1.4. Fuentes y bibliografía

A guisa de fuentes se allegan *auctoritates*, testigos de la vida jurídica eclesial. Los cánones se dieron, *ratione temporum*, en un tiempo (historia-cronología), *ratione locorum*, para un territorio (geografía) y *ratione personarum*, para unas personas determinadas (sociedad)<sup>17</sup>; pilares que sustentan la distinción de los tiempos.

De ordinario, la manualística de historia del derecho canónico excusa razonar el modo de hacer historia<sup>18</sup>; descuida el tema de la periodización. Los apremios a su estudio la suponen<sup>19</sup>. Sería conveniente abordarlo<sup>20</sup>.

Vivaz se agita la manualística de la historia del derecho español o de los pueblos de España; «que el pensamiento es libre/proclamo en

<sup>15</sup> Cf. J. Bernhard, «Les problèmes du temps dans l'histoire du droit canon», en *Revue de Droit Canonique* 3 (1953) 373-376, tres páginas interesantes, p. 373, nota 2, la *Histoire générale du droit...* de Le Bras, «comprendra une douzaine de volumes»; p. 374, referencia a las seis épocas de Stutz, y de Feine, «De nos jours, sans doute tout le monde admettra avec M. Le Bras la división générale en trois ages»; M. Metzger, *L'importance de l'histoire pour le canoniste*, en *Ibid.* 47 (1997) 21-39, homenaje a Bernhard.

<sup>16</sup> *Supra* nota 1.

<sup>17</sup> *Sciendum est*, D.29 c.1 (anónimo); *Regulae Sanctorum*, D.29 c.2 (s. Gregorio VII); *Necessesse est*, D.29 c.3 (s. Jerónimo).

<sup>18</sup> Cf. E. Sastre Santos, *Storia dei sistemi di diritto canonico* o.c., 6-7; C. Fantappiè, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna: il Mulino, 2011, 17-18, «storia della disciplina»; se abstrae de las introducciones históricas, que abren diccionarios y manuales generales de derecho canónico.

<sup>19</sup> Cf. A. García y García, «Perspectivas de la historia del derecho canónico de cara al tercer milenio. Última lección... (Salamanca, 18 mayo 1998)», en *Revista Española de Derecho Canónico* 55 (1998) 9-18, publicaciones de historia del derecho común romano-canónico medieval; J. Borrero Arias, «Derecho canónico y disciplinas afines. Significado de la historia para el canonista», en *Anales de la Facultad de Teología* 57 (Chile, 2006) 13-37; S. Terraneo, «Sentido y significado de la historia para el canonista», en *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 17 (2011) 179-200.

<sup>20</sup> Un ejemplo, M. Hernández Sanchez-Barba, *Historia de América. I. América indígena. Descubrimiento*, Madrid: Alhambra, 1981, 11-31, «Introducción a la Historia».

alta voz». La periodización se discute; el horizonte histórico del manual también<sup>21</sup>; a la postre, la escansión cronológica vertebraba unos manuales y otros la sistemática jurídica, inscrita en un vasto horizonte cronológico.

### 1.5. Método

La periodización jurídico-eclesial, que se propone, estriba sobre otra general de historia de la Iglesia<sup>22</sup>; la vida jurídica la retoca<sup>23</sup>; la vida religiosa también<sup>24</sup>; obvio. El inicio del sistema del derecho tridentino (1563) no se empareja con el fin de la Cristiandad (Paces de Westfalia, 1648).

Periodización personal y razonada; la sostienen cuatro apartados: la exigencia de la hermenéutica canónica, sus coordenadas y la descripción del entorno del jurídico periodizar más los soportes de la periodización jurídico-eclesial. Las conclusiones y el esquema de periodización cierran el todo.

Exposición contenida en límites tolerables. Cortas las razones. Sucinta la bibliografía; española en preferencia. Excuso adjetivar opiniones contrarias.

Se han distribuido en la Sala sendos Esquemas. El primero propone los conceptos, que sostiene el segundo: la Propuesta de periodización; ésta puntualiza la cronología. La experiencia aconseja mantener el *continuum* del tiempo y encadenar las cesuras con el añadido del *circa* (ca.); signo de fluidez. La cronología del Estado Pontificio agobia la periodización; *pensum* necesario. El dicho Estado está exiliado de los manuales.

<sup>21</sup> Cf. J. M. Font y Rius, «Derecho histórico», en *Nueva enciclopedia jurídica*, vol. I, Barcelona: Seix, 1950, 473-507; J. J. Carreras Ares, «Categorías historiográficas y periodificación histórica», en *Once ensayos sobre historia*, Madrid: Fundación Juan March, 1976, 51-66; J. Sánchez-Arcilla Bernal, «Una propuesta de periodificación de la historia del derecho español», en *Estudios dedicados a la memoria del profesor L. M. Díez de Salazar Fernández*, vol. I, Bilbao: Universidad del País Vasco, 1992, 33-63; M. Gómez Rojo, *Historia del derecho y de las instituciones...*, Málaga: Universidad de Málaga, 2003, 101-107, periodización; P. Zambrana Moral, *Historia jurídica: valoraciones crítico-metodológicas*. Consideraciones Doctrinales Alternativas y Espacio Europeo, Zaragoza-Barcelona: Cometa, 2006, 191-198.

<sup>22</sup> *Supra* nota 13.

<sup>23</sup> *Supra* nota 1.

<sup>24</sup> Cf. E. Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano: Ancora, 1997.

## 2. LA EXIGENCIA HERMENÉUTICA, DISTINGUIR LOS TIEMPOS PARA SABERLOS

*Distingue tempora et concordabis iura*, un principio de hermenéutica histórico-canónica. Los principios no se discuten, se asienten. El alumno de derecho canónico será mejor canonista, cuanto mejor sepa distinguir y ordenar los tiempos y espacios del derecho eclesial. «Ordenar es saber».

La didáctica encadena el porqué de la periodización, el cómo y las humanas deficiencias.

### 2.1. El porqué de la periodización: ahormar la *mens* histórico-geográfica del alumno

A los *sapientes* sobran periodizaciones; los alumnos, *incipientes*, las necesitan. Periodizar exige reflexionar sobre la historia; reflexión que despliega el horizonte de la razón histórica y ahorma en el alumno la *mens* histórico-geográfica.

#### a. La periodización, un acto de pre-comprensión histórica

Ninguna periodización es neutra; presupone un acto de pre-comprensión histórica, que estriba sobre la profesión de una fe histórica, bruta o razonada. Varias y contrarias son las confesiones históricas; sus periodizaciones también. Los correligionarios las aceptan y profesan<sup>25</sup>.

Las periodizaciones rompen la monotonía del tiempo astronómico, al distinguir sus calidades. La reflexión filosófica describe horizontes históricos universales; un acto de superlativa pre-comprensión<sup>26</sup>. El progreso de la técnica mide también prosaico los tiempos universales: edad de la piedra, edad de los metales, edad del papel, del documento electrónico<sup>27</sup>. La «estructura histórica», los PECS (política, economía, cultura, sociedad), en solitario o convergentes, sostienen las periodizaciones habituales<sup>28</sup>. Los anales huellan el curso del año astronómico. Un rotundo latín condensa

<sup>25</sup> Cf. X Congreso de Ciencias históricas en Roma 1955, vol. VI, 519-650, periodización marcada por la ideología; E. Sastre Santos, *Storia dei sistemi di diritto canonico* o.c., 15-34.

<sup>26</sup> J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

<sup>27</sup> G. J. Whitrow, *Time in History. Views of time from Prehistory to the Presente day*, Oxford, OUP, 1988.

<sup>28</sup> E. Sanguinetti, *Ritratto del Novecento*, San Cesareo di Lecce: Manni, 2009.

los tiempos europeos<sup>29</sup>. Un prosaico libro de cocina espeja un tiempo vivido<sup>30</sup>.

El ejercicio del periodizar vivifica el *continuum* apático y anodino, pues:

- distingue los tiempos según su calidad (*ratione temporum, personarum et locorum*); previa la labor de análisis; la síntesis los dispone después en unidades homogéneas e inteligibles; única forma de entenderlos;
- ordena los tiempos según un antes y un después; orden que encadena los hechos, los relaciona, los sitúa en el *continuum* histórico y apunta las variables histórico-geográficas;
- califica la identidad de los tiempos en la unidad de los sistemas jurídicos; en la Iglesia: sistema del derecho antiguo, sistema del particularismo, sistema clásico, sistema tridentino, sistema del código 1917, del 1983<sup>31</sup>.

Periodizar los tiempos no ahoga la experiencia jurídica; al contrario, manifiesta su vivacidad. Tampoco atenta contra la «unidad soberana de la historia»; al contrario, descubre su unidad en el continuo y variado fluir.

#### *b. La periodización, el horizonte del discernimiento histórico*

La periodización ordena los tiempos; «ordenar es saber». El saber descansa sobre la recta relación establecida entre los objetos estudiados. La periodización traza el horizonte de discernimiento histórico al ordenar los tiempos y espacios históricos en sucesión coherente y orgánica; en él sitúa y relaciona los hechos histórico-jurídicos. La erudición enciclopédica carece de horizonte histórico; el orden alfabético de los conceptos corta sus relaciones espacio-temporales; los reenvíos son un remedio.

La historia, y la historia del derecho, no se equivoca con una amorfa masa de información, un canasto donde se amontonan los datos, una abacería de mil objetos inconexos. El saber histórico vincula los hechos, no

<sup>29</sup> Cf. N. Davies, *Storia d'Europa*, Milano, 2002, «Origo, Pestis, Renatio, Revolutio, Lumen, Dynamo, Tenebrae, Divisa et Indivisa».

<sup>30</sup> L. Avirovic (ed.), *Rivoluzione in cucina. A tavola con Stalin: il «Libro del cibo gustoso e salutare»*, Milano: Scheiwiller, 2009 [Mosú 1939].

<sup>31</sup> *Supra* nota 1, El sistema eclesial indiano, y el de derecho misionero lo son de Iglesias particulares.

los yuxtapone; los entrelaza en una red de relaciones espacio-temporales, no los enclaustra; los sitúa en su horizonte de comprensión.

Este horizonte vacuna al alumno contra el anacronismo; pésima herejía histórica, que baraja tiempos, lugares, hechos, instituciones y *verba*. El horizonte histórico mantiene el *continuum* y señala la cesura de los cambios; excusa la dinámica secular del tiempo astronómico y ahorma la *mens* histórico-geográfica del alumno.

El tiempo histórico corre; es voraz, no se detiene. El respetar su fluir rechaza los vacíos de tiempo, las zonas «grises» y los cortes absolutos. La periodización ha de cubrir el entero ciclo vital de la sociedad estudiada; en caso contrario, el tiempo falto confundirá al alumno.

### *c. La formación de la mens histórico-geográfica*

La capacidad de formar la *mens* histórico-geográfica del alumno califica la periodización; óptima, si el alumno la asimila, inútil y aún perjudicial, si el alumno la memoria con trabajo.

Los alumnos de derecho canónico, *incipientes*, necesitan formar su *mens* histórico-geográfica; su imagen el geográfico álveo de recepción. El dicho álveo recoge el fluir del agua (lecciones y lecturas) lo encanala y evita que se pierda y enfangue. Alveo (mente) que reciba y ponga en orden claro y distinto el saber histórico-canónico.

Por ende, la *mens* histórico-geográfica es la capacidad mental, que capta la continuidad del fluir histórico y advierte los cambios, que introducen la libertad humana y la geografía. En nuestro caso, contemplar la vida jurídica *sub specie historiae et geographiae*; capacidad que modela el método y plan del estudio jurídico.

El método de estudio indaga las razones de los hechos, busca sus raíces y teje las relaciones entre ellos; el plan de estudio coloca su desarrollo en el horizonte de la periodización. Exigencia natural de la historia, que estudia los cambios advertidos en la continuidad del fluir histórico.

Método y plan de estudio posibles; la *mens*, ahormada por la periodización, distingue entre lo esencial permanente y lo accidental transitorio.

## *2.2. El cómo de la periodización: la mensura el tiempo*

La manualística de historia del derecho vertebró su contenido en torno a un eje cronológico o temático; si cronológico, lo es fijo o libre; si

libre, el historiador evalúa la calidad de los tiempos. Se propone la medida ternaria y jerárquica del tiempo: edad, época y período.

*a. La medida del tiempo: cronológica-temática*

La vida humana discurre sin solución de continuidad; el vigor señala, empero, varias jornadas: infancia, niñez, adolescencia, juventud, madurez y vejez; la cronología rompe su secuencia<sup>32</sup>. En unos manuales, los temas mantienen el tiempo continuo, y en otros la cronología lo distingue.

- La medida *cronológica* distingue el tiempo ordinal: el cuando, y el tiempo cardinal: la duración. La percepción psicológica descuelga el tiempo histórico del *prius et posterius*. El 1900 se percibe «siglo breve» e «interminable». La poesía coincide en el «largo Ochocientos» y en la «tierna y larga Edad Media». La cronología embriada la imaginación poética, fijando las unidades del tiempo histórico.
- La medida *temática* relega el tiempo ordinal y cardinal; selecciona temas histórico-jurídicos, que sitúa en un amplio horizonte histórico; ordenación dogmática del material histórico-jurídico.

El saber histórico relaciona los hechos; cronológica la más elemental. La sucesión de temas jurídicos pudiera ser de mónadas, «con o sin ventanas». El manual de historia del derecho estriba sobre una estructura espacio-temporal; un acto de comprensión de la *mens* histórico-geográfica. El alumno se acerca a la vida jurídica, no a una enciclopedia.

*b. Las secuencias cronológicas: fijas-libres*

La medida astronómica o la libre voluntad humana distinguen la sucesión temporal.

- La medida astronómica *fija* la cuenta del tiempo histórico. Los *Centuriatores* de Magdeburgo ordenaron la historia de la Iglesia *secundum singulas centurias*; sucesión cronológica ineluctable; su director, Flacius Illyricus, porque istriano de la Iliria<sup>33</sup>. Mal se en-

<sup>32</sup> Hasta entrado el s. XX, los cuarenta años marcaron en la mujer un peldaño fatídico y ambiguo; la mujer «tridentina» no despertaba pasiones masculinas y suponía sensatez.

<sup>33</sup> Cf. I. Backus, «Magdebourg (Centuries de)», en *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris-Genève: PUF, 1995, 927, 13 vol. a Basilea 1559-1574, hasta el s. XIII; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, Napoli: Ricciardi, 1944, I, 299-304.

sarta el tiempo histórico en el collar astronómico de décadas y siglos. La historia, que es libertad, rompe la mecánica sucesión temporal: día, semana, mes, año, siglo; la *distensio animae* es su lugar.

- La elección humana *libera* los tiempos de la esclavitud astronómica. El historiador selecciona los «hechos históricos», que juzga «epocales», y con ellos amojona los tiempos.

La medida astronómica sostiene el género historiográfico de diarios, anales, décadas, centurias. La percepción psicológica abrevia o distiende el tiempo astronómico; el tiempo vuela o no pasa; y se «mata el tiempo», por que no acaba de morir. No obstante, los siglos se hacen sujetos históricos<sup>34</sup>.

### c. El soporte ternario de la periodización: edad, época, período

Terna convencional: edad, época y período, de origen astral y filosófico-teológico; rehúye definiciones precisas<sup>35</sup>. El uso entraña un juicio de valor, al calificar el ciclo vital de una sociedad; supone su pre-comprensión.

Los «ciclos», las «fases históricas» y la «larga, media y breve duración» mensuran también el tiempo histórico; esquivan la cronología puntual<sup>36</sup>. Alta-baja, primera-segunda adjetivan las edades Media, Moderna; parcelan asépticas la duración de sus tiempos.

- La *edad* arraiga en humus teológico y filosófico. Hesíodo (ss. VIII-VII a. C.) medía en cinco edades la historia senescente del mundo: edad de oro, de plata, de bronce, de los héroes y de los hombres. Cuatro reinos (Dn 2,31; 7,1), seis o tres edades (antes de la Ley, bajo la Ley y bajo la Gracia) ritman la Historia de la Salvación<sup>37</sup>.

Una edad encierra el ciclo de vida de una sociedad, el tiempo y el espacio donde nace, se desarrolla y se consumen sus ideales y normas;

<sup>34</sup> Cf. R. L. Guidi, *L'inquietudine del Quattrocento*, Roma: Tielle Media, 2007.

<sup>35</sup> Épocas axiales califican las civilizaciones antiguas: fase ascensional, acmé, fase de decadencia, C. Croce, «La datazione delle civiltà antiche», *L'Osservatore Romano*, 2 agosto 1977, 3; *Ibid.*, 8 agosto 5; P. Kuhlmann, «Epochs, concept of», en *Brill's New Pauly*, Leiden-Boston: Brill, 2007, II, 252-273, col. 252-257.

<sup>36</sup> Cf. M. Aymard, «La "lunga durata": e la storia battè l'antropologia», en *Vita e pensiero* 92 (2009) 79-90.

<sup>37</sup> Cf. E. Rivera de Ventosa, «Visión cristiana de la historia y otros textos», en *Suplementos Anthropos*, n. 26, julio 1991.



califica la vigencia de un sistema jurídico. Equivaldría a un tiempo de «larga duración».

- La *época* astronómica «indica un punto del tiempo respecto al cual se definen las posiciones de los astros y se miden sus movimientos». Dilthey (†1911) define la época histórica «una estructura que tiene su centro en sí misma y une todas sus manifestaciones en un todo».

Una época califica un tiempo de ascensión o decadencia dentro de una edad. El «hecho epocal» señala una transformación. El «punto del tiempo» «hace época», desencadenando otros hechos. Equivaldría a un tiempo de «media duración».

- El *período* astronómico «de rotación es el tiempo, que un astro emplea en dar un giro en torno a un eje, pasando por su centro». En medicina, indica la fase de una enfermedad, de un fenómeno biológico. La geología subdivide en períodos sus eras. Un período humano-histórico es el «espacio de tiempo calificado por hechos y caracteres particulares».

El período no se equivoca con coyuntura, la «conjunción de los astros, que determina la suerte humana»; en historia, la conjunción es de hechos. Vocabulario astral e histórico, diverso del culinario referido a la volatería. El período califica el ritmo vital de la época, señalando sus crisis. Equivaldría a un tiempo de «breve duración».

Cada historiador interpreta y usa la trilogía *modo suo*, barajando, incluso, edad, época y período. En la periodización propuesta, el sistema jurídico llena una edad, la transformación del sistema (edificación o derribo) una época, el ajuste de la época (asentamiento o disgregación) un período.

### 2.3. El lastre de la periodización

La periodización estriba sobre un acto de pre-comprensión histórica. Intelectual ejercicio, que puede gravar el lastre humano ideológico y conceptual. El descuido también.

#### a. La rémora ideológica

Ideológico dicese del pensamiento clausurado en sí mismo, hermético y absoluto. El estado ideológico excluye razonar sus fundamentos y acalla los de la oposición.

Los servidores de un estado o de un partido fabrican una periodización ideológica, cuando domestican los hechos al servicio de sus ideas. La ideología ocupa el acto de pre-comprensión, previo al periodizar; ejemplo meridiano una periodización «misionaria» de la historia de la Iglesia<sup>38</sup>. El materialismo histórico profesa el dogma de la evolución homogénea de la materia<sup>39</sup>; «paradigmática» su periodización: esclavitud, feudalismo, capitalismo, socialismo<sup>40</sup>. Económico horizonte lejano del poético, que propugna la vida y la historia humanas como un «alternarse de música y no música, como de vigilia y sueño». Perspectivas históricas opuestas *per diametrum*; sus fes también.

Las edades, Medieval y Moderna, nutren los parámetros de lo medieval y lo moderno; el primero califica los «tiempos oscuros», que domina la Iglesia oscurantista; el segundo «las luces», que la Razón enciende<sup>41</sup>. Los prejuicios y la ideología del Renacimiento, protestantismo e Iluminismo acuñaron este bipolarismo antitético; un falso notorio y, no obstante, creído.

#### *b. La conceptualización de la medida temporal*

Las cuatro edades: Antigua, Media, Moderna y Contemporánea se transforman en conceptos históricos; grávidos de significado se hacen atemporales, válidos para todo tiempo<sup>42</sup>. El Renacimiento, el Iluminismo,

<sup>38</sup> Cf. D. J. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia: Queriniana, 2000 [New York, 1991, 1997, 12 ed.], 258, adopta los «paradigmas» de Hans Küng, «questi propone di suddividere l'intera storia del Cristianesimo in sei grandi «paradigmi». Essi sono 1. Il paradigma apocalittico del cristianesimo primitivo. 2. Il paradigma ellenistico del periodo patristico. 3. Il paradigma della Chiesa romano-cattolica-medievale. 4. Il paradigma (della Riforma) protestante. 5. Il paradigma moderno dell'Iluminismo. 6. Il nascente paradigma ecumenico»; Hans Küng, historiador, ignora los «paradigmas» indiano (Hispanoamérica Filipinas), y el de Propaganda Fide; la Iglesia católica no evangelizó.

<sup>39</sup> Cf. E. M. Zhukov, «The periodization of World History», en *XI Congreso Internacional de Ciencias Históricas, Estocolmo, 21-27 agosto 1960*, Göteborg, 1960, 74-88, principio base de periodización, 88, «the state and the development of productive forces».

<sup>40</sup> Cf. F. Elías de Tejada y Spinola, «Dos estudios acerca del marxismo», en *Estudios de filosofía del derecho... Luis Legaz Lacambra (1906-1980)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983, I, 359-383, requisitoria contra el mito marxista.

<sup>41</sup> Cf. M. García Morente, «Definición de las épocas "modernas" en Historia [1934]», en *Obras completas. I (1906-1936) vol. 2*, Madrid-Barcelona: Anthropos, 1996, 389-400.

<sup>42</sup> Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 2004, IV, 3066-3069, «Renacimiento», bibliografía; M. Ruzzeddu, «Secular Age: brevi note sul problema della secolarizzazione negli ultimi studi di Charles Taylor», en *Sociologia* 41 (2008) 151-158, p. 153,

la Secularización y el Laicismo también. Conceptos que «pasa[n] fuertes y fronteras» y se asientan en la historia conceptual.

El Medioevo peregrina hasta el Japón. El Renacimiento del s. XV retrocede al s. VI, y al s. VII-VIII, y al s. XII y a cuantos podamos imaginar. La modernidad del teléfono (1874) sobrevino en la edad Contemporánea. Item, el Moderno y el post-Moderno se confabulan contra la dicha Edad<sup>43</sup>.

Conceptualizar la medida temporal equivoca la sucesión espacio-temporal; instauro la ambigüedad histórica y lingüística y entorpece el discurso histórico. El insulto político-conceptual del cesaropapismo y absolutismo queda bajo la jurisdicción del *libero arbitrio*. La medida de los tiempos y los *verba* tienen su propio significado y tiempo y lugar. Cuídense.

### c. Los descuidos cronológico-geográficos

La cronología y geografía informales enervan la periodización y aún la inutilizan.

- El *equivoco de la cronología*. Equívoco califica una tiramira de descuidos en el medir los tiempos. Se comienza con fechas precisas, continúan los siglos y concluye el vacío cronológico. El tiempo astronómico encierra la edad Media en medidas seculares (500-1500); discontinua en la Europa oriental fuerza un surplus de información<sup>44</sup>. Un manual de historia del derecho puntualiza la cronología del paleolítico, salta a la edad del hierro y deja sueltos los tiempos posteriores.

La periodización de menguada cronología desfigura el horizonte histórico y la calidad de los tiempos. La historia es un diálogo con el tiempo. El hombre vive en el tiempo y éste lo transforma y signa su rostro.

- La *ausencia de la geografía histórica*. La geografía histórica estudia el espacio geográfico humanizado, obra de una sociedad con sus

---

la historia cultural tiene su origen en la distinción de Jaspers entre religiones preaxiales y axiales, bibliografía.

<sup>43</sup> Cf. R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993, 287-332, «Modernidad»; N. Auciello-R. Racimaro (eds.), *Storia dei concetti e semantica storica*, Napoli: ESI, 1990.

<sup>44</sup> Cf. I. Bonincontri, «Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi dalla monotype all'impaginazione elettronica», en *Scritti per Isa. Raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo*, Roma: Ist. Storico Italiano per il Medio Evo, 2008, 57-68, se registran las fuentes eslavas del s. XVII; obra ideada en los años cincuenta y concluida en el 2007.

ideales, movilidad, hábitat, forma social y vínculos jurídicos que la saldan <sup>45</sup>; la revolución comienza por quemar archivos y reorganizar el territorio. Filósofos ilustres han demonizado geografías eternas<sup>46</sup>. «La geografía habla de las cosas eternas», de los continentes inmóviles; su «deriva» acaeció en edades geológicas. Sobre los continentes inertes pasan y repasan, empero, los seres humanos y dejan sobre ellos su huella: organizan su territorio jurídico. La política, el dominio del espacio, conmueve incluso la «geografía eterna» y alarga o abrevia las distancias. La geografía histórica distingue el ritmo de los tiempos sobre los espacios físicos «eternos».

La historia es una sucesión de geografías. Su periodización también. La geografía «eterna» domestica la ideología. El hábitat y los medios de comunicación también. «Utópica» la periodización, que olvida la geografía histórica. La cartografía figura, *suo modo*, el orden de los tiempos.

El historiador, con sus virtudes y defectos, imprime su sello sobre su periodización. Esta, a despecho de todas las críticas, se afianza como un instrumento hermenéutico indispensable, para conocer los *iura* y perfilar el horizonte de sentido histórico; ahorma, además, la *mens* histórico-jurídica del alumno. Se supone razonada y limpia, en lo posible, de toda mancha original.

### 3. LAS COORDENADAS DEL PERIODIZAR LOS TIEMPOS JURÍDICOS

Distinguir y ordenar los tiempos jurídicos es *conditio sine qua non*, para «concordar los *iura*» en el *fluir* histórico<sup>47</sup>. La historicidad, la temporaneidad y la «geograficidad» del derecho establecen las coordenadas de periodización; freno a su posible desbandada ideológica. El derecho es tiempo e historia y se actúa en una geografía.

<sup>45</sup> Cf. E. Olshausen, «Historical Geography», en *Brill's New Pauly*, Leiden-Boston: Brill, 2007, II, 837-845.

<sup>46</sup> Cf. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino: UTET, 1971, 11, «Africa», juicios de Hegel, de Gioberti, 20, «America»; E. R. A. Serres [1786-1868], «Antropología comparada. Observaciones sobre la aplicación de la fotografía al estudio de las razas humanas (1845)», en *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*, Barcelona: Gustavo Gili, 2006, 26-30; A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo*, Milano-Napoli: Ricciardi, 1955, se encendió mediado el s. XVIII.

<sup>47</sup> Cf. M. García Morente - J. Zaragüeta Bengoechea, *Fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos*, Madrid: Espasa-Calpe, 1947, 2 ed., 562-630, «tiempo y espacio».

Horizonte de estudio, que encausa el *ubi* académico de la historia del derecho, si en ámbito histórico-geográfico o jurídico<sup>48</sup>. La historia no se cura de distingos; es el derecho y la geografía en acción, sucesión de sistemas jurídicos y geografías.

### 3.1. La historicidad del derecho distingue los tiempos

La vida jurídica es historia; el historiador su alma. Clío, la musa de la historia, mora en el Olimpo y extraña al acontecer humano. El historiador hace la historia, confiriendo a los hechos sentido histórico-jurídico; los selecciona y con ellos jalona los tiempos jurídicos<sup>49</sup>. Obvio, que un historiador narre la historia del derecho eclesial; catasalsas fuera.

#### a. El concepto de hecho histórico-jurídico

La cronología patentiza la esencial historicidad de los cánones y modela la experiencia jurídica eclesial. ¿A qué sirve un manual de historia del derecho, privo de cronología? Pudiera caer en un discurso hueru.

El hecho histórico-jurídico es real y único en el tiempo y espacio; no es imaginario. Item, es relevante y significativo; no es opaco. Item, se explica y comprende vinculado a otros hechos. El suceso de crónica es real, pero efímero e irrelevante. El personaje o la acción de novela o película, dichas históricas, son caprichosos e irreales, parto de la fantasía del novelista o cineasta; inteligibles en la trama de la novela o cinta, que sus autores imaginaron<sup>50</sup>.

El historiador no se equivoca con un novelista o director de cine; ha de ser «objetivo». La objetividad histórica dicta sus reglas; primera: respetar los hechos y los *verba*, que los trasmiten; segunda: atezar el propio trabajo y someterlo a la crítica ajena. Ucases, que evitan el tropiezo ideológico.

La periodización jalona los tiempos del derecho con hechos histórico-jurídicos «epocales», por ende, reales y significativos; juicio «objetivo» del historiador.

<sup>48</sup> Cf. A. García Gallo, *Historia, derecho e historia del derecho. Consideraciones en torno a la Escuela de Hinojosa*, Madrid: AHDE, 1953; F. Tomás y Valiente, «Historia del derecho e historia», en *Once ensayos sobre la historia*, Madrid, 1976, 161-181.

<sup>49</sup> Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* o.c., II, 1650-1662, «Historia».

<sup>50</sup> Cf. M. García Morente, «Historia y novela [1936]», en *Obras completas. I.2* o.c., 534-536, novela histórica e historia novelada.

*b. La selección de hechos histórico-jurídicos «epocales»*

El positivismo histórico quiso ciencia la historia con sus leyes; la Escuela Histórica del Derecho trasvasó el querer al mundo jurídico. El historiador se ideaba un impasible científico, hábil operador de hechos y doctrinas; Melquisedec su modelo, el bíblico personaje «sin padre, ni madre, ni genealogía» (Gn 14,18; Hb 5,7; 7,3).

Ingenuo espejismo. No hay «leyes históricas»; la historia es la realización de una posibilidad<sup>51</sup>. Los historiadores poseen una genealogía, de escuela o ideológica, y amasan sus obras con su sangre; seres pasibles seleccionan los hechos históricos y con ellos inauguran las edades, marcan las épocas y ritman los períodos.

Hacer historia entrevera el objeto y el sujeto. Del mar de los hechos jurídicos, el historiador espuma unos, que hace históricos, y tira el resto; él los confiere el sentido histórico y con ellos traza el horizonte histórico-jurídico. Empero, «los hechos no son personales, la selección sí»; el historiador no los crea, existen antes que él y fuera de él. Y, si los deforma y acomoda, de manipulador se moteja. Si los oculta también.

La dificultad surge en seleccionar los hechos histórico-jurídicos «epocales, que vertebran la periodización jurídica de una sociedad. Los conceptos de cultura y sistema (jurídico) ofrecen la solución. Cultura se baraja con civilización»<sup>52</sup>; no obstante, siendo la «forma de la sociedad», sus ciclos de vida, «naufragios» y «renacimientos», miden su tiempo y espacio<sup>53</sup>. Sistema ofrece la estructura a la historia y a la experiencia jurídica, amén de que la realidad jurídica humana es parte de la cultura<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Cf. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: UPCO, 2006, 185-190.

<sup>52</sup> M. de Unamuno, *La dignidad humana*, Madrid: Austral, 1957, 39-47; J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid: Revista de Occidente, 1975, 132-140; M. García Morente, «De la metafísica de la vida. Contribuciones a una teoría general de la cultura [1934]», en *Obras completas. I.1* o.c., 367-532, vide 431-443; E. Sastre Santos, *Metodología giuridica*, Roma: Commentarium pro religiosis, 2009, 3 ed., 97-98, cultura es el hombre y civilización el medio.

<sup>53</sup> Cf. R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993, 127-140, periodización; J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, III o.c., 2510-2511, «Naufragio»; *Ibid.*, IV, 3066-3069, «Renacimiento».

<sup>54</sup> Cf. M. García Morente, «La estructura de la Historia [1942]», en *Obras completas. II.2* o.c., 240-254; J. Ortega y Gasset, «Historia como sistema», en *Obras completas. VI: (1941-1946)* o.c., 13-50, la fe es el diagnóstico de la vida.

Solución que une el sujeto de la historia del derecho, una sociedad, con su ser jurídico, que es histórico; consecuencia de la historicidad del derecho.

### 3.2. *La temporaneidad del derecho mide los tiempos*

El tiempo mide la vigencia de las leyes; tema forzoso de filosofía jurídica<sup>55</sup>. La promulgación y abrogación de la ley miden su vida. La contingencia de la experiencia jurídica y la tradición también<sup>56</sup>. La periodización concierne derecho y tiempo; los valores jurídicos mantienen el *continuum*; los sistemas causan las variaciones. Obvio, que un canonista narre la historia del derecho eclesial; catacaldos fuera.

#### *a. Los valores jurídicos mantienen el continuum histórico*

Todo pasa, pero «siempre el mundo fue cuasi de una manera»<sup>57</sup>. El «siempre» mantiene el *continuum*, la unidad histórica, la «túnica sin costuras». El «cuasi» advierte el desgarró<sup>58</sup>. El cuándo de la ley es testigo excelente de la periodización. ¿A qué sirve un manual de historia del derecho carente de medida cronológico-jurídica? Pudiera caer en un discurso acrónico.

La periodización general histórica estriba sobre la sucesión de las civilizaciones, de las culturas; éstas entallan sus caracteres, formas y estructuras<sup>59</sup>. El vestido se reputa un carácter; la manera de representar la realidad, el arte, una forma; el derecho, los «valores de la sociedad», una estructura. Estas tejen las relaciones entre los caracteres y las formas. Una cultura viva mantiene sus estructuras: la idea de Dios, del hombre y del derecho; vivir es convivir, y el derecho su estructura.

<sup>55</sup> Cf. S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di autofenomenologia giuridica*, Milano: Giuffrè, 1991, 257-276; F. D'Agostino, *Filosofia del diritto*, Torino, 2005, 4 ed., 91-101; L. Bagolini, «Tempo e durata nella cultura e nell'esperienza giuridica», en *Filosofia oggi* 21 (1998) 389-418.

<sup>56</sup> Cf. B. Pastore, *Tradizione e diritto*, Torino: Giappichelli, 1990.

<sup>57</sup> Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores*, Salamanca, 1575, f. 391v.

<sup>58</sup> Salvo que el hombre se declare «señor del bien y del mal», juez sin apelación; posición ridícula; el hombre, ser indigente, se autoproclama *ab-solutus* de toda responsabilidad y se hace esclavo de su biología.

<sup>59</sup> Cf. G. Colombo, «Cultura», en *Enciclopedia Filosofica. Gallarate*, vol. III, Milano, 2006, 2468-2473, respuesta a las tres preguntas: Dios, hombre, mundo.

Por tanto, la permanencia de los «valores, ideales de la sociedad» mantiene su *continuum* jurídico en el constante *fluir* histórico; una «estructura» de la sociedad.

El «salto de cualidad», la substitución violenta, de un derecho por otro se imagina improbable; silenciosa es la revolución verdadera. De ordinario «todo cambia, para que todo permanezca igual». Tiempos y seres humanos son únicos y singulares, pero estriban sobre sus precedentes; *natura non facit saltus*. Las revoluciones se motejan de reyertas<sup>60</sup>; algunas, empero, algo más parecen<sup>61</sup>. La muerte es la única revolución total, que la rueda retorne donde estaba primero.

Los tiempos se distinguen, mas «todas las edades están mezcladas y todas las transiciones son continuas». La vida nueva germina en la caduca. No hay «ruptura», sino transformación; la vida es energía. No hay interregnos de tiempo, aunque sus protagonistas los presienten<sup>62</sup>; «lo viejo no muere y lo nuevo no nace», o «lo viejo se resiste a morir». Lenguaje vital que sospecha cesuras en el *continuum*.

*b. Los sistemas jurídicos, unidades orgánicas de tiempo, sedimentan las variaciones*

Las culturas mantienen las estructuras y mudan caracteres y formas. El llamado «multiculturalismo» es trueque de unos y otras; la civilización «global» vulgariza el instrumental técnico<sup>63</sup>. Los cambios de formas y caracteres culturales relevan los sistemas jurídicos.

Los estoicos usaban indistintos sistema y orden; su emblema, el cósmico. Querían todo lo real sujeto al *ordo*, al sistema, y primero el pensar y el obrar. Sistema es «la unidad en un ámbito de conocimiento bajo el punto de vista de una idea directriz»; exige coherencia y consistencia<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Cf. M. García Morente, «Revolución y motín [22 marzo 1936]», en *Obras completas*. I.2 o.c., 544-546, artículo áureo, publicado en *El Sol*, revolución (s. XVIII) es la vuelta a lo natural.

<sup>61</sup> Cf. A. Manjón, *Derecho eclesiástico general y español*. I. Parte general. Segunda edición notablemente modificada, Madrid: Tipografía de los huérfanos, 1891, 480-491, «Resultados, consideraciones y conclusiones sobre el período de las revoluciones».

<sup>62</sup> H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-Textos, 2008, 13-120, secularización.

<sup>63</sup> El ateo, el musulmán y el cristiano convienen en la civilización, instrumentos técnicos; no en la cultura, Dios, hombre, mundo.

<sup>64</sup> Cf. S. Tagliagambe, «Sistema», en *Enciclopedia Filosofica*. Gallarate, vol. IX, Milano, 2006, 10693-10698; J. Ferrater Mora, «Sistema», en Id., *Diccionario de Filosofía*, IV o.c., 3305-3312,



Los sistemas son conceptuales, lingüísticos, políticos, bibliotecarios, archivísticos, informáticos., y jurídicos. La teoría general y el análisis de los sistemas atraían su posible desbandada.

El concepto general de sistema, *ordo*, incluye los rasgos de totalidad; ofrece la perspectiva para observar la entera realidad; adversa el reduccionismo y atomismo. No obstante, se «piensa la totalidad y se actúa el particular».

Sistema jurídico es «el conjunto orgánico y coherente de leyes protectoras del derecho, de los valores de la sociedad»; los hay simples y complejos. Los sistemas simples progresan en forma casi pre-determinada; los complejos no. Sus componentes, sus leyes, reaccionan de forma diversa a los estímulos exteriores; modifican y son modificadas; dialéctica, que origina y sedimenta los diversos sistemas jurídicos de una sociedad.

En resolución, el derecho, «el conjunto de valores», «el quehacer propuesto», «el repertorio de convicciones» de una sociedad, mantiene el *continuum* histórico; los sistemas jurídicos, «el conjunto orgánico e coherente» de leyes protectoras del «derecho», introducen y sedimentan las variaciones históricas *habita ratione temporum, locorum et personarum*. Los sistemas jurídicos vertebran la periodización jurídica.

### 3.3. La «geograficidad» del derecho ajusta los tiempos

«Geograficidad», neologismo horrisono (1922), huella el de historicidad y de temporaneidad; ajusta la periodización jurídica al «nomos de la tierra», que deslinda el territorio jurídico<sup>65</sup>. El geo-derecho es su versión jurídica<sup>66</sup>. Las sociedades y su derecho, criaturas de este mundo, nacen, se desarrollan, mueren y se transforman en un territorio. Obvio, que un geógrafo narre la historia del derecho eclesial; intrusos fuera.

#### a. La demarcación del territorio jurídico

El espacio físico alberga al hombre; es geografía; el territorio jurídico protege su convivencia; es derecho. Territorio es «el espacio geográfico relacional», del convivir jurídico, donde los miembros de una sociedad

<sup>65</sup> Ambientes académicos eclesiales juzgan la geografía aburrida; ítem, irrelevante en el derecho canónico (¡); explicable, si reducida a ríos y capitales. Un *minus habens*, el profesor de historia del derecho, que tapiza con mapas su clase.

<sup>66</sup> Cf. N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Roma-Bari: Laterza, 2001.

estrechan sus relaciones jurídicas. El dónde de la ley es testigo excelente en la periodización. Para qué sirve un manual de historia del derecho, privado de cartografía histórico-jurídica. Pudiera caer en un discurso «utópico».

La geografía estudia las interacciones entre el hombre y su ambiente. El geo-derecho, la geografía jurídica, estudia la huella jurídica de una sociedad sobre su territorio; toda sociedad humana, eclesial y civil, modela su forma jurídica en su territorio, que organiza y gobierna.

Los límites marcan el territorio de una sociedad; separan y distinguen los sujetos de derecho; incluyen a propios y excluyen extraños; signos visibles de su autonomía y diversidad política, natural, mental, económica y jurídica. Algunas religiones también. En la Iglesia católica, el bautismo es puerta, que franquea sus límites<sup>67</sup>; el catecumenado su umbral<sup>68</sup>. Una cadena de montañas, un río., fijan los «límites eternos» geográficos; la jurisdicción los temporales jurídicos<sup>69</sup>. Las leyes son prevalentemente territoriales<sup>70</sup>; afectan en derechura al territorio, después a quienes sustenta.

Las bulas de límites acomodaban la jurisdicción eclesiástica y civil. No siempre; un territorio diocesano podía parcelarse en tres reinos (diócesis de Tarazona, reinos: Aragón, Navarra, Castilla, más sus monasterios exentos); los enclaves burlar el territorio natural (parroquia oscense de Santa Engracia en la ciudad de Zaragoza).

La cultura es geografía, que signa el territorio jurídico. El proceso de «globalización» (1492-1945) habría esfumado los límites territoriales<sup>71</sup>. Item, lo universal homogéneo atentado contra lo particular diferente. Item, las comunicaciones abatido la barrera de la distancia. Item más, los no-lugares, los super-lugares, y el «tercer anillo terrestre» (telemática y ciberespacio) trastornado tierra, mar y aire. «No importa». El territorio jurídico aferra todavía al hombre. El dinero gira en torno a la tierra, y

<sup>67</sup> CIC 1983, can. 849, 535, §1, §2.

<sup>68</sup> *Ibid.*, can. 788, §1.

<sup>69</sup> Cf. J. A. Villa-Señor y Sánchez, *Theatro Americano, descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva-España y sus jurisdicciones...*, México, 1746, Palau, n. 368823 [México, 1953, 2 vols.]; D. Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis*, Roma, 1994.

<sup>70</sup> CIC 1983, can. 12-13; F. Braudel, *Storia, misura del mondo*, Bologna, 1998.

<sup>71</sup> Cf. P. Sloterdijk, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid: Siruela, 2010.

persigue encerrarse en el territorio de los «paraísos fiscales», su natural geografía reproductora.

La movilidad eclesial y otras circunstancias desligarían del territorio al fiel cristiano. Prueba de ello, el territorio, señor en el código del 1917<sup>72</sup>; las personas, señoras en el del 1983<sup>73</sup>. Empero, los miembros del pueblo de Dios son mortales individuos, *materia signata quantitate*, necesitan del territorio, su alcázar; servidumbre que impone el mundo terreno<sup>74</sup>. Aún los «paraísos» del dinero virtual, y «que no huele», son terrenales.

#### *b. El ajuste geográfico del tiempo jurídico*

La pugnaz relación hombre-geografía ritma el tiempo histórico; la geografía victoriosa sujeta el hombre a la tierra; el hombre vencedor domina la tierra. La «geografía medieval» hace el «siervo de la gleba». El hombre y los «modernos» medios de comunicación dominan la geografía y aún atentan contra ella; en la «Modernidad», la geografía es cuestión de estado.

La «geohistoria» hace de la historia y la geografía el ámbito del devenir humano, de formación de una cultura. El actuar histórico tiene lugar en una geografía, es decir: relieve, clima, suelo, vegetación y hombre; éste ocupa el centro de las interacciones geográficas<sup>75</sup>. Las culturas «escriben» la historia sin documentos escritos; su geografía acoge el espacio humano de relación, el espacio histórico (pasado, presente y futuro), el espacio de identidad, el espacio habitado (campo-ciudad), el espacio jurídico (territorio jurisdiccional).

Los límites territoriales, jalones del tiempo jurídico de una sociedad, tiene sentido en este contexto histórico de relaciones hombre-geografía. El territorio jurídico, más sus límites, supone el pueblo, que lo habita, la autoridad, que lo gobierna, y el vínculo jurídico, que a todos une. Item, el «dominio de la tierra, del mar y del aire», técnico y político, confirma el territorio de una sociedad. Item más, el territorio es el «teatro» de los hechos

<sup>72</sup> Can. 216, §1. *Territorium cuiuslibet dioecesis...* §4. *Non possunt sine speciali apostolico indulto constitui paroeciae pro diversitate sermonis...*

<sup>73</sup> Can. 369, *Dioecesis est populi Dei portio*; can. 370, *Praelatura territorialis... est certa populi Dei portio territorialiter quidem circumscripta.*

<sup>74</sup> *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico... Atti del XI Congresso Internazionale di diritto canonico...*, Budapest 2002, no parecen referencias a la geografía.

<sup>75</sup> Cf. K. Ritter, *Die Erkunde im Verhältniss zur Natur und Geschichte des Menschen* 1817-1818, Berlin 1859; Idem, *Einleitung zur allgemeinen, vergleichenden Geographie*, Berlin, 1852.

histórico-jurídicos, donde se representan las relaciones jurídicas. Por ende, los hechos histórico-jurídicos territoriales ajustan la periodización jurídica, librándola del capricho ideológico; son hechos «epocales».

En resolución, las coordenadas jurídicas (historicidad, tem-poraneidad, «geograficidad») enmarcan el *continuum* histórico del derecho y la sucesión de los sistemas; distinguen y vinculan los tiempos y territorios jurídicos<sup>76</sup>.

#### 4. EL ENTORNO DE LA PERIODIZACION HISTÓRICO-JURÍDICA

«Entorno informático es el conjunto de condiciones extrínsecas que necesita un sistema para funcionar». El de una periodización sería el conjunto de circunstancias históricos-jurídicas donde espumar los hechos «epocales», que la hagan verosímil y razonable. Circunstancias que marcan las coordenadas del derecho: la historicidad, temporaneidad y «geograficidad»; sirven a una sociedad el eje y el ámbito de su periodización; se añade la síntesis orteguiana, que encausa la vida jurídico-social<sup>77</sup>.

##### 4.1. *El sujeto de la periodización, la identidad de la comunidad jurídica*

¿Quién manda en la sociedad? La respuesta supone conocer la identidad de la sociedad, cuyos tiempos jurídicos se distinguen, más los vínculos jurídicos entre sus miembros y la forma de su jurisdicción.

##### *a. La naturaleza y vínculos de la comunidad jurídica*

Necesario definir la naturaleza y vínculos de la comunidad jurídica periodizada. En la Iglesia, su derecho es *pars theologiae*<sup>78</sup>. La sociedad civil humana se encierra en este mundo sublunar.

La definición de naturaleza obliga conocer la embriogénesis de la sociedad y su fin.

<sup>76</sup> Cf. G. Santini, «La storia del diritto come storia di strutture», en *Studi in memoria di Giovanni Ambrosetti*, vol. II, Milano: Giuffrè, 1989, 833-844.

<sup>77</sup> ¿Quién manda en la sociedad y por qué?, ¿a quién manda?, ¿sobre qué territorio?, ¿con qué medios?

<sup>78</sup> Cf. A. Manjón, *Derecho eclesiástico general y español. I o.c.*, 28-33, esquemas: Dios y el hombre, legato contra el liberalismo doctrinario.

Los vínculos jurídicos entre sus miembros reflejan su condición jurídica, sus normas jurídico-sociales, la forma de la sociedad. su peculiaridad.

La naturaleza de la sociedad y sus vínculos jurídicos determinan su desarrollo y, por ende, ofrece hechos epocales para su periodización.

#### *b. La forma de la jurisdicción*

Forma de jurisdicción, de ejercer el poder en una sociedad. Su aspecto más ostensible del ¿quién manda en la sociedad? Responde con la forma de gobierno, sus titulares y vicisitudes. La autoridad ejercita su poder entre los confines de su territorio. El estado moderno (liberal) no toleraba sobre su territorio más poder que el suyo; proscribía que algunos ciudadanos-súbditos (los regulares) obedecieran a una potencia extranjera (el Papado en Roma).

Los hechos históricos de regímenes, reyes y batallas. Hechos «despreciables», que esculpen los ídolos de batallas y biografías, continúan periodizando la historia en forma conceptual: edad del absolutismo, y personal: el «giro Constantiniiano».

La identidad de la sociedad eclesial (origen y ser) endereza su periodización. La forma de gobierno de la sociedad civil y los vínculos entre sus miembros (hechos socio-jurídicos), la civil.

#### *4.2. El eje de la periodización, la dialéctica derecho-sistema jurídico*

¿Por qué se manda en la sociedad? Ardua cuestión; propone el fundamento de la jurisdicción y su dialéctica en el tiempo. El positivismo absoluto del estado moderno (1830-1918) ha entorpecido la fluidez del lenguaje jurídico. Equivocó derecho y sistema jurídico. Su cesarismo, más sus leyes, descendieron omnipotentes del Monte Sinaí<sup>79</sup>; positivismo que ha inoculado en ambientes eclesiásticos la aversión al derecho canónico<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 461-480.

<sup>80</sup> Caso evidente, *salvo meliore iudicio*, la tiramira de códigos fundamentales y *aditicios* en algunos institutos religiosos después del 1966, de ruda técnica jurídica y literaria; el *letrado* substituyó al clásico escriba; la liturgia del Sábado Santo obligó al fiel cristiano a renunciar a las *instituciones*, acto que injuria el sentido común; J. Maldonado y Fernández del Torco, *La significación histórica del derecho canónico*, Pamplona: EUNSA, 1969, 60-86, una descripción.

Derecho es palabra polisémica; de ella se espuman dos conceptos: *ius* y *lex*; dos órdenes complementarios<sup>81</sup>.

*a. El derecho, los «valores» de la comunidad jurídica*

Derecho (*ius*) significa, aquí y ahora, los «valores, ideales, que una sociedad cree tener que respetar, el ser de la sociedad, que la constituye como tal»; su «quehacer propuesto», su «repertorio de convicciones».

Las revoluciones humanas vencen, si anulan los ideales, el derecho, de la sociedad atacada. Un nuevo sistema jurídico (*lex*), nueva constitución y desarrollos legislativos, asentará la victoria de los nuevos ideales, del nuevo derecho

El derecho entendido como el ser de la sociedad, lo que la constituye, existe antes que la ley; valores, ideales, cuya vigencia colectiva protege el sistema jurídico con sus normas.

*b. Los sistema jurídicos, variaciones protectoras del derecho*

El sistema jurídico es el conjunto de leyes (*leges*), de cánones, de normas, que regulan y protegen el ser y actuar jurídico de una sociedad y recogidos en formas diversas<sup>82</sup>. Suele intercambiarse con la experiencia jurídica, el ordenamiento jurídico de una sociedad. Y así representa el modo peculiar de vivir el derecho, los ideales de una sociedad, de entenderlo, de conceptualizarlo, de llevarlo a la práctica. Y ofrece también el conjunto de respuestas coherentes y unitarias, que toda sociedad ha de dar a las comunes cuestiones de su construcción, organización y gobierno<sup>83</sup>. Cómo ha resuelto los basilares problemas jurídicos: ¿quién manda? ¿por qué? ¿sobre qué territorio ¿cómo lo organiza? ¿con qué medios?

Una sociedad viva, siempre menesterosa de protección jurídica, recrea sus sistemas jurídicos, respondiendo a los estímulos interiores y

<sup>81</sup> J. Iglesias, «Orden jurídico y orden extrajurídico», en *Centenario de la Ley del notariado. Sección primera. Estudios históricos*, vol. II, Madrid: Instituto Editorial Reus, 1965, 11-52, ámbito del derecho romano.

<sup>82</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid: Revista de Occidente, 1975, 276; F. Cuculo, «Il trionfo delle masse: sulle tracce di Ortega y Gasset», en *Sociologia* 42 (2008) 109-117; F. Modugno, «Sistema giuridico», en *Enciclopedia Giuridica. Treccani*, vol. 29, Roma, 1993, 1-18.

<sup>83</sup> Cf. G. Capograssi, «L'esperienza giuridica nella storia», en *Opere*, Milano: Giuffrè, 1959, III, 269-296.

exteriores; signo indefectible de vitalidad. Al contrario, su falta declara su estado de vida vegetativa<sup>84</sup>.

La dialéctica derecho –sistema jurídico constituye el eje de la periodización jurídica. El *ius* mantiene el *continuum* histórico, las *leges*, los sistemas, las fases de su remozarse *ratione temporum, personarum et locorum*<sup>85</sup>.

#### 4.3. El ámbito de la periodización, el territorio de la comunidad jurídica

¿Sobre qué territorio se manda y con qué medios? Mandar sobre un territorio supone su conquista, dominio y organización. C. Schmitt (†1985) narra la historia jurídica de este mundo aspiando el hilo rojo del dominio del espacio: tierra, mar y aire<sup>86</sup>. El territorio de una sociedad es el ámbito de su periodización.

##### a. La conquista y dominio del espacio geográfico

La supervivencia humana pugna contra la geografía eterna: relieve, clima y suelo. La geografía europea está hecha a medida del hombre; la extra europea lo reduce en su inmensidad. No todos son obstáculos; Palos de Moguer es la geografía natural de las carabelas, que zarparon en busca de las Indias<sup>87</sup>.

La socio geografía considera el ámbito geográfico elemento determinante en la evolución de la sociedad humana, un producto terreno<sup>88</sup>. No hay tal. La libertad humana construye la historia, un ámbito de posibilidad; situación que contrasta el determinismo geográfico. No

<sup>84</sup> En un instituto religioso, la parálisis de su derecho particular, sistema jurídico, es signo de vida vegetativa.

<sup>85</sup> Cf. M. García Morente - J. Zaragüeta Bengoechea, *Fundamentos de filosofía* o.c., 553-652, «Geografía e historia».

<sup>86</sup> Cf. A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del estado*. 3. *Idealismo y positivismo*, Madrid: Alianza, 2004, 313-319, C. Schmitt, *Tierra y mar*, <http://es.scribd.com> [Stuttgart 2004]; J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», en *Obras completas*. V o.c., 418-421, «antropogeografía» como la tierra ha condicionado la historia.

<sup>87</sup> Cf. M. García Morente, «El hermanito lego de La Rábida [1922]», en *Obras completas*. I.2 o.c., 480-484.

<sup>88</sup> Cf. D. Fiorot, «Sociogeografía», en *Enciclopedia Filosofica*. Gallarate, vol. XI, Milano, 2006, 107-167.

obstante, el hombre se entreteje con la tierra y con la biología<sup>89</sup>. La historia de un río se equivoca con la historia del hombre<sup>90</sup>.

El territorio es el ámbito de la vida jurídica. El estudio histórico-jurídico de una sociedad exige seguir su cartografía. La historia es una sucesión de geografías. El territorio vence al hombre y lo hace «siervo de la gleba»; el hombre vencedor se convierte en su depredador. En el hombre también se emparejan historicidad y geograficidad.

Marcar el territorio jurídico suponen su conquista y dominio. De ordinario, primero conquista y dominio militares; técnicos después. El tiempo mide ambas acciones. La técnica no es una simple prótesis del brazo humano; permea y construye la identidad psicológica, social y cultural del hombre<sup>91</sup>. Los medios de comunicación también<sup>92</sup>. Técnica y medios disponibles afirman o debilitan la autoridad sobre el territorio. Atribúyese, entre otras causas, la caída del Imperio romano a la desproporción existente entre su territorio y los medios para dominarlo. Al contrario, los correos incaicos favorecieron el dominio del reino del Perú. El dominio de la geografía favoreció la predicación de la fe<sup>93</sup>.

#### *b. La organización histórico-jurídica del territorio*

Conquistado y dominado el territorio, el sistema jurídico lo organiza, e imprime sobre él su signo jurídico, la jurisdicción. La organización territorial depende de las relaciones geografía-hombre, geografía, si humana o sobrehumana, y medios técnicos de dominio.

En el territorio indiano, las ciudades fueron los «eslabones de las Indias»; las distancias sobrehumanas exigieron las tres copias del

<sup>89</sup> Cf. J. M. Diamond, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Madrid: Debate, 2006, a propósito del «cargamento» de los blancos en Nueva Guinea; G. Giovannini (ed.), *Dalla selce al silicio*, Milano: CDE, 2002.

<sup>90</sup> Cf. S. de Gramont, *El dios indómito. La historia del río Níger*, Madrid: Turner, 2004.

<sup>91</sup> Cf. A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris: Albin Mitchel, 1965; L. S. Vygotskij, *Mind Ensoctety. The Development of Higher Psychological Processes*, Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 1978.

<sup>92</sup> Cf. *Itinerario delle poste per diverse parti del mondo et il viaggio di San Iacomo di Galitia*, Venetia 1563, 1564. Palau, n. 122115; A. de Meneses, *Repertorio de caminos, ordeando por... correo. Añadido el camino de Madrid a Roma con un memorial de muchas cosas sucedidas en Europa*, Alcalá de Henares, 1576.

<sup>93</sup> Cf. J. Gil, «Ecumenismo y geoestrategia. De fray Guillermo Adán [tca. 1341] a san Francisco Javier», en *Collectanea Christiana Orientalia* 5 (2008) 125-146, unión de los nestorianos de la isla de Socotora y de la India con el rey Católico en contra de los musulmanes.



documentos enviadas por tres vías distintas, providencia para que llegara a su destino. Las vías de comunicación en el sistema misionero (1622-1983) quedaron al albur hasta su afirmación a finales del s. XIX<sup>94</sup>. La *obreptio* y la *subreptio* aseguraron la interpretación de los privilegios en la «geografía medieval». Las *litterae annuae* jesuíticas mantenían el contacto entre el territorio y sus gobernantes<sup>95</sup>.

Las variaciones en el dominio y organización del territorio dividen también el tiempo histórico-jurídico; hechos «epocales» de periodización.

## 5. LOS SOPORTES DE LA PERIODIZACIÓN JURÍDICO-ECLESIAL PROPUESTA

La Iglesia es parte de la general historia y protagonista de su historia jurídica<sup>96</sup>. Sacramento del encuentro del hombre con Dios salva al hombre y a la sociedad, transformándolos; *fermentum*, que actúa en un Pueblo<sup>97</sup>. Por tanto, las relaciones salvífico-jurídicas de la Iglesia con el hombre y la sociedad distinguen sus tiempos histórico-jurídicos. Unos principios, una dialéctica y un eje de periodización los ordenan.

### 5.1. Principios cardinales, la identidad de la sociedad eclesial

Cardinales evocan el *cardo*, el eje de la ciudad o el quicio de la puerta; ausentes, la periodización se desparrama y desquicia<sup>98</sup>. Tres notas eclesiológicas entallan la identidad de la Iglesia sociedad: divino-humana, de salvación universal y peregrina por este mundo<sup>99</sup>.

#### a. La Iglesia, sociedad divino-humana

Los tiempos jurídicos eclesiales pertenecen a una sociedad divino-humana<sup>100</sup>. Su ser posee tres propiedades: jerárquico-sacramental, espiritual-escatológica y pneumática<sup>101</sup>; su triple actuar nutre la historia

<sup>94</sup> Cf. E. Sastre Santos, *Storia dei sistema di diritto canonico*, Roma, 2011, 555-562.

<sup>95</sup> M. Friedrich, «Circulating and compiling the *litterae annuae* toward a History of the Jesuit system of communication», en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 77 (2008) 3-39.

<sup>96</sup> *Lumen gentium*, n. 1.

<sup>97</sup> *Gaudium et spes*, n. 44.

<sup>98</sup> *Optatam totius*, n. 14, 16.

<sup>99</sup> Cf. A. Manjón, *Derecho eclesiástico general y español. I. Parte general o.c.*, Madrid, 1891, 66-127, exposición contra el liberalismo doctrinario.

<sup>100</sup> *Lumen gentium*, n. 8.

<sup>101</sup> CIC 1983, can. 210, santidad; can. 573, 607, vida consagrada, religiosa.

jurídica eclesial y jalona su periodización: fechas conciliares, de movimientos espirituales, del estado de vida religioso.

El ser divino de la Iglesia afirma su identidad socio-jurídica instituida, estable en el tiempo; firme ante las revoluciones mundanales<sup>102</sup>. Su forma humana, empero, padece la injuria del tiempo pasajero; la tradición la vivifica y rejuvenece<sup>103</sup>. El pasado es raíz, valor e hilo genético, que sutura los tiempos.

El ser (*ius*) de la sociedad eclesial mantiene su identidad en el tiempo cambiante; los sucesivos sistemas jurídicos (*lex*) la protegen.

#### *b. La Iglesia, sociedad universal de Salvación*

La Iglesia actúa su Salvación también en acción ternaria. *Intima Ecclesiae natura triplici exprimitur munere: praedicatione Verbi Dei* (kerygma-martyria), *celebratione sacramentorum* (leiturgia), *ministerio caritatis* (diakonia)<sup>104</sup>.

Salvación, única y en sociedad, que purifica las salvaciones humanas; anunciada y testimoniada (*munere docendi*) a todas las gentes; actualizada en la celebración litúrgica (*munere sanctificandi*), base socio-jurídica eclesial; dirigida por el servicio (*munere regendi*), expresión de la Ley Evangélica<sup>105</sup>.

El anuncio de la Salvación y la agregación de las gentes a la Iglesia son hechos salvífico-jurídicos e histórico-geográficos; «epocales» en la periodización.

#### *c. La Iglesia, sociedad peregrina por este mundo*

La Iglesia y sus miembros, *viatores*, se encaminan a la Patria eterna<sup>106</sup>. El ser espiritual-escatológico y el pneumático mantienen esta tensión eclesial, *novam terram spectamus*<sup>107</sup>. Las «realidades últimas» cargan de sentido su peregrinación y su protección jurídica (Mt 25, 31-46); el actuar

<sup>102</sup> Cf. A. M. Punzi Nicolo, «La società costituente. Il modello della Chiesa», en *Sociologia* 41 (2008) 31-36.

<sup>103</sup> Cf. *Unitatis redintegratio*, n. 3; Romano Amerio, *il Vaticano II e le variazioni nella Chiesa Cattolica del XX secolo o.c.*, Verona, 2008.

<sup>104</sup> Benedicto XVI, enc. *Deus caritas est*, 25 dic. 2005, n. 25a, en *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 236.

<sup>105</sup> CIC 1983, can. 747; 834; 330.

<sup>106</sup> *Lumen gentium*, n. 6; *Gaudium et spes*, n. 45; *Apostolicam actuositatem*, n. 4; CIC 1983, can. 1752.

<sup>107</sup> *Lumen gentium*, n. 39.

Cristiano ha de reducirse a edificar en este mundo un arrabal de la Ciudad de Dios.

La condición peregrina de la Iglesia fuerza la innovación de los sistemas jurídicos eclesiales *ratione temporum, personarum et locorum*<sup>108</sup>.

### 5.2. *Dinamismos constructivos, la dialéctica salvífico-jurídica: Iglesia-Mundo*

Fuerzas, que construyen la sociedad eclesial y actúan la salvación del hombre y de la sociedad civil. Dialéctica evoca la *coluctatio contra potestates tenebrarum*<sup>109</sup>, el mundo puesto bajo el dominio del Maligno (1Jn, 5,19); también entraña el encuentro y fértil trueque de bienes salvífico-jurídicos, *ius* y *lex*.

#### a. *El bautismo de las personas*

«Id, pues, y amaestrad a todas las gentes, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todas cuantas cosas os ordené» (Mt 28,19-20).

Bautizar las personas es un hecho histórico-salvífico y jurídico, pues se salvan formando un Pueblo. La pérdida del bautismo o de su fruto también; sociedad descristianizada o que rechaza el bautismo. Una indudable «revolución psíquica», por qué los pueblos pierden una fe y adquieren otra.

#### b. *El bautismo de la sociedad*

La sociedad recibe el bautismo cuando asienta su base jurídica sobre la ley divina<sup>110</sup>. Que «toda la masa fermenta» requiere tiempo y zigzagueante; recomienza cuando nace de cada uno de sus miembros y se plasma en la dialéctica salvífico-jurídica Iglesia-Mundo. Los «valores», los «centros de gravitación universal», primero son personales, después

<sup>108</sup> *Non debet*, X. 4.14.8 (Laterano IV, can. 50); Honorio III, bolla, *Novae causarum*, 10 marzo 1227, Pothast, n. 7684; *Alma mater*, VI. 5.11.24 (Bonifacio VIII, bolla, 3 febr. 1298); S. C. Episcoporum et Regularium, decr. *Quemadmodum*, 17 dic. 1890, Gasparri-Seredi, n. 2017.

<sup>109</sup> *Gaudium et spes*, n. 37.

<sup>110</sup> *Gaudium et spes*, n. 30-38, n. 43, «... ut lex divina in civitatis terrenae vita inscribatur»; E. Sastre Santos, *Mundo, derechos humanos e Iglesia*, Madrid: UPCO, 1978; Id., «El bautismo de la sociedad y la administración del bautismo en las sociedades indianas (s. XVI)», en *Euntes Docete* 46 (1993) 33-70.

se trasvasan a la legislación<sup>111</sup>. Dialéctica que es trueque de bienes entre coetáneos<sup>112</sup>.

La «revolución psíquica», la ganancia o pérdida de los valores, personales y colectivos (*ius*) de una sociedad, forma el substrato del sistema jurídico<sup>113</sup>.

### c. La conquista y organización del territorio

Las gentes y su sociedad bautizadas, el Pueblo de Dios, ocupan un territorio, el ámbito de su convivir jurídico; objeto de conquista y de organización. La geografía ambos condiciona.

La construcción del derecho eclesial indiano (1492-1830) se asentó sobre el descubrimiento, conquista, pacificación y poblamiento del territorio; caso excepcional<sup>114</sup>. La geografía obliga a «crear» la *lex*. En 1590, el nombramiento del obispo de Nueva Segovia (Islas Filipinas) no podía seguir la *praxis* del obispo de Nepi; una sede en las Indias orientales y otra a dos dietas de Roma. El ferrocarril (1824) facilitó a gran número de obispos (cargados de años y achaques) su personal *visita ad limina* romana. Las *Normae* del 1901 regulaban diversamente los capítulos generales de los «nuevos institutos», si celebrados *intra Europam* o *extra Europam*<sup>115</sup>.

Gobernar el territorio jurídico eclesial deja su huella en la historia jurídico-geográfica de la Iglesia y en su periodización.

<sup>111</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, Madrid: Revista de Occidente, 1979, 183; *Diritto e potere nella storia europea. Atti del quarto congresso di storia del diritto dedicati a B. Paradisi*, Firenze: Leo S. Olschchki Editore, 1982.

<sup>112</sup> *Gaudium et spes*, n. 40-45, 76, 88-90; las culturas de este mundo no son mónadas; nacen y mueren, heredan y producen, reciben y dan, aceptan y rechazan, seleccionan, transforman y transmiten.

<sup>113</sup> Cf. E. Sastre Santos, *Storia dei sistemi di diritto canonico* o.c., 35-46; un cuarto de siglo mermado (1814-1834) revoluciona los espíritus; *Medio Juan y Juan y medio* (1887, Padre Coloma, †1915) robaron a los franceses ladrones su botín de cálices y lo entregaron al obispo (1814); ambos Juanes participaron en la «matanza de los frailes» (1834-1837), concluida «cuando se acabaron las reses» (Larra); ambos protagonizaron el «inmenso latrocinio» (Desamortización, 1835-1837).

<sup>114</sup> Cf. Id., «Ensayo de una periodización de la construcción de la Iglesia en las Indias (1492-1648)», en *Hispania Sacra* 45 (1993) 187-259.

<sup>115</sup> Cf. Id., *El ordenamiento de los institutos de votos simples según las Normae de la Santa Sede (1854-1958)*, Roma-Madrid: Pontificia Università Lateranense, 1993, n. 57, art. 233-234.

### 5.3. El eje de la periodización, la experiencia jurídica eclesial

Experiencia jurídica es la forma de vivir el derecho en su historia; vecina la vivencia orteguiana «el hecho de experimentar algo y su contenido». La historia del derecho eclesial, como historia, es sucesión, y, siendo jurídica, dobla su identidad: *ius - lex*, trabadas en fértil dialéctica y en una geografía. El vivir y experimentar esta realidad forman el eje de la periodización jurídica eclesial.

#### a. El binomio del periodizar: la firmeza del derecho-la sucesión de los sistemas jurídicos

El binomio propuesto asienta el eje de la periodización jurídica eclesial; se evocan conceptos expuestos.

Se entiende por derecho (*ius*) los ideales de una sociedad, la fe de que vive y que la hace vivir, su razón de ser. El *depositum Fidei* y los sacramentos, en tensión hacia la *salus animarum*, constituyen el *ius* de la sociedad eclesial; no hay revoluciones, que lo nieguen, ni que lo suplanten con otros «valores», fines.

Sistema jurídico (*lex*) es la realización espacio-temporal de los ideales (*ius*) de una sociedad. En la sociedad eclesial los medios jurídicos, que implantan la justicia en este mundo y protegen el alcanzar la salvación en el otro.

Por tanto, el *depositum Fidei* y el ser de la Iglesia (sacramental- jerárquico, espiritual-escatológico y pneumático) permanecen en el tiempo; constituyen su identidad. Los sistemas jurídicos se suceden en la escena fugaz de este mundo; nacen, envejecen, se remozan, se transforman, dejando en el camino algunos de sus integrantes.

El Evangelio y la *salus animarum* asientan la última *ratio legis* en la sociedad eclesial; confieren unidad orgánica a sus sistemas; devenir, que es el objeto de la historia jurídico-geográfica de la Iglesia.

#### b. La dialéctica jurídica eclesial: derecho - sistema jurídico

La dialéctica entre el derecho (*ius*) y los sistemas jurídicos (*leges*), abre el estudio histórico-jurídico de la sociedad eclesial; sedimenta su experiencia jurídica. Cómo sus cánones protegen la forma de vivir sus ideales y fines en un tiempo y territorio. Item, cómo traducen jurídicamente el designio divino de formar, de gobernar y de regir y conducir el Pueblo

de Dios a la Vida eterna; empeño, que alcanza lo creado, llamado a la Salvación (Rm 8,19).

La sociedad eclesial es el Cuerpo de Cristo, que crece, se desarrolla y el Espíritu Santo anima; vivimos en su Edad. Cuerpo vivo que su desarrollo (*leges*, sistemas jurídicos) supone la permanencia de su identidad (*ius*).

La sociedad eclesial se despliega en este mundo y en diálogo con el tiempo. Abiertos han de ser los sistemas, que protejan el crecimiento del cuerpo eclesial; capaces de responder a los estímulos exteriores, transformándose sin que el *ius*, que protegen, pierda su identidad. Si se mineralizan, impiden el crecimiento del cuerpo. La vida jurídica justa descansa sobre la *ratio legis*; base que mantiene la dialéctica permanente entre el *ius* y la *lex*; dialéctica que no es oposición obstinada, sino fértil respuesta a los estímulos de crecimiento. En un sistema jurídico, el *quid iuris* (realidad práctica) puede oscurecer el *quid ius* (ideal, fin) y convertirse en un obstáculo para alcanzar el fin. Situación crítica que obliga a remozar el sistema (*leges*), aunque altere el sistema vigente<sup>116</sup>.

La peculiaridad divino-humana de la sociedad eclesial concierne la singularidad y la sucesión de los tiempos: su ser (*ius*) mantiene el *continuum*; las variables de los sistemas jurídicos (*leges*) la sucesión.

### c. La «geograficidad» eclesial, la variación del territorio

«Geograficidad» eclesial evoca la vivencia de la geografía, ahora del territorio jurídico eclesial. Variación es concepto aseptico. El territorio eclesial evoluciona, se desarrolla o adelanta en forma gradual y, por desgracia, también amengua.

Los tiempos se distinguen *ratione locorum*; en un territorio jurídico, se construyen las sociedades y sedimentan su experiencia jurídica. A pesar de ello, el código del 1983 no se cura del «geo derecho» ni de la dialéctica hombre-geografía; permanece anclado en la «geografía medieval»<sup>117</sup>.

El territorio eclesial sufre variaciones de límites, de población más de su espíritu. El África cristiana de la *Pax romana* no coincide con la actual.

<sup>116</sup> Cf. Id., «Beaterios y «nuevos institutos» de votos simples en el interno del Sistema Tridentino (1563-1917)», en Id., *La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos, 1139-1917*, Roma, 1997; Id., *L'emancipazione della donna* o.c.

<sup>117</sup> Can. 63, *obreptio, subreptio*; E. Carpenter - M. McLuhan, *El aula sin muros*, Barcelona: Papeles sociales, 1968 [1960], en la «aldea global» todo sucede a todo el mundo y en el mismo tiempo; necesario es aprender la gramática de los medios de comunicación; A. Lorenzini (a cura di), *La comunicazione nella storia*, Roma: Seat, 1992.

Los límites del reino de la Nueva España (sistema indiano) desbordaban generosos los actuales de la república de México. ¿Cómo identificar la geografía de los primeros mártires cristianos?

El Pueblo de Dios, trabado por vínculos jurídico-sacramentales, ocupa un territorio jurídico, que la autoridad organiza y gobierna. Acción realizada en el tiempo y que justifica la *plantatio Ecclesiae*, la *novella Ecclesia* en relación a las Iglesias sedimentadas en la Fe<sup>118</sup>.

En sentido jurídico, la Iglesia, idónea para alcanzar sus fines salvífico-jurídicos, se denomina constituida, construida; capaz incluso de crear y desarrollar un sistema jurídico particular y marcar sus tiempos<sup>119</sup>. Obispos, sucesores de los Apóstoles, rigen sus diócesis, la unidad teológico-jurídica de gobierno<sup>120</sup>. Organización territorial calcada sobre el ejemplo romano con su centro en la ciudad. Si la sociedad humana, base de la eclesial, no ha conquistado su territorio, la «nueva Iglesia» se construye sobre la base social de los nuevos cristianos, por ejemplo la tribu, organización personal; siempre bajo el gobierno de un obispo.

«Los cristianos no nacen, se hacen». La Iglesia también, se hace en el tiempo y en la variedad de personas y lugares. Diversas circunstancias obligaron a calificar el hacerse progresivo de las «nuevas Iglesias» sobre un territorio. El vicariato apostólico sedimenta esta experiencia salvífico-jurídica de hacer la Iglesia. Su obispo actuaban en lugar del Apostólico, del Papa, por ende vicario y vicariato apostólico<sup>121</sup>.

La *praedicatio Verbi Dei* (kerygma-martyria) es una constante en la vida de la Iglesia, mejor es su vida<sup>122</sup>. Acción salvífica, que en el sistema Tridentino (1563-1917) protegieron tres formas de experiencia jurídica, que marcó la «geograficidad» eclesial: derecho común, Roma (*limes* romano europeo con el enclave polaco); derecho eclesial indiano, Madrid-Sevilla (virreinos indios, Atlántico-Pacífico); derecho misionero, Roma (en el «saco» del Mediterraneo, el Levante)<sup>123</sup>.

<sup>118</sup> *Ad gentes divinitus*, n. 6, 16; CIC 1983, can 786; J. García Martín, *L'azione missionaria nel Codex Iuris Canonici*, Roma: EDIURCLA, 2005, 2 ed.

<sup>119</sup> Cf. E. Sastre Santos, «El nombramiento de los obispos según el derecho indiano», en Pontificia Università Lateranense, *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi*, Roma, 1996, 171-262, 209-235, «La identidad del derecho indiano, una familia del sistema jurídico romano-canónico».

<sup>120</sup> CIC 1983, can. 368.

<sup>121</sup> Cf. E. Sastre Santos, «El asentamiento jurídico del primer Vicariato Apostólico Misionero, Holanda 1592-1626», en *Anthologica Annua* 20 (2003 [2011]) 167-242.

<sup>122</sup> *Index historicus praedicationis Evangelii et conversionis Gentium* (PL 219, 527-584).

<sup>123</sup> Cf. E. Sastre Santos, *Storia dei sistema di diritto canonico o.c.*, 395-583.

## 6. CONCLUSIONES

Ratifican el valor de la periodización de los tiempos histórico-geográficos eclesiales y proponen una de ellas.

- Ordenar los tiempos asienta la base del saber histórico-jurídico.
- El periodizar distingue y ordena los tiempos histórico-jurídicos en unidades coherentes, que la cronología signa y los mapas representan.
- Una periodización razonada habrá de vertebrar el manual de historia del derecho eclesial.
- Poseer una periodización hace del alumno de derecho canónico mejor canonista, pues forma su *mens historico-geographica*, la guía de su estudio jurídico.

Estas reflexiones razonan la periodización del derecho eclesial ahora propuesta; vertebra el manual en ellas citado.

### PRIMERA EDAD

*El sistema antiguo, la constitución de la sociedad eclesial en relación a la sociedad judía y a la clásica imperial, ius antiquum, ca. 33 - ca. 553.*

1. Primera época el principio de la edificación jurídica de la Iglesia, ca. 33 - ca. 313.
  - a. Primer período, las bases jurídicas de la Iglesia Primitiva, ca. 33 - ca. 165.
  - b. Segundo período, el soporte jurídico de la «Gran Iglesia», ca. 165 - ca. 313.
2. Segunda época, la construcción del *ius antiquum* durante la Antigüedad Tardía, ca. 313 - ca. 476.
  - a. Primer período, la fijación y renovación jurídica de la Iglesia en libertad, ca. 313 - ca. 380.
  - b. Segundo período, la construcción del derecho en la Iglesia imperial, ca. 380 - ca. 476.
3. Tercera época, la sedimentación del *ius antiquum* en el final de la Antigüedad Tardía, ca. 476 - ca. 553.



## SEGUNDA EDAD

*El particularismo jurídico en Occidente y el sistema jurídico de la Ortodoxia en Oriente, ca. 553 - ca. 1140.*

1. Primera época, las formas jurídicas eclesiales en los reinos romano-bárbaros y el sistema jurídico de la Iglesia imperial en Oriente, ca. 553 - ca. 787, *origo, Patrimonium Petri*.
2. Segunda época, los sistemas jurídicos de las Iglesias imperiales en Occidente y el asentamiento jurídico de la Ortodoxia en el imperio bizantino, ca. 787 - ca. 1054.
3. Tercera época, la reforma romana del sistema de la Iglesia imperial, ca. 1054 - ca. 1140.

## TERCERA EDAD

*El sistema clásico, la sociedad de la Cristiandad, ius classicum, ca. 1140 - ca. 1563.*

1. Primera época, la formación de la Cristiandad y del sistema clásico, ca. 1140 - ca. 1317.
  - a. Primer período, la construcción del sistema clásico, ca. 1140 - ca. 1234, *initium*, Señorío pontificio.
  - b. Segundo período, el asentamiento del sistema clásico, ca. 1234 - ca. 1317.
2. Segunda época, la discusión del sistema clásico y de la Cristiandad, ca. 1317 - ca. 1445, *transformatio*, Estado pontificio.
3. Tercera época, la *translatio* de la Cristiandad a las Indias y su negación en Europa: la suerte del sistema clásico, ca. 1445 - ca. 1563, *fundatio*, Estado pontificio.

CUARTA EDAD

*El sistema tridentino, la sociedad de la Iglesia católica, ius tridentinum, ca. 1563 - ca. 1917.*

1. Primera época, las versiones del sistema Tridentino: el derecho común, el derecho eclesial indiano, el derecho misionero, ca. 1563 - ca. 1776, *identitas*, Estado eclesiástico.
  - a. Primer período, la construcción del sistema Tridentino, ca. 1563 - ca. 1648.
  - b. Segundo período, el asentamiento del sistema Tridentino, ca. 1648 - ca. 1776.
2. Segunda época, el Ciclo Revolucionario Atlántico agrieta el sistema Tridentino ca. 1776 - ca. 1830, Estado pontificio, *spoliatio*, I República romana - Imperio napoleónico, *restauratio*.
3. Tercera época, el acoso del Liberalismo al sistema Tridentino, ca. 1830 - 1917, Estado pontificio, *spoliatio*, II República romana, - *deletio*, Reino de Italia.

## RESUMEN

*Distingue tempora et concordabis iura.* Axioma histórico-jurídico, que justifica el periodizar, distinguir, los tiempos jurídicos de la Iglesia, para mejor saber su derecho. El ensayo intenta formar la *mens* histórico-jurídica del alumno de derecho canónico, que lo haga mejor canonista. Las tres coordenadas del derecho, historicidad, temporaneidad y geograficidad, enmarcan el desarrollo de la sociedad eclesial, protagonista de su historia jurídica. La identidad de la Iglesia (sociedad divino-humana, de salvación y peregrina) y su acción dinámica transformante (bautismo de las personas, de la sociedad y conquista y organización del territorio) dirigen su evolución jurídica. La trilogía didáctica, sistema, época y período, forma el andamio, que sustenta los tiempos y diferencia la calidad de la experiencia jurídica eclesial. Una propuesta de periodización «confirma lo dicho» y cierra el ensayo.

*Palabras clave:* Historia del derecho canónico-periodización; Periodización-historia del derecho canónico; Periodización-derecho canónico-principios; Periodización-derecho canónico-propuesta; Iglesia-derecho canónico-periodización.

## ABSTRACT

*Distingue tempora et concordabis iura.* Historical-juridical axiom that justifies the periodization, distinguish, the juridical times in the Church, to know better her right. The essay attempts to form the historical-juridical *mens* of the students of Canon Law, in order to become better canonists. The three coordinates of the law, historicity, temporality and geographicity, frame the development of the ecclesial society, the protagonist of its juridical history. The identity of the Church (divine-human society, of salvation and pilgrimage) and its transforming dynamic action (baptism of persons, of society and the conquest and organization of territory) direct its juridical development. The didactic trilogy, system, epoch and period, form the structure wich supports the different times and quality of the Church juridical experience. A proposed periodization confirms this and closes the essay.

*Keywords:* History of canon law - periodization; Periodization - history of canon law; Periodization-canon law - principles; Periodization-canon law - proposal; Church-canon law - periodization.

# LA FILOLOGÍA BÍBLICA DE ANTONIO DE NEBRIJA. DE VALLA A ERASMO

VÍCTOR PASTOR  
*Colegio Claret, Zamora*

Me propongo estudiar las obras bíblicas<sup>1</sup> de Nebrija en el contexto del Renacimiento cristiano, que va de Lorenzo Valla a Erasmo, y presentar una propuesta de edición del *Corpus Biblicum Nebrissense*<sup>2</sup>.

## 1. LA FILOLOGÍA BÍBLICA DE ANTONIO DE NEBRIJA

Elio *Antonio de Nebrija* gramático, así quiso que se le conociese. «Gramático es el nombre profesional, pues no hemos desdeñado esa consideración profesional que nos ha reportado tanto prestigio que, aun callándome yo, confiesan mis detractores»<sup>3</sup>. En este momento –1495– nuestro gramático tiene unos 40 años (n. 1444) e inicia la última etapa de su carrera profesional. Al dedicarle a la reina Isabel la Católica sus *Introductiones Latinae*, 1495, la tercera edición o *recognitio*, le dice en

<sup>1</sup> Las obras bíblicas de Nebrija no han sido aún incluidas en las *Opera Omnia* que edita la Universidad de Salamanca. Desde 1992 hasta 2009 han aparecido 7 volúmenes.

<sup>2</sup> Una edición paralela y complementaria a la realizada por C. del Valle, *Corpus Hebraicum Nebrissense. La obra hebraica de Antonio de Nebrija*, Madrid: Aben Ezra, 2000.

<sup>3</sup> «Grammaticus nomen est professionis, neque enim dedignitati sumus nos ea professione censerí, quae nobis tantum honoris peperit, quantum etiam me tacente obtretactores mei confitentur». *Introductiones Latinae* 1495, glosa a pref., f. 2v.

el prefacio «... este mi ́ltimo esfuerzo por el Arte de la gramática»<sup>4</sup>. Y al comentar más adelante las palabras del prefacio *extremum laborem*, añade: «Extremum laborem, porque es nuestra intención, una vez concluyamos las “Antigüedades de España”, consumir el tiempo que nos queda de vida en el estudio de las Sagradas Escrituras»<sup>5</sup>. Ocho años más tarde, 1503, le confiesa a Juan de Zúñiga, en el *Comentario a Persio*, que tiene emprendidos trabajos sobre la gramática de las Sagradas Escrituras<sup>6</sup>. Don Juan de Zúñiga, su mecenas, morirá el 26 de julio de 1504, y la reina Isabel, su protectora, el 25 de noviembre del mismo año, así que Nebrija se presenta en abril de 1505 a la cátedra de gramática, en este momento vacante, de la Universidad de Salamanca. Nebrija la obtiene y vuelve a la Universidad de la que saliera unos veinte años antes<sup>7</sup>.

Es hacia esta época cuando el Inquisidor General fray Diego de Deza, «alarmado por las investigaciones de un gramático sobre el texto bíblico, confisca sus papeles»<sup>8</sup>. Poco después, en 1507, Nebrija en la *Apología* recuerda este incidente, cuando Deza ya ha dejado el cargo (1499-1507) a principios de 1507. El 18 de mayo del mismo año es nombrado Cisneros Inquisidor General. Él defiende su causa ante Cisneros y escribe sus principales obras de filología bíblica bajo su tutela y amistad. Deza le habría confiscado la que llamaríamos *Prima Quinquagena*, unas correcciones a cincuenta lugares controvertidos de la Sagrada Escritura, cuyos *lemmata* ha publicado Carlos Gilly, a partir del ms. 19.019, del siglo XVI, de la Biblioteca Nacional, con un estudio muy completo, en 1998<sup>9</sup>. Gilly señala que sería la edición de 1506 que no pudo publicar. Estos 50 *lemmata* dispuestos en orden alfabético pasarían a la *Secunda Quinquagena*, publicada en Logroño en 1507, impresa a continuación de la *Apología*. Al dedicar esta última a Cisneros parece indicar que hace poco más o menos

<sup>4</sup> «Extremum hunc artis grammaticae laborem deum...».

<sup>5</sup> «“Extremum laborem”, quia nobis in animo est postea quam *Antiquitates Hispanienses* absolverimus, omnem reliquum vitae nostrae tempos in Sacris Litteris consumere». *Introductions Latinae* 1495, glosa a pref., f. 5v. Manejo el incunable I-13 de la Biblioteca Pública del Estado de Guadalajara.

<sup>6</sup> «Ego autem eram occupatus atque in medio cursus fervore illius opere quod de Sacrarum Litterarum grammatica impridiem parturio». *Com. a Persio*, 1503, f. al.

<sup>7</sup> Cf. M. Bataillon, *Erasmus y España*, México: FCE, 1966, 28.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>9</sup> C. Gilly, «Otra vez Nebrija, Erasmo, Reuchlin y Cisneros», en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 74 (1998) 257-340, 331.

un año han tenido la primera reunión<sup>10</sup>. Además, según señala Bataillon, el autor del Ms. 8.470 de la Biblioteca Nacional conocía una edición de Logroño de 1508 (sic)<sup>11</sup>. En este Ms. se destaca la importancia del hecho de que el Rey Fernando se encuentra en Salamanca desde octubre de 1505 hasta la segunda semana de marzo de 1506<sup>12</sup>. Cisneros debió acompañarle durante todo el tiempo, y Nebrija tendría ocasión de acudir a las reuniones que solía organizar el Cardenal para discutir sobre diversos temas de la Sagrada Escritura. Nebrija ha leído ante él algunas de sus anotaciones y parece que la reacción de Cisneros, según la *Apología*, ha sido francamente favorable<sup>13</sup>. Y en 1507, en la *Apología*, confiesa solo atender «al alimento que no perece... e investigo, como dice san Jerónimo, (*aprendamos, le dice Jerónimo a Paulino*) en la tierra aquellas cosas cuya ciencia ha de perseverar en el cielo»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Traduzco el epílogo o despedida (a continuación vienen los 50 lemmata) al Cardenal como aparece en la edición de la *Apología* de 1507, ff. 6v-7r. (a la vez sirve de prólogo, con otro encabezamiento, a la *Tertia Quinquagena*). Manejo el ejemplar R 2.212 de la Biblioteca Nacional de Madrid. «*Al mismo Reverendísimo padre y clementísimo señor Cardenal hispano. Todas las vigiliass que durante estos diez años he consagrado a las Sagradas Letras, se han encaminado a limpiar algunos lugares de ellas que estaban viciados por los copistas, o a descubrir los sentidos recónditos de las palabras. Pero como una orden superior me tenía sellados los labios para que no hablase de estas cosas, en que había puesto tanto trabajo, me sometí a los superiores eclesiásticos, esperando que vendrían tiempos en que podría manifestar libremente mi parecer. Y he aquí que lo que nadie podía esperar, andando el tiempo llegó ese día. Cuando el año pasado te leí en Salamanca, mientras comías, algunas anotaciones que tengo hechas sobre ciertos lugares de la Sagrada Escritura, por la cara que ponías y por las señales de asentimiento que dabas, fácilmente entendí cuán grande te eran estos trabajos míos. Y no sé si te acordarás que en aquella ocasión me recomendaste que no dejase perecer aquellas notas sueltas. Yo creo que no reprobarás ahora lo que entonces aprobaste, si no es que entonces me lisonjeaste como oyente particular, y ahora como censor público juzgas de otro modo. A la Apología, con que, siendo tú mi juez, respondí a mis acusadores, añado cincuenta lugares de las Sagradas Escrituras con una exposición nada vulgar, los cuales saldrán multiplicados de la imprenta como de una fortaleza que me has entregado con este fin, para que vayan por toda España como exploradores, y por el primer choque de ellos con los enemigos podamos conjeturar el resultado de la batalla. Y no hay duda de que me aguardan mejores auspicios que a aquellos cincuenta y dos soldados enviados por Ocozías rey de Israel a Elías el Tesbita, a los que consumió el fuego que descendió del cielo (2 Re 1,9)*». Los subrayados son míos.

<sup>11</sup> M. Bataillon, o.c., 29.

<sup>12</sup> Citado por A. Sáenz Badillos, *La filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá*, Estella 1990, 38.

<sup>13</sup> «*Ex renidenti vultu atque fautore tuo assensu facile perspexi quam grata illi essent in hac parte studia mea*». *Apología*, 1507, f. 6v.

<sup>14</sup> «*Nunc vero quia operor cibum qui non perit, atque, ut inquit Hieronymus, investigo in terris quorum scientia perseveret in coelo*». *Ibid.*, f. 1.

¿Por qué una apología, una defensa? Tal vez nos ayuden a entender unos fragmentos del *Argumentum ad lectorem*<sup>15</sup>, que precede a la 2 edición de 1535 (Granada) de la *Apología*:

«Me llaman temerario, porque con solo el Arte de la Gramática me meto por todas las demás artes y disciplinas, no como tráfuga, sino como explorador y centinela, para ver lo que hace cada uno en su profesión. Lo hice antes con la Medicina y con el Derecho Civil, [...] eso mismo quiero hacer ahora con las Letras Sagradas, protestando que no saldré de mi jurisdicción ni abusaré de la licencia que da San Gregorio a los amantes de la Sagrada Escritura, diciendo que no están sujetos a las reglas del gramático Donato. Escribí dos comentarios sobre las Sagradas Letras: uno, que me arrancó a la fuerza el Obispo de Palencia, que después fue Arzobispo de Sevilla e Inquisidor General, no tanto para aprobarlo o condenarlo, cuanto para hacer que el autor dejara de escribir; y otro, que sustituyó al primero y lo dejó para publicarlo en mejor ocasión. Porque aquel buen prelado no pretendía con todo esto sino que se borrasen hasta los vestigios de las dos lenguas de las que depende nuestra religión, por los cuales pudiésemos en las cosas dudosas llegar a conocer con certidumbre la verdad. Escribí esta Apología cuando me acusaban de impío ante el Inquisidor General, diciendo que no sabiendo yo Sagrada Escritura, me atrevía con sola la Gramática a hablar de lo que no conocía. Elegí como juez edificio a fray Francisco Ximénez de Cisneros, Arzobispo de Toledo y Primado de las Españas ante el cual respondí a las objeciones que me hacían mis acusadores».

Si pasamos ahora a la *Apología*, 1 ed., 1507, escucharemos las reflexiones personales de Nebrija, que debate consigo mismo y teniendo como lector al Cardenal, el conflicto entre Gramática y Teología.

«¿Qué destino será el mío que no sé pensar sino cosas difíciles, ni acometer sino cosas arduas, ni publicar sino cosas que dan la mar de disgustos? [...] Pero, como me dedico a buscar un alimento que no perece y, como dice Jerónimo, investigo en la tierra aquellas cosas cuyo conocimiento persevera en el cielo, me llaman temerario, sacrílego y falsario. [...] De mí se puede decir aquello del Eclesiastés: *Qui addit scientiam, addit laborem*. [...] ¿Acaso no me basta cautivar el entendimiento in obsequi Christi en las cosas que la Iglesia me manda creer, sino que he de cautivarlo además en las que me son conocidas y manifiestas, más claras que la luz y más verdaderas que la verdad, porque está fundadas, no en alucinaciones, opiniones o conjeturas mías, sino en razones adamantinas, en argumentos irrefragables, en demostraciones apodícticas? ¿He de decir a la fuerza que no sé lo que sé? ¿Qué esclavitud es esta o qué poder es este tan despótico que no te permite decir lo que sientes, dejando siempre a salvo la religión? [...] ¿Y qué cosas son esas que ni pensarlas te permiten? Las que se refieren a la misma religión, en las cuales, según el salmista,

<sup>15</sup> Manejo la edición de la Biblioteca Nacional de Madrid, Uzoz 1054, ff. 1v-2r.

*debe meditar el varón justo de día y de noche. La primera manera de meditarlas, según San Agustín, es procurando tener el texto bien corregido (castigato).*

He aquí sus palabras, tomadas del libro segundo *De Doctrina Christiana*: «Ayuda muchísimo ver y comparar (*collatis*) entre sí muchos códices, siempre que no haya falsedad. Porque lo primero que tienen que hacer los que desean conocer las Escrituras Sagradas es enmendar (*emendatis*) cuidadosamente los manuscritos (*codices*) para que los que no están corregidos se conformen con los que lo están, porque si no, ¿cómo vamos a saber lo que es o no es de fe, lo que nos está mandado y lo que nos está prohibido? La regla para esto la da el mismo Santo Doctor allí mismo y en muchos otros lugares, en este mismo libro segundo *De Doctrina Christiana* y en el tercero. Y también San Jerónimo en todos sus prólogos, epístolas y comentarios, y es la que nos enseñaron los antiguos y santísimos doctores: que siempre que en el Nuevo Testamento haya alguna diversidad entre los libros latinos, recurramos a los griegos; y siempre que en el Antiguo Testamento difieran los códices latinos entre sí o con los griegos, recurramos a los hebreos; o sea, que en las dudas siempre hay que recurrir a la lengua precedente». Ilustra este principio con *dos ejemplos*: el primero tomado de Apocalipsis 1,15: «Esto exempli causa quod in Apocalypsi Joannis legimus: Et pedes eius similes aurichalco Sicut in camino ardenti. Quidam codices habent pro aurichalco aerichalco, quidam orichalco, non Nelli aurichalco libani: ut quod nuper legimus in codice pervetusto bibliothecae Sancti Pauli Pallantini ordinis praedicatorum». Sigue la explicación sobre la mejor opción textual (*vera lectio*)<sup>16</sup>: «Et pedes Rius similes chalco libano, id est masculino thuri, aut chalco libani, hoc est thuri ex monte libano; qui sensus videtur interpreti placere, si chalco libani et non chalco libano scriptum reliquit. Sed de hiis in observationibus plura dicemus». Con estas últimas palabras tiene que referirse a la TQ 4: lemma *Aurichalcum*, donde expone una exégesis detallada con citas de autores clásicos, y nos habla de la visita al *coenobium divi Pauli quod a fratribus dominicis habitatur*, y de la consulta en comentarios al Apocalipsis.

El segundo ejemplo: *De differentia inter latinos et graecos sit exemplum quod Marcus evangelista* (Mc 5,41) [...] *Lucas in apostolica historia* (Hch 9,36). Después de aplicar el criterio de la lengua precedente, concluye: «Sed quia evangelium Marci et Actus Apostolorum ex graeco venerunt ad latinos:

<sup>16</sup> En *Nuevo Testamento trilingüe*, J. M. Bover - J. O'Callaghan (eds.), Madrid: BAC, 1977, 1290: «et pedes eius similes orichalco». Trad.: «y sus pies semejantes a oriámbar».



consuluimus libros graecos et offendimus in Marco scriptum *talitha* per l litteram, in Luca vero *tabitha* per b». A continuaci3n a~ade el argumento de autoridad de Remigio y de San Jer3nimo, y concluye as3: «Dime, envidioso, ¿qu3en de los dos es m3s digno de castigo: yo, que digo con Marcos, mejor dicho, con Cristo *Talitha cumi*, o t3, que dices con los ignorantes *Tabitha cumi*?». Este mismo ejemplo ser3 tratado de modo extenso en la *Tertia Quinquagena* 45: lemma *Talitha et Tabitha*. Incluso volver3 a dedicarle un amplio estudio en *In Reuclinum Phorcensem et Erasmus Roterdanum, quod de «talita» in evangelio Marci et «tabita» in Luca non bene senserunt*<sup>17</sup>.

Ahora va a responder a las objeciones de sus adversarios<sup>18</sup>:

*1ª objecci3n*: «los mss. latinos son m3s correctos que los griegos, por lo tanto no hay que consultar los griegos o los hebreos. Alegan el testimonio de San Jer3nimo en el prefacio a los cinco libros de Mois3s, quien dice que los ejemplares (*exemplaria*) latinos est3 m3s correctos que los griegos y estos que los hebreos».

*Respuesta*: Que no han entendido la iron3a de Jer3nimo, pues este habla de su tiempo, cuando por las herej3as que hab3an surgido en la Iglesia, los griegos y los jud3os hab3an adulterado los libros de las Sagradas Escrituras. Es imposible, les dice, que a lo largo del tiempo no sufran algunas modificaciones: «el uno a~ade, el otro quita, el otro tacha o pone una palabra por otra. Dir3n que esto Antonio se lo inventa. Pero, no. Os contar3 un hecho que est3 en boca de todos: ¡Cu3nta erudici3n y talento ten3a el Maestro Pedro de Osma! ¿Qu3en no lo sabe? Seguramente el que m3s, despu3s del Tostado, de escol3stico salmantino a Obispo de 3vila. Fue racionero de la iglesia de Salamanca, y por un decreto del Cabildo se le dio el encargo de revisar y corregir los libros eclesi3sticos. [...] Hay en aquella iglesia un c3dice antiqu3simo (codex peruetustus), que yo he manejado mucho para esto que estamos tratando, que contiene ambos Testamentos. Por 3l debi3 comenzar su tarea (castigatio) el de Osma, compar3ndolo, a lo que yo creo, con otros c3dices m3s modernos (*recentiores*). As3 es que quitando lo correcto y poniendo lo incorrecto alter3 m3s de 600 pasajes de aquel c3dice (*exemplar prototypo*)».

*2ª objecci3n*: «Dicen que basta el lat3n ya que han pasado todas las bibliotecas griegas y hebreas a las latinas».

<sup>17</sup> Ms. 19.019 de la Biblioteca Nacional.

<sup>18</sup> El n3mero de objeciones y respuestas es m3o. Tamb3en he puesto algunas palabras latinas, propias de la cr3tica textual, entre par3ntesis para destacar su pericia en este campo. Algunas otras servir3n para confrontar la traducci3n.

*Respuesta:* «¿A qué vienen los decretos de los Sumos Pontífices, mandando que en los gimnasios públicos se lean las lenguas griega y hebrea, como lo viene haciendo en España hace tiempo el lusitano Arias Barbosa, hombre erudito en griego y latín? [...] Pero si nos prohíben la lectura de los libros hebreos, si eliminan los códices hebreos, los hacen desaparecer, los rompen, los queman; si tampoco juzgan necesarios los griegos, lengua en la que se echaron los primeros cimientos de la naciente Iglesia, volveremos a aquel antiguo caos (*chaos*), en que no habían aún aparecido las letras, y privados (*orbati*) de los dos Testamentos nos veremos envueltos en las tinieblas (*caligine*) de una noche sempiterna».

*3ª objeción:* «Los códices sagrados no sería lícito que los corrigiera un hombre como yo, no iniciado en las Sagradas Letras, pero ni aun los maestros y doctores en Teología sin tener autoridad para ello del Sumo Pontífice e incluso del Concilio General».

*Respuesta:* «También yo digo que debe hacerse eso mismo, siempre que se trate de asuntos referentes a la fe y a la religión, sobre las cuales está prohibido disputar a los seglares. Pero ¿cómo? ¿no se le permitirá a Antonio de Nebrija disputar de ortografía, cuando a ellos se les permite corromperla; ni dar reglas de acentuación a los que no las saben, ni sacar a la luz los significados recónditos y oscuros de algunas palabras? ¿Acaso no son estas materia de la Gramática? ¿No acuden a ella para esto las demás disciplinas siempre que lo necesitan? Porque supongo que no quieran escudarse (*confugere*) en aquello de Gregorio: las Letras Sagradas no están sujetas a las reglas de Donato. [...]

Y en cuanto a la autoridad pontificia, todos los días crea el Papa en las iglesias catedrales o nombra Maestrescuelas, que tienen por oficio corregir los libros eclesiásticos. Y yo mismo he sido nombrado por la autoridad apostólica Maestro de artes liberales Y Catedrático de Gramática de la Universidad, con facultad para disputar, disertar, juzgar y discernir acerca de las cosas tocantes (*pertinentibus*) a mi profesión». Y sobre los sentidos o significados recónditos u oscuros que quiere aclarar Nebrija no para satisfacer la curiosidad sino para entender bien las Sagradas Letras, le dirán que lo han dicho otros doctores antiguos y modernos. Les contesta: «Yo solo interpreto lo que ha dicho el autor de la Sagrada Escritura por boca de los profetas y de los Apóstoles, solo me atengo a sus palabras y me apoyo en los autores más autorizados (Jerónimo, Agustín), que no han leído nunca los que me atacan, sino a ciertos Ebrardos, Mamotretos, Papías, Hugociones y otros».

4ª objecci3n: «Digamos, por ́ltimo, algo sobre el escándalo que dicen que doy».

*Respuesta:* «Yo les pregunto: ¿Quiénes se escandalizan de mis trabajos? ¿Los doctos? ¿Los indoctos? ¿O más bien lo que no siéndolo se las dan de doctos? Los doctos, no, porque esos piensan como yo, y por el mismo motivo. Los indoctos, tampoco, porque desean saber y no se avergüenzan de ser enseñados por los que saben. No quedan más que los terceros, de los cuales escribi3 Plat3n: “El colmo (*ultimus cumulus*) de la injusticia es que, siendo tú malo e ignorante, quieras parecer bueno y sabio”. [...] Yo solo pretendo que se restituya a su integridad la versi3n de San Jer3nimo que por negligencia de los copistas (*librarium*) est3 incorrecta (*depravata*). Esto lo hemos hecho ya en parte nosotros mismos, y en parte lo haremos, comparando los c3dices modernos antiguos con los de venerable antigüedad, en los cuales f3cilmente se ve lo que escribi3 Jer3nimo, y si est3 conforme o no con los c3dices griegos o hebreos. Y ahora quisiera saber de esos (que me censuran) qu3 tipo de herejía hay en mi trabajo. ¿Qu3 hay de her3tico, o que sepa a herejía, en ordenar las palabras y ponerlas como deben estar? De todos modos estoy dispuesto a sujetarme en todo a la Iglesia Romana y a sus ministros, y si la Rep3blica cristiana lo requiere borrar3 con la lengua todo lo que he escrito. [...] para que vea todo el mundo que no soy tan terco y obstinado que me atreva a resistir las leyes y decretos apost3licos (sucesores de los ap3stoles). Entre tanto, nadie me prohíbe que siga cultivando estos estudios, y que anime a otros que hagan lo mismo, y que quiera morir con este ́nico pensamiento». Acaba pidiendo al Cardenal: «No permit3is que las Sagradas Letras las contaminen los ignorantes de todas las buenas artes. Favoreced los ingenios y pedid encarecidamente a Dios que las lenguas griega y hebrea, las dos luces de nuestra religi3n, no se extingan».

#### *La Tertia Quinquagena*

Si nos fijamos en el título de la *Apologia: Antonii nebrissensis grammatici apologia cum quibusdam sacrae scripturae locis non vulgariter expositis*<sup>19</sup>, se da a entender que a continuaci3n de la *Apologia* se exponen unos lugares de la Sagrada Escritura. Donde acaba la *Apología* (h. 6: en la parte de abajo) comienza: *Ad Eundem perquam Reverendissimum patrem ac claementissimum*

<sup>19</sup> Manejo el ejemplar R 2.212 de la Biblioteca Nacional, 4º, 7 hh. 1 h. (portada), Tipos g3ticos, Logroño: Arnao Guill3n de Brocar, 1507. Año e impresor, seg3n Odriozola, 1946.

*dominum Cardinalem hispanum*. En la h. 7 (mitad) comienzan los *Lemmata ex utroque testamento ab eoden Antonio nebrissense non vulgariter exposita: Abimelech pro achimelech... zona pro marsupii quodam genere*. Acaban los 50 lemas pero no hay ninguna exposición de los mismos. Tenemos que entender que a continuación estaría la *¿Secunda? Quinquagena*, pues la primera le fue confiscada. Además, 9 de estos lemas<sup>20</sup> no pasan a la *Tertia Quinquagena* (1516) y por el contrario 9 lemas de la *TQ*<sup>21</sup> no se encuentran en la llamada *¿Segunda?* Algunos de los 9 lemas de la primera tuvieron un tratamiento en otras obras del propio Nebrija: «*Bethsabe*» y «*Beersabe*» se encuentran en la *Repetitio III* (1506, *De peregrinarum dictionum accentu*); sobre «*Praetorium*» trata en el *Iuris Civilis lexicón* (1506) y sobre «*Magi an tres et an reges*» trata en *De magis observatio*<sup>22</sup>.

Solo podemos aventurar algunas hipótesis sobre la pérdida de la *¿Secunda? Quinquagena*. ¿Por qué se retiró de la ed. de 1507 de la Apología? El P. Félix G. Olmedo<sup>23</sup> nos informa de la estancia de Nebrija en casa de Arnaldo Guillén de Brocar a finales de agosto de 1507 (el 18 de mayo Cisneros había sido nombrado Inquisidor General) para imprimir sus *Introductiones Latinae*. Y desde allí escribía a Juan Sobrarias: «Yo estoy aquí entre los cántabros, y aún me detendré aquí hasta mediados de septiembre, por orden de mi prelado el Cardenal de España, dirigiendo la impresión de cierto trabajo sobre la Sagrada Escritura, elaborado parte por mí y parte por el mismo Cardenal. Por la muestra que te envío podrás ver qué clase de trabajo es este. Te envío además parte de mis *Introductiones* a las cuales he dado la última mano»<sup>24</sup>. El libro a que aquí se refiere parece que no puede ser otro que la *Secunda Quinquagena*. Se pregunta el P. Olmedo: «¿Se había prestado Cisneros, según esto, a aparecer como colaborador de Nebrija? Si así fue, parece natural que, una vez nombrado inquisidor, viendo que

<sup>20</sup> A saber: *Abimelech pro achimelech; Bersabee urie uxor pro Betsabé; Bersabee puteus pro beersabe; Cyprus planta est; D. littera pro .r. Er contra .r. pro .d.; F. littera non debere poni prope .h.; H. Nota aspirationis ubi non debemus poni; M. Littera otiose adiecta; Magi an tres et an reges; Praetorium et praetolium quid est.*

<sup>21</sup> A saber: *Arceuthina et thina ligna quae sunt; Cynus pros chino; Git sive melanthium quid; Herba fullorum sive borith; Maenianum quid est; Phashe pascha pesach; Phiton pro pythone; Scruta quae sunt; Traducere quid sit in matthaeo, Cumpluti, 1516.*

<sup>22</sup> Ed. y trad. de C. Gilly, *Otra vez Nebrija, Erasmo, Reuchlin y Cisneros* o.c.

<sup>23</sup> Cf. F. G. Olmedo, *Nebrija (1441-1522). Debelador de la barbarie. Comentarior eclesiástico. Pedagogico-Poeta*, Madrid: Editora Nacional, 1942, 138-140.

<sup>24</sup> Texto citado y traducido por Olmedo, cf. *Ibid.*, 139, de L. M. Siculo, *Epistolarum*, libro tercio, epíst. penúltima.

no hacía falta dar su nombre y que bastaba admitir la dedicatoria del libro, indicase a Nebrija que lo publicase con su nombre nada más».

Además, en el ejemplar de la Biblioteca Nacional, R 2.221 que he manejado aparecen junto con la *Apología* encuadernadas otras obras del propio Nebrija: la *Tertia Quinquagena*, 1516; el *De litteris hebraicis cum quibusdam annotationibus in scripturam sacram*, A. Guillén de Brocar, ca. 1515. Esta última obra y la *Apología* llevan en su portada el ex libris con escudo de la Biblioteca de don Fernando José de Velasco, *In Aula Criminali Supremae Castillie Senatus Fiscalis*. Y detrás de la *Apología* se han encuadernado en el mismo volumen dos cartas (fecha la última: 22 de agosto del 1750) del señor Herreros dirigidas a don Fernando José de Velasco, gran bibliófilo, que creía que el Santo Oficio había condenado el libro de Nebrija (se deduce de la respuesta de Herreros) y deseaba tener un ejemplar de él. Velasco tenía un ejemplar gótico de la *Apología cum quibusdam Sacrae Scripturae locis*, en el que faltaban precisamente los «lugares de la Escritura». Herreros le contestaba en agosto de 1750: «No tengo noticia de la obra que vuestra merced me dice del famoso Antonio de Nebrija, como prohibida por el Santo Oficio, ni (en) el *Índice* creo se hallará, y la he buscado, aunque de prisa; pero debo decir que aquí se está haciendo un *Índice* de todos los libros recogidos, con el fin de quemarlos, como es preciso, quedando con solo dos o tres juegos de cada autor; y tendré cuidado, si sale el que vuestra merced me dice, para guardarlo, y que vuestra merced lo tenga, como tan curioso, para lo que es menester la diligencia que vuestra merced me encarga para ese tribunal, pues es más fácil acá». No debió encontrar Herreros lo que don Fernando buscaba, pues a continuación de sus dos cartas encuadernó don Fernando José de Velasco un ejemplar de la *Tertia Quinquagena*, impresa en Alcalá el año 1516.

La *Tertia Quinquagena* contienen las explicaciones o notas (a las que hace referencia de pasada en la *Apología*) a cincuenta (en realidad son 49 lugares o lemas ordenados alfabéticamente, el lema 36 está suprimido, aunque sigue la numeración hasta el 50). Los temas tratados abarcan el AT y NT. Los asuntos son variados: crítica textual (*TQ* 1, 14, 23, 31 43 y 45), etimología (*TQ* 11), grafías (*TQ* 14, 34), fonética (*TQ* 3, 48, 20), transcripción de nombres propios (*TQ* 22, 25, 33, 49, 29), ortografía, sintaxis (*TQ* 43, 45 –vocativo–), sentidos oscuros, identificación objetos, animales y plantas; nombres geográficos, cuestiones teológicas, litúrgicas, etc.

A continuación ofrezco la traducción casi en su totalidad del lema 10:

10. *Cynus* (acacia) en vez de *schino* (álamo)

«En Daniel, cap. 14<sup>25</sup>, donde se narra la historia de Susana según la traducción de Theodoción, todo los códices leen “si la viste, di bajo qué árbol (los) viste”. Este respondió “bajo un álamo” en lugar del correcto “bajo una acacia”. Iacopo Costanzi, contrariamente a Nicolás de Lira, defiende la lectura incorrecta, afirmando que en tal lugar debe leerse “álamo”, no “acacia”.

Rebuscando (*excuterem*) yo, según mi costumbre en las numerosas librerías (*bibliopolia*) que hay en Salamanca di por casualidad con unas *Observaciones* de Iacopo Costanzi, hombre muy erudito, pero a quien solo conocía de nombre. [...] De estas las dos primeras tratan de algunos lugares de la Sagrada Escritura. [...] En una arremete duramente contra Nicolás de Lira, porque en ese lugar lee “schino” con el sentido de acacia, sosteniendo la lectura “cino”, que él imagina que se trata de una clase de laurel». Luego nos cuenta, resumo, como Costanzi busca apoyos en los autores clásicos para justificar su elección, pero se apoya en dos testimonios deturpados o corruptos (uno de Plinio, donde entre dos lecturas posibles cuius/cinus, elige esta última; el otro de Ovidio, donde elige cinus, cuando la mayoría de códices ofrecen “ficus”, higuera) elige la incorrecta. Y sigue Nebrija: «Pero nosotros, frente a dos testimonio deturpados y corruptos por la malignidad del oponente, elegimos a Jerónimo y a su propia verdad que vale por mil testimonios. Así escribe en el proemio de Daniel, que un africano (se trata de Porfirio), quien para demostrar la falsedad de la Sagrada Escritura había reunido muchos argumentos contra Orígenes, entre otras razones se había opuesto a la historia de Susana por haberla inventado un griego chistoso (nugatore) y lo había demostrado por la etimología de las palabras [...] No debió tocar, pues, Costanzi aquello que ignoraba...».

## 2. DE VALLA A ERASMO

Nebrija se encuentra dentro del humanismo cristiano renacentista que inaugura Lorenzo Valla (1407-1457), continúa Nebrija (1444-1522) y prosigue Erasmo (1469-1536). Esto nos lo dice la cronología de sus vidas, pertenecen a distintas generaciones, pero hay entre ellos mucho en común respecto al tema que nos ocupa.

<sup>25</sup> Dn 13,54-59.

### 2.1. Formaci3n

Los tres tienen una formaci3n humanista latina, la gramática y la lectura de los autores latinos es fundamental en su preparaci3n. Valla escribe las *Elegantiarum linguae latinae libri VI*, Erasmo escribe unas *Paráfrasis* sobre ellas en 1488 y Nebrija unas *Elegancias romanizadas* (1494-1495). La labor del gramático, filólogo diríamos nosotros, es para ellos fundamental y motivo de crítica por parte de los teólogos. Así le dice Erasmo a Henry Bullock, insigne teólogo y antiguo alumno suyo, en una carta (agosto 1516)<sup>26</sup>: «Piensan que sería algo indigno de ellos rebajarse a esas minucias de los gramáticos. Ese es el nombre que suelen dar a los que conocen las lenguas, juzgando que es un gran insulto el nombre de gramático. Como si hubiera que alabar a los teólogos por el hecho de no saber gramática: el mero conocimiento de la gramática no basta para hacer a nadie teólogo. Pero mucho menos la ignorancia de la gramática. El dominio de esta disciplina ayuda mucho al conocimiento de la teología, mientras que el no dominarla es un fuerte impedimento. Y no se puede negar que Jerónimo, Ambrosio y Agustín, en cuya autoridad tanto se apoya la teología, pertenecían a esa categoría de gramáticos». O lo que dice Nebrija: «Me llaman temerario, porque con solo el Arte de la Gramática me meto por todas las demás artes y disciplinas, no como tráfuga, sino como explorador y centinela, para ver lo que hace cada uno en su profesi3n»<sup>27</sup>. Sus obras gramaticales (castellana y latina), sus diccionarios (latino-español, español-latino, el médico, el jurídicoo, el bíblico) y sus comentarios no solo gramaticales a los autores clásicos y cristianos son una aportaci3n única a nuestro renacimiento.

### 2.2. El conocimiento de las lenguas

En su tarea de filólogos bíblicos el conocimiento de las lenguas originales es muy necesario. Los tres consideran el griego imprescindible para el estudio del NT. Valla lo estudió con Aurispa y Rinuccio en Roma (1420-1421) y sacó buen provecho de su estudio, entonces y después, como lo demuestra en sus traducciones de Heródoto y Tucídides, a petici3n del Papa Nicolás V, en su *Collatio Novi Testamenti* (1443), dedicada a Nicolás

<sup>26</sup> D. Erasmus, «Carta 456, en Id., *Opus epistolarum. II: 1514-1517*, P. S. Allen (ed.), Oxford 1910, 323ss.

<sup>27</sup> E. A. de Nebrija, *Apologia* (1535), o.c., f. 1v.



V<sup>28</sup>, y, sobre todo, en sus *Annotationes in Novum Testamentum* (entre 1453-1457, Ms. que encuentra y edita Erasmo en 1505) donde no le faltó la ayuda y apoyo del Cardenal Besarión. Como Valla solo trabajó el NT, no vio la necesidad del aprendizaje del hebreo. En cambio, *Nebrija* en su estancia de 10 años (1463-1473) en Italia, sobre todo en Bolonia, llegó a ser el *homo trilinguis* de la España renacentista: tuvo como maestro de hebreo a Vincenzo de Bolonia, en 1466-1468, en la cátedra «ad literas hebraicas» recién creada en la Universidad de Bolonia (1465), siendo estudiante de Teología<sup>29</sup>. Por último, Erasmo, quien conocía muy bien la literatura latina, se dio cuenta de la necesidad del aprendizaje del griego para seguir adelante en un comentario a las Epístola a los Romanos, que estaba preparando. Contaba ya 25 años, cuando le escribe a su amigo John Colet, desde París, en 1504: «... pienso dedicar todo el tiempo de mi vida a la Sagradas Escrituras... y como estoy empeñado en escribir sobre la carta de Pablo a los Romanos... hace ya casi tres años que me dedico casi por entero al griego y no he perdido el tiempo. Había comenzado a estudiar hebreo, pero me asusté al ver que era una lengua tan distinta. Llegué a convencerme de que ni la edad ni la cabeza le permiten al hombre hacer varias cosas a la vez, así que desistí»<sup>30</sup>. El estudio del griego lo continuará en sus visitas a Italia en 1506: después de su doctorado en Teología en Turín, pasa un año en Bolonia en casa de Bombasio dedicándose al estudio del griego, y más de medio año en Venecia con Aldo Manucio, a la vez que publica textos griegos.

### 2.3. Vocación de biblistas y defensa de la misma

#### a. Valla

No tenemos un texto que nos informe claramente sobre su inclinación a los estudios bíblicos. Sin embargo, su tarea se parece tanto a la de Nebrija y Erasmo que podemos deducir que influyó, sin duda, el estudio de los autores clásicos: estudiar el Nuevo Testamento como texto desde sus conocimientos del latín y el griego. También pudo influir la cercanía

<sup>28</sup> L. Valla, *Collatio Novi Testamenti*, A. Perosa (ed.), Florencia: Sansoni, 1970.

<sup>29</sup> Cf. J. Gil, «Nebrija en el Colegio de los Españoles en Bolonia», en *Emerita* 33 (1965) 347-349. Señala que se le menciona en un acta de 1468: «domino de lebrixa theologo»; pero ya ese año había prevaletido su afición a las letras: en otro documento se le nombra «domino antonio de lebrixa, viro doctissimo in arte humanitatis».

<sup>30</sup> D. Erasmus, «Carta 181», en Id., *Opus epistolarum. I: 1484-1514*, P. S. Allen (ed.), Oxford 1906, 403ss.



a la corte papal (era sobrino de Melchor Scrivani) y el apoyo de Nicolás V (a quien dedica su *Collatio Novi Testamenti*). En cambio, tenemos un texto –dos Apologías– donde defiende su quehacer de estudioso del Nuevo Testamento: *Apología a Eugenio IV* (1444)<sup>31</sup> y el *Antidotum primum contra Poggium* (1452)<sup>32</sup>. En esta última afirma: «Si volviera a vivir, pienso que corregiría de nuevo los lugares (del NT) en los que está corrompido o con muchos errores, como demuestro en mi obra *Collatio Novi Testamenti*. Por consiguiente, para no extenderme demasiado, cuando corrijo algo, no corrijo la Escritura Sagrada, sino su traducción, y no hago nada injurioso contra ella, sino más bien algo piadoso, limitándome a traducir mejor que el anterior traductor. Si mi traducción es verdadera, se le podrá dar el nombre de Sagrada Escritura a ella, y no a la del primer traductor. Pero propiamente la Sagrada Escritura es la que escribieron los santos autores en hebreo o en griego, y ningún texto latino tiene tal categoría»<sup>33</sup>. Su intención como la de Nebrija es filológica, pero la crítica a la Vulgata es más dura, al igual que en Erasmo, aunque no podemos ver en Valla una intención teológica como en el holandés. A continuación, en la misma obra, hará Valla una apología de su crítica textual: «Cité las palabras de Jerónimo en las que afirma que en su tiempo había tantos tipos textuales (exemplaria) del Nuevo Testamento como códices. Si apenas transcurridos cuatrocientos años ya corría tan turbio el río que manaba de la fuente, no es de extrañar que en estos mil años que han pasado desde el tiempo de Jerónimo, este río, que no ha sido nunca limpiado, haya ido tomando cierto barro e impurezas»<sup>34</sup>. En su manera de hacer filología el texto bíblico Valla debe ser considerado el maestro de Erasmo (preparó la ed. de 1505 del Ms. de Valla, que él había encontrado un año antes en la abadía de Parc, y aplicó o desarrolló sus principios a sus cinco ediciones del Nuevo Testamento) y de Nebrija, tanto en sus *Quinquagenas* como en las *Annotationes ad Novum Testamentum*<sup>35</sup>, de las que después trataremos.

<sup>31</sup> Inédita en el Ms. cod. Ottob. Lat 2.075, ff. 238-247.

<sup>32</sup> Editado en sus *Opera* (Basilea 1540) y modernamente por A. Wesseling, *Antidotum primum: la prima apologia contro Poggio Bracciolini*, Assen-Amsterdam 1978.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>35</sup> Ms. 41,2, ff. 185r-257v, de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla», de la Universidad Complutense, siglo XVI.

b. Nebrija

Podemos añadir a lo dicho anteriormente, el período alcalaíno de Nebrija y su participación en la Biblia Políglota Complutense.

«La *Epistola del Maestro Lebrija al Cardenal*, cuando avisó, que en la interpretación de las Dicciones de la Biblia no mandasse seguir al Remigio sin que primero viessen su obra<sup>36</sup>. La debió de escribir entre 1507 y 1516 (habla de una Repetitio de 1507 y de cuando vino a Alcalá, 1513). Refiere cuál sería la tarea de Nebrija la Biblia Políglota: Ms. 41,2 de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla», Universidad Complutense, siglo XVI, ff. 185r-257v enmendación del latín que está común mente corrompido en todas las biblias latinas cotejándolo con el hebraico, chaldaico i griego». [...] Entonces Vuestra Señoría me dixo que hiziese aquello mesmo que a los otros avía mandado, que no hiziese mudanza alguna delo que común mente se halla en los libros antiguos, mas que si sobre ello a my otra cosa paresciese, que devía escribir algo para fundamento i prueba de mi intención». En este sentido, la redacción de la *Quinquagena*, señala F. González Vega<sup>37</sup>, buscaba dar satisfacción a los requerimientos del Cardenal mediante un bien motivado desglose de razones, de las que la epístola es un anticipo y aviso del mal proceder interpretativo que representa Remigio de Auxerre (s. IX), a quien se le atribuían unas *Interpretationes hebraicorum nominum* de gran difusión e influencia desde los tiempos medievales. Aunque esto lo podamos admitir, yo creo más probable que la colaboración de Nebrija en la Políglota consistió: en primer lugar, en la elaboración del léxico del vol. 6: *Interpretationes hebraicorum chaldeorum, graecorumque nominum veteris ac novi testamenti secundum ordinem alphabeti*, sub voce *Tabitha cumi*. Marci 5 .d. In greco scribitur talitha cumi: quod ex syro et hebreo interpretatur puella surge. También sus dos léxicos bíblicos (de nombres y lugares) editados en 1950 por Galindo y Ortiz. Y por lo que se refiere al texto latino del Nuevo Testamento de la Políglota, vol. 5 parece que no se tuvo en cuenta lo que había escrito Nebrija en sus *Annotationes ad Novum Testamentum*<sup>38</sup>, porque en el versículo citado de Marcos se mantiene en el texto latino «Thabita».

La última referencia de Nebrija respecto a su dedicación a la filología bíblica, podría ser lo que dice en 1520 en una de las cartas que anteceden a

<sup>36</sup> Ms. 19.019, C. Gilly (ed.), *Otra vez Nebrija, Erasmo, Reuchlin y Cisneros o.c.*, 308-315.

<sup>37</sup> Cf. F. González Vega, «Paginae Nebrissenses», en A. de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, Madrid: Real Academia Española, 2011, 310.

<sup>38</sup> Ms. 41,2, ff. 185r-257v.

la magna obra (3 vols. a dos columnas) de Enrique de Hamusco, *Divinum Apiarium* (Toledo o Alcalá, Arnao Guillén de Brocar): «... *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*»<sup>39</sup>.

### c. Erasmo

Además de lo que hemos señalado sobre él en apartados anteriores, podemos añadir que el descubrimiento y la edición de la *Annotaciones ad Novum Testamentum* de Valla, en 1505, junto con la Carta-prefacio a Cristophe Fisher, constituyen un primer hito en sus labor de filólogo bíblico (NT). Después de contarle a Ch. Fisher la historia de su hallazgo, pasa a defender (en realidad esta carta es una primera apología) a Valla de sus enemigos y el derecho de la filología a entrar en el campo de la Sagrada Escritura y en el de la Teología, en especial para Erasmo. «Mucho me temo que los que más nos van a importunar sean precisamente los que más utilidad pueden sacar de esta obra, los teólogos. Dirán que es una temeridad insoportable el que un gramático, después de haber pasado por todas las otras ciencias tenga la petulancia de abordar también el estudio de las Sagradas Letras. [...] ¿Alguien diría que el gramático Valla no tiene el derecho a hacer lo que hace el teólogo Nicolás de Lira? Yo le respondería que grandes hombres colocan a Lorenzo (Valla) tanto entre los filósofos como entre los teólogos y que Lira cuando analiza una expresión, ¿hace más la tarea de gramático que la de teólogo? Traducir las Escrituras requiere el oficio del gramático. Y no es ningún absurdo que Jetró en ciertas materias sepa más que Moisés. [...] La gramática es de un rango inferior a otras muchas ciencias, pero ninguna aporta una ayuda más indispensable. [...] Los que no tengan tiempo de aprender a fondo griego encontrarán siempre una gran ayuda estudiando a Valla. [...] Grande será la deuda de los estudiosos con Lorenzo Valla»<sup>40</sup>.

La segunda apología de su quehacer filológico del Nuevo Testamento tendrá lugar en 1515, cuando se disponía a preparar la primera edición de su *Novum Instrumentum*. Le ha escrito desde Lovaina Martin Dorp

<sup>39</sup> Cf. F. González Vega, o.c., 334.

<sup>40</sup> D. Erasmus, «Carta 182», en Id., *Opus epistolarum. I: 1484-1514*, P. S. Allen (ed.), Oxford 1906, 406ss.

aconsejándole que no haga una nueva traducción latina del Nuevo Testamento, a lo más que corrija aquellos pasajes que afecten al sentido («... has anotado más de mil pasajes, no sin consecuencias para los teólogos») y que lo indique en notas<sup>41</sup>. Erasmo le contesta en 1515 con una larga carta<sup>42</sup> que es realmente una apología, y que a partir de 1516 será el prólogo del *Elogio de la locura*. Es una respuesta dura y contundente contra la Vulgata: cuando el texto está totalmente corrupto no queda más remedio que buscar el original griego, como hacen los Padres. En 1516 saldrá su *Novum Instrumentum*, dedicado al Papa León X buscando su aprobación frente a los posibles enemigos que se le van a echar encima. Al texto bilingüe griego –editio princeps– y latino –el de la Vulgata– (parece que le hizo caso a Martin Dorp) y más de medio volumen de *annotationes* (no solo de crítica textual sobre las discrepancias entre el texto griego y la Vulgata sino sobre temas teológicos y filosóficos), le preceden la *Paraclesis*, el *Methodus* y la *Apologia*<sup>43</sup>. Los críticos (Lee, Diego López de Zúñiga, Mason, Latomus, Beda, etc.<sup>44</sup>) no tardan en hacerle llegar su malestar ante esta edición y las cuatro siguientes (1519 –con su propia traducción latina–, 1522, 1527 –además de su traducción vuelve a aparecer la Vulgata– y 1535) en las que las anotaciones crecen hasta triplicarse al calor de la polémica, y las apologías de Erasmo forma un grueso volumen en dos partes (IX de sus *Opera omnia*, Lugduni Batavorum, 1706).

### 3. LA EDICIÓN DE LAS OBRAS BÍBLICAS DE NEBRIJA<sup>45</sup>

El *Corpus Biblicum Nebrissense* estaría formado por:

- La *Apologia* (Logroño 1507).
- *Tertia Quinquagena* (Alcalá 1516).

<sup>41</sup> Id., «Carta 304» en *Ibid.*, II: 1514-1517, Oxford 1910, 10ss.

<sup>42</sup> Id., «Carta 337», en *Ibid.*, 90ss.

<sup>43</sup> Cf. Érasme, *Les préfaces au Novum Testamentum (1516). Présentées, traduites et comentées* par Y. Delègue avec la collaboration de J.-P. Guillet. Gênevè: Labor et Fides, 1990.

<sup>44</sup> Cf. E. Rummel, *Erasmus and his catholic critics. I: 1515-1522; II: 1523-1536*, Nieuwkoop: De Graaf, 1989.

<sup>45</sup> Quedarían excluidas de este *Corpus*, las obras de hebreo, que han sido editadas por C. del Valle como *Corpus hebraicum nebrissense*. La obra hebraica de Antonio de Nebrija, Madrid: Aben Ezra, 2000), 347 págs. [Seis obras: *De litteris hebraicis*, ca. 1515; *De accentu hebraico*, ca. 1515; *De dictionum peregrinarum et quarundam aliarum accentu opus utilissimum*, 1502; *De peregrinarum dictionum accentu*, 1506; *De corruptis hispanorum ignorantia litterarum vocibus*, 1486; *De vi ac potestate litterarum*, 1503]. De los 6 títulos solamente el último contaba con una edición moderna.

- *Segmenta ex epistolis Pauli, Petri, Iacobi et Ioannis, necnon ex prophetis quae in re divina leguntur per anni circulum tam in diebus Dominicis Quam in sacrorum festis et profestis, quibus Antonius Nebrissensis adiecit grammatica quaedam scholia non contemnenda* (Alcalá 1516).
- *De Analogia hoc est Repetitio Quinta* (11 de junio de 1508)<sup>46</sup>.
- *Epistola del Maestro Lebrija al Cardenal, quando avisó, que en la interpretaci3n de las Dicciones de la Biblia no mandasse seguir al Remigio sin que primero viessen su obra*<sup>47</sup>.
- *De magis observatio* (Ms. 19.019 de la BN)<sup>48</sup>.
- *In Reuclinum Phorcensem et Erasmum Roterdanum, quod de ‘talita’ in evangelio Marci et ‘tabita’ in Luca non bene senserunt* (Ms. 19.019 de la BN)<sup>49</sup>.
- *Lexica biblica: lat.-heb.* (Ms. Vat. Borg. Lat. 148)<sup>50</sup>.
- (Cinco notas exegéticas): *Cynus pro schino; Digittorum supputatio; Sedere ad dextram; Lustrum; Tibicines* (Compluti, ca. 1513, A. Guillén de Brocar). 6 folios<sup>51</sup>.
- *Annotationes ad Novum Testamentum* (Ms. 41,2, ff. 185r-257v, de la Biblioteca Hist3rica «Marqu3s de Valdecilla», Universidad Complutense, siglo XVI)<sup>52</sup>. Esta obra se halla precedida en el mismo

<sup>46</sup> Es el c3dice 132 del Archivo del Colegio de Espa3a (Bologna). Lo ha estudiado y editado J. R. Jones, «An unpublished Lecture of Antonio de Nebrija», en *Studia Albornotiana* 12 (1972) 311-351. Un estudio m3s reciente es el V. Bonmatí S3nchez, «*Repetitio Quinta* sobre la Analogía de Elio Antonio de Nebrija (11 de junio de 1508)», en *Homenaje a Vicente Pic3n*, Madrid: UAM, 2008, 559-574.

<sup>47</sup> Publicada por D. Roque Chab3s en *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos* 8 (1903) 493-496. Nueva edici3n de C. Gilly, o.c., a partir del Ms. 19.019 de la Biblioteca Nacional de Madrid, pp. 308-315.

<sup>48</sup> Edici3n con las variantes del Ms. de Copenhague y traducci3n de C. Gilly, o.c., 302-307. No olvidemos que el lema 30 de la *Prima Quinquagena* se titulaba *Magi an tres et an reges*. Dicho lema no fue recogido en la ed. de 1516.

<sup>49</sup> Edici3n y traducci3n de C. Gilly, o.c., 272-295.

<sup>50</sup> Publicados en 1950 por P. Galindo - A. Ortiz, *Nebrissensis Biblica*, vol. II, Madrid: CSIC, 1950.

<sup>51</sup> Ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid: R 2.701. La primera nota ser3 recogida en la *Tertia Quinquagena*, 1516; la segunda, en la edici3n de la *Tertia Quinquagena*, 1535 (Granada).

<sup>52</sup> Estas *Annotationes* son atribuidas a Nebrija por estudiosos como J. H. Bentley, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton: University Press, 1983, 98-111, y por V. Bonmatí S3nchez, «La Filología B́blica del humanista Elio Antonio de Nebrija (1444-1522)», en *Studia philologica valentina* 10 (2007) 47-63.

volumen por *Novum Testamentum adnotatum a Doctoribus Complutensibus* (Ms. 41,1, ff. 1r-183v) y seguida por *Laurentii Vallensis ... In latinam Noui Testamenti interpretationem ex collatione gr[a]ecorum exemplarium adnotationes apprime vtilis*, Paris 1505, J. Petit, in aedibus Ascensianis (Ms. 41,3, con la paginación del impreso). Estas *Annotationes*, atribuidas a Nebrija, siguen el modelo de las de L. Valla (1505). El Ms. 41 perteneció al Cardenal Cisneros.

## RESUMEN

Las obras b́blicas de Antonio de Nebrija no cuentan con ediciones cŕticas ni traducciones desde el siglo XVI. Permanecen manuscritas e impresas en diversas bibliotecas espa~olas y extranjeras. De ah́ la necesidad de estudiar en este trabajo la figura del insigne biblista en el contexto del Renacimiento cristiano promovido por el Cardenal Cisneros. Se hace un estudio detallado y una traducci3n parcial de la *Apologia* nebrisense, obra clave para entender su biblismo. Adem1s, se sitúa a Nebrija en la corriente humanista que va de Valla a Erasmo. Las semejanzas en formaci3n acad3mica, vocaci3n y conocimiento de lenguas entre ellos es muy notable. Finalmente, hacemos una propuesta de edici3n y traducci3n de una decena de obras de filoloǵa b́blica del profesor de la Universidad de Salamanca y Alcal1, Antonio de Nebrija.

*Palabras clave:* Antonio de Nebrija, Lorenzo Valla, Erasmo de Rotterdam, ex3gesis b́blica, Cardenal Cisneros, edici3n de obras de filoloǵa b́blica, Universidad de Salamanca, Universidad de Alcal1.

## ABSTRACT

The biblical Works of Antonio of Nebrija do not count on critical editions or translations from the XVI Century. They stay manuscripts and printed in various Spanish and foreign libraries. Hence the need of studying in this paper the figure of the illustrious biblical scholar in the context of the Christian Renaissance promoted by the Cardinal Cisneros. It is made a detailed study has been carried out, as well as a partial translation of the *Apologia* of Nebrisense, key work to understand its biblism. Furthermore, Nebrija is situated in the humanist current from Valla to Erasmus. Their similarities in academic background, vocation and language knowledge is significant. Finally, we are putting forward a proposal to translate and edit a set of ten of works of biblical philology of the teacher of the University of Salamanca and Alcala, Antonio of Nebrija.

*Keywords:* Antonio of Nebrija, Lorenzo Valla, Erasmus of Rotterdam, Biblical exegesis, Cardinal Cisneros, edition of works of biblical philology, University of Salamanca, University of Alcala.

# LA ELABORACIÓN DE ÍNDICES. ALGUNAS SUGERENCIAS A PARTIR DEL «SYNODICON HISPANUM»

FRANCISCO CANTELAR  
*Synodicon Hispanum*

Un índice es un indicador de algo. Según lo que se quiera indicar y cómo se quiera indicar, así será el índice. Por lo cual, hay índices o indicadores de las cosas más diversas: índice de precios al consumo, índice de audiencia, de alcoholemia, índice cefálico, índice de refracción, catálogo de enfermedades contagiosas, etc., etc. Aquí me voy a referir únicamente a índices de libros o de asuntos libresco. Un buen índice pone a disposición del lector todo el contenido de un voluminoso libro o de una extensa publicación, de suerte que con facilidad y en muy poco tiempo el usuario puede encontrar el dato que busca o saber que no existe. De esta forma, un buen índice hace más útil y accesible una obra, que si carece de índices resulta muy difícil poder utilizarla.

## 1. ÍNDICES Y CATÁLOGOS

Prescindiendo de semejanzas y desemejanzas entre un catálogo y un índice y del uso habitual de estas dos palabras, es indudable que un catálogo es un índice y que un índice es un catálogo. Dentro de lo libresco, hay catálogos de manuscritos y de impresos, y cada uno de ellos tiene sus peculiaridades a la hora de redactarlos. Los manuscritos pueden



ser piezas sueltas, cada una de las cuales es una individualidad, como bulas, cartas, contratos, testamentos, que generalmente son material de archivo. O pueden ser obras extensas, llamémoslas material de biblioteca, supongamos las obras de Santo Tomás, de Bártolo de Saxoferrato o de San Agustín. Un manuscrito es siempre una pieza única, del que pueden existir muchas copias, cada una de las cuales sigue siendo una pieza única, que tendrá sus peculiaridades especiales, entre las cuales figurarán sus propias erratas. Hacer un índice o un catálogo medianamente bien hecho de manuscritos es totalmente distinto de catalogar impresos. Y nadie que carezca de conocimientos especiales debe tener la osadía de ponerse a catalogar manuscritos, tanto si se trata de piezas sueltas de un archivo como, menos todavía, si se trata de una serie de libros de una biblioteca.

Así como un manuscrito es siempre una pieza única, un impreso es siempre idéntico a otro impreso de la misma edición y tirada. Esto, que parece una obviedad, no lo es tanto porque no siempre a es fácil distinguir una tirada de otra. Conozco algunos casos verdaderamente curiosos. De la obra *Consilia* del canonista medieval Petrus de Ancharano hay una edición de 24 de octubre de 1496, y las mismísimas planchas tienen dos colofones distintos, según uno de los cuales la edición es de Jacobino Suigo en Turín, y según otro colofón la obra se editó en Pavía por Franciscus de Girardengis<sup>1</sup>. Hay una compilación sinodal de Pascual de Ampudia, obispo de Burgos, editada en Burgos por Fadrique de Basilea, después de octubre de 1503 y antes de 1511. De esta edición hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional y otro ejemplar en la Biblioteca de Coímbra que son idénticos, y hay otro ejemplar en Burgos que es de otra tirada distinta. Entre el ejemplar de Burgos por un lado, y los ejemplares de Coímbra y Madrid por otro son muy leves las diferencias, pero son de tiradas distintas<sup>2</sup>. Del sínodo de Mondoñedo de 1620 hay dos tiradas, cuya principal diferencia está en grabado del comienzo y en algunas capitales<sup>3</sup>. Un caso verdaderamente curioso es el de la edición del sínodo que en 1554

<sup>1</sup> *Catálogo General de Incunables en Bibliotecas Española*, vol. 2, Madrid 1990, §. 4514; A. García y García - F. Cantelar Rodríguez - M. Nieto Cumplido, *Catálogo de los manuscritos e incunables de la Catedral de Córdoba* (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 5), Salamanca: Publicaciones UPSA, 1976, §§. 287 y 4721, pp. 389 y 491-492.

<sup>2</sup> F. Cantelar Rodríguez, «Ediciones de sínodos medievales de Burgos. Fragmento del sínodo de 1497 de Diego de Deza en Salamanca (Acotaciones a Norton)», en *Estudios canónicos en homenaje al Prof. D. Lamberto de Echeverría*, Salamanca: Ediciones UPSA, 1988, 13-29; A. García y García (dir.), *Synodicon hispanum. VII: Burgos y Palencia*, Madrid: BAC 1997, 10-12.

<sup>3</sup> *Sínodos Mindonienses dos séculos XVI e XVII* (Bibliofilia de Galicia 17), S. L. Pérez López - F. Cantelar Rodríguez (eds.), Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2001, 275-298; cf. F.

celebró Martín Pérez de Ayala en Guadix, editado en Alcalá de Henares por Juan de Brocar en 1556. De esta edición hay ejemplares que tienen en blanco el fol. 84r y otros que tienen texto en ese fol. 84r, con pequeños cambios en el texto de algunos lugares y con algunas capitales distintas, y hay todavía otros ejemplares que se diferencian en que tienen distinta portada, siendo idéntico todo lo restante<sup>4</sup>.

Para catalogar manuscritos o impresos hay normas que es necesario seguir, sin la vana pretensión de inventar lo que ya está inventado<sup>5</sup>. Los catálogos de impresos pueden contener una descripción plena, es decir con todos los datos necesarios para identificar una edición<sup>6</sup>, una descripción media, que contiene los datos esenciales para identificar una edición<sup>7</sup>, sin datos de identificación, los cuales se pueden encontrar en los catálogos que siempre se citan<sup>8</sup>.

Pero enfrentarse a estos tipos de índices o catalogaciones no es lo habitual. Pasemos, pues, a cuestiones más sencillas y que pueden suceder con mayor frecuencia, como puede ser preparar los índices de los libros parroquiales, los del Boletín del Obispado, o los índices de una revista o de un libro. En estos casos los índices suelen ser un índice onomástico o de personas, índice toponímico o de lugares, índice analítico o temático, y un índice general o sistemático. Por supuesto que pueden existir muchos otros, como, por ejemplo, índices de usuarios o poseedores, de impresores y de lugares de impresión, fechas, etc.

---

Cantelar Rodríguez, *Colección Sinodal «Lamberto de Echeverría»*. Catálogo 3 (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 230), Salamanca: Publicaciones UPSA, 2001, §§. 3.342a-3.344, 155-158.

<sup>4</sup> F. Cantelar Rodríguez, *Ibid.*, §§. 3.236-3.237, 102-103; *Synodicon hispanum*. IX. Alcalá la Real (*Abadía*), Guadix y Jaén, Madrid: BAC, 2010, 202-206 y la edición del sínodo en 207-502 con las variantes de cada tirada en el aparato crítico. Ver también J. Martín Abad, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, vol. 2, Madrid 1991, n. 499, 656-657.

<sup>5</sup> Dirección General de Archivos y Bibliotecas, *Instrucciones para la catalogación de incunables*, Madrid 1969; Dirección General de Archivos y Bibliotecas, *Instrucciones para la redacción del catálogo alfabético de autores y obras anónimas en las bibliotecas públicas del Estado*, Madrid 1964, 3 ed. Quizá haya ediciones más actualizadas.

<sup>6</sup> Como es el caso del excelente catálogo de C. Valverde del Barrio, *Catálogo de incunables y libros raros de la santa iglesia catedral de Segovia*, Segovia 1930. Una obra asombrosamente bien hecha, aunque claro está que desde entonces salieron muchos otros catálogos y obras de referencia que aquí no figuran.

<sup>7</sup> D. García Rojo - G. Ortiz de Montalván, *Catálogo de incunables de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1945. Con el complemento de J. Martín Abad, *Catálogo bibliográfico de la colección de incunables de la Biblioteca Nacional de España*, 2 vols., Madrid 2010; Cf. también, el catálogo de los incunables de la Catedral de Córdoba, citado en la nota 1.

<sup>8</sup> *Catálogo General de Incunables en Bibliotecas Españolas*, F. García Craviotto (dir.), 2 vols., Madrid 1988-1990.

## 2. ÍNDICE DE PERSONAS

En cualquier índice de personas conviene anotar algún dato que señale la persona y contribuya a su identificación, y que variará según sea el índice de que se trate, puede ser santo, papa, rey, notario, profesor, testigo, vecino, etc. Si no hubiere otro dato identificador, puede orientar la anotación de una fecha. Supongamos que se trata de hacer algo tan sencillo como es el índice de un libro parroquial de bautismos. Cada persona en este caso se identifica por sus padres, poniendo hijo de y de, y la fecha del nacimiento y del bautismo, datos que se deberán consignar al lado del nombre en el índice.

En un índice de personas los nombres se colocan por orden alfabético de apellidos. En España las personas suelen tener dos apellidos, y se alfabetizan por el primer apellido, después se acude al segundo apellido y finalmente al nombre. Esto no tiene complicación alguna. Pero algunas veces sucede que la persona es realmente conocida por su segundo apellido, mientras que el primero lo oculta con una consonante mayúscula y un punto, v.gr. Eduardo F. Regatillo; Tomás G. Barberena; José F. Castaño, OP, canonistas españoles recientes bien conocidos. Si el autor del índice sabe el apellido verdadero, es decir conoce lo que significa la consonante con el punto, alfabetiza la persona por ese apellido y hace una ficha de reenvío, por ejemplo: Fernández Regatillo, Eduardo; y Regatillo, Eduardo F., *véase* Fernández Regatillo, Eduardo. Pero si el autor del índice no tiene forma de averiguar qué significa la consonante con el punto, si es un segundo nombre o si es el primer apellido de la persona, tiene que consignar lo que encuentra: Regatillo, Eduardo F. Tiene similitud con lo anterior, el uso, actualmente bastante difundido, de poner después del nombre una consonante mayúscula con un punto. Ante esto, el lector que tiene que hacer el índice onomástico ignora si se trata de un segundo nombre, como es lo más frecuente en la actualidad, o si es el primer apellido agazapado. Si no fuere posible averiguar si tras la consonante está embozado el primer apellido, se deberá alfabetizar por el apellido que aparece, que es lo seguro, y después el nombre con la consonante, por ejemplo: Ramírez, Pedro J., sin ningún reenvío, que tampoco tendría sentido. En algunas ocasiones, especialmente en algunas reseñas de libros, el autor firma solamente con unas iniciales. Si el que hace el índice onomástico sabe a quién corresponden esas iniciales, debe consignarlas como una cita más de esa persona. Si no puede averiguarlo, tiene que alfabetizar esas iniciales tal como aparecen.

En España hay un elevado número de apellidos que también son nombres, por ejemplo Martín, Santiago, Ramón, etc. Lo establecido es que se ponga una *y* entre el primero y el segundo apellido, como se solía hacer antaño, verbigracia Santiago Ramón y Cajal, pero no se suele cumplir esta acertada disposición, por lo cual en algunas ocasiones es un verdadero tormento saber cómo son realmente los apellidos. Si no hay forma de saber cuál o cuáles son los nombres y los apellidos, no hay más remedio que adoptar la solución que se juzgue más probable, alfabetizando por el nombre que probablemente sea el primer apellido y poniendo fichas de reenvío para los otros, de tal manera que en cualquier caso el lector llegue a identificar la persona que se cita.

Cuando dos apellidos están unidos por un guión, son un solo apellido. Puede suceder que los apellidos de una misma persona aparezcan unas veces de una forma y otras veces de otra, ya sea unidos por un guión o por una conjunción. Supongamos, por ejemplo: Mateo Álvarez y Castillo de Zurita, o Mateo Álvarez-Castillo y de Zurita. Como de las dos maneras no se puede consignar en el índice, hay que averiguar cómo son realmente sus apellidos<sup>9</sup>, para lo cual se puede acudir a otras publicaciones de ese autor y ver cómo aparece en otros lugares. Si no hubiese forma de averiguarlo, parece que lo sensato es contabilizar las veces que se encuentra de una manera y las que figura de otra y alfabetizarlo según la forma en que aparezca mayor número de veces.

Un caso que puede resultar complicado son los apellidos precedidos de preposición o de artículo o de algo similar. La norma es que los apellidos españoles precedidos de preposición se alfabetizan por el apellido y se pospone la preposición, por ejemplo: Juan del Río Bendito, Alberto de la Hera, se alfabetizan: Río Bendito, Juan del; Hera, Alberto de la. En cambio si es un artículo lo que precede al apellido, se alfabetiza por el artículo y sigue el apellido, por ejemplo: Modesto la Fuente se alfabetiza La Fuente, Modesto<sup>10</sup>. Esto, que en teoría es muy claro, no lo es siempre tanto en la práctica. Porque resulta que a veces con el paso del tiempo, estos apellidos evolucionan asimilando el artículo o la preposición de la que iban precedidos, y así el que se apellidaba *la Fuente* pasa a ser *Lafuente*,

<sup>9</sup> Los nombres son aquí ficticios, pero este caso me ha sucedido a mi al hacer los índices de los cincuenta primeros años de una revista. Como yo conocía a la persona, la solución fue preguntarle cómo quería aparecer en los índices, ya que de las dos formas no podía figurar porque serían dos personas distintas.

<sup>10</sup> Dirección General de Archivos y Bibliotecas, *Instrucciones para la redacción del catálogo* o.c., 30-57. Especialmente 41-42.

el que era *la Serna* pasa a ser *Laserna*, y el que era *del Pino* con el tiempo resulta que es *Delpino*, y el que en gallego era *do* (del) *Pico* pasa a ser *Dopico*<sup>11</sup>, y ya no importa si lo que precede al apellido es una preposición (que se alfabetiza después del apellido) o si es un artículo (que precedería al apellido en la alfabetización). Por lo cual, en estos y en similares casos, aunque se alfabeticen los apellidos según las normas establecidas, creo que conviene poner todas las referencias que puedan ser útiles y no resulten enojosas.

En los apellidos portugueses por lo general las preposiciones y artículos se posponen al apellido, sin necesidad de poner referencia alguna. Los apellidos italianos y franceses precedidos de artículos o preposiciones se alfabetizan por el artículo o la preposición. Por ejemplo: Lo Savio, Nicolo; Della Torre, Fernando; Del Guidice, Giuseppe. Lo mismo se hace con los apellidos ingleses, que se alfabetizan por Mac, O', etc. El caso de los apellidos de lenguas germánicas precedidos de *Von*, *Van*, etc., es bastante complicado. Por lo general siguen al nombre, pero no en todos los países. Como estos nombres no son muy frecuentes entre nosotros y las normas son complejas, variando según los países, cuando alguien tropiece con un problema de este tipo deberá consultar o estudiar su caso concreto.

En España y en Portugal, como queda dicho, las personas tienen dos apellidos. En España se alfabetizan por el primer apellido y en Portugal se alfabetizan por el segundo. Por ejemplo: Augusto Oliveira Salazar, es: Salazar, Augusto Oliveira. No es lo correcto, pero puede ser útil, poner una ficha de reenvío por el primer apellido en los nombres portugueses porque hay muchos españoles que inadvertidamente buscan en el índice los nombres portugueses por el primer apellido, aunque saben teóricamente que se alfabetizan por el segundo<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> El frecuente apellido gallego *Dapena* fue antes sin duda *da Pena*, como *Docampo* fue *do Campo*. Véase en la conocida enciclopedia *Espasa*, vol. 29, pp. 917-918 *La Serna* y *Laserna*, y en el vol. 55, pp. 542-544 *Serna*. Igualmente el vol. 12, pp. 77-81 y el vol. 29, pp. 908-914 con *Casas* y *Las Casas* (v. gr., para fray Bartolomé de las Casas, alfabetizado por: *Las Casas*, fray Bartolomé de) y otros muchos lugares con: *Heras* y *Las Heras*, etc.

<sup>12</sup> La misma Dirección General de Archivos y Bibliotecas en las: *Instrucciones para la redacción del catálogo* (citadas en la nota 5), después de indicar que los apellidos portugueses y brasileños se alfabetizan «por el apellido que vaya en último lugar», y añade «Se exceptúan los escritores que son generalmente conocidos por su primer apellido, en cuyo caso comenzará por éste el encabezamiento. Siempre que haya alguna duda se hará una referencia del apellido copiado en segundo término en el encabezamiento», 38, n. 52.

Lo usual es que en otros países, excepto en España y en Portugal, las personas tengan un solo apellido, y por él se alfabetizan, con las particularidades indicadas acerca de las preposiciones. Pero los anglosajones suelen introducir una palabra entre el nombre y el apellido, palabra que a los que estamos acostumbrados a los dos apellidos puede inducirnos a error. Esa palabra no es en estos casos un verdadero apellido, sino que es como un segundo nombre. Por ejemplo John Fitzgerald Kennedy; el verdadero apellido de la familia es Kennedy y por él se debe alfabetizar, mientras que el Fitzgerald es como un segundo nombre, distinto en cada uno de los hermanos Kennedy. Por esta razón en casi todos los países, excepto en España, el verdadero apellido para alfabetizar a las personas es el que aparece en último lugar, y por eso también en otros países a los españoles nos suelen alfabetizar erróneamente por el segundo apellido.

En España la mujer al casarse conserva su propio apellido. A lo sumo, en algunas ocasiones se añade el primer apellido del marido al primer apellido de la mujer casada, con un *de* que los une. En este caso se alfabetiza la mujer casada por su propio apellido, con el *de* y el apellido del marido, si lo ha añadido. El verdadero problema surge cuando la mujer al casarse adquiere el apellido del marido y pierde el suyo propio. Y el problema se complica si esa mujer queda viuda y vuelve a casarse, con lo que adquiere un nuevo apellido, y tenemos ya a la misma persona con tres apellidos para alfabetizarla. En todos los casos se alfabetiza por el apellido que lleva en ese momento, porque así se llama y así es entonces. Supongamos que una periodista que se llama Rose Stuart se casa con un hombre llamado Kennedy, queda viuda y se casa con otro llamado Onassis. Resulta que la misma Rosa floreció como Stuart, como Kennedy y como Onassis. Aunque en cada momento se haya alfabetizado por el apellido que llevaba entonces, si en la documentación que se cataloga aparece de esas tres o más formas, hay que reunir todos los datos de esa única persona en un encabezamiento y consignar en él todos los nombres de esa persona y todas sus actividades por las cuales aparece en la documentación y por las que se debe consignar en el índice. El encabezamiento o entrada más oportuna que se ha de elegir para esto creo que debe ser el apellido por el que esa persona haya sido más conocida, poniendo fichas de reenvío en todos los otros apellidos que tuvo.

El que hace un índice de personas debe procurar cerciorarse de que cada persona es ella misma y no otra. En algunas ocasiones esto no es fácil, si hay varias personas con el mismo nombre y apellido y en las mismas

fechas y similares circunstancias. Es necesario examinar con atención y perspicacia cada una de las personas, su profesión, cómo aparece en la documentación, en qué grupo figura con otras personas, la posición que ocupa en el grupo, etc. No se puede consignar en una misma entrada a personas diversas, aunque lleven el mismo nombre y apellidos, ni tampoco se puede poner la misma persona en diferentes entradas y con distintas referencias.

Es necesario indicar para cada persona algún dato que contribuya a su identificación, como puede ser santo, papa, notario, testigo, vecino, etc., que, por supuesto, se coloca después de la persona alfabetizada, y no antes. Si nada de esto se pudiera consignar, se puede, al menos, indicar entre paréntesis una fecha, para que el lector que se interesa por personas de una época determinada tenga con ello alguna orientación. Hay que tener mucho cuidado con el automatismo en la confección de las fichas, especialmente si se usa ordenador, instrumento admirable, pero peligrosísimo para la confección de índices. Algo asombroso, que parece imposible que haya sucedido, se puede ver en los índices onomásticos de algunos libros importantes, como, por ejemplo, una entrada para: González de Mendoza, Pedro, card. de Toledo, y otra entrada, con distintas referencias para: Mendoza, Pedro, card. de Toledo; e igual con Cisneros y Jiménez de Cisneros<sup>13</sup>. Si esto sucede con nombres de personas destacadas y en libros hechos por catedráticos, mucho más fácil es que suceda con nombres menos relumbrantes y en libros de más humilde autoría, pero el desacierto es igualmente grave quienquiera que lo cometa.

Las fichas del índice onomástico se ordenan por estricto orden alfabético. Los nombres con un solo apellido preceden a los que llevan dos apellidos, y cuando el apellido o apellidos son iguales, pero las personas son distintas, se acude al nombre. Respetando el orden alfabético, la colocación de los nombres es la siguiente: santos, beatos, papas, emperadores y reyes o príncipes, cardenales, arzobispos, obispos, abades, priores, y después las restantes personas que, alfabetizadas correctamente por sus apellidos y nombres, se colocarán por orden alfabético de sus profesiones o cargos distintivos. Aquellos religiosos que al profesar cambiaban su nombre y sus apellidos por otro nombre y por un misterio o un santo, se alfabetizan

<sup>13</sup> Como es obvio, Pedro González de Mendoza y Francisco Jiménez de Cisneros, cardenales y arzobispos de Toledo ambos, no son distinta persona si cualquiera de ellos aparece mencionado por su nombre y con los dos apellidos o si la alusión aparece de forma abreviada, con el nombre respectivo o sin él y con un solo apellido.



por su nuevo nombre, seguido del misterio o santo que fuere, y las siglas de su orden, por ejemplo: Delfín del Espíritu Santo, OCD; y no: Espíritu Santo, Delfín del.

### 3. ÍNDICE TOPONÍMICO

El índice toponímico se ordena por estricto orden alfabético de lugares, sin que la alfabetización presente problema especial alguno. Pero es necesario tener en cuenta que hay topónimos que comienzan por San, por Don, etc. y esos *San* o *Don* no son un apelativo del nombre que sigue, sino que son una parte del topónimo, por ejemplo: San Sebastián, Santa Eugenia, Don Álvaro, Don Benito, etc., y así se deben alfabetizar. En cambio, los topónimos que comienzan por artículos, como La Coruña, La Bañeza, Las Palmas, Los Santos de Maimona, etc. no se alfabetizan por el artículo, sino que el artículo se pospone. Pero todo esto de los topónimos con artículo es muy discrecional porque hay ejemplos de todo género, como La Seca y Seca, La; Corrales y Los Corrales; Torres, Lastorres, Torres, Las y Torres Los; y muchísimos otros casos, en los que no hay regla alguna con un mínimo de lógica, pues lo que en una provincia se alfabetiza de una manera, en otra se alfabetiza de otra forma. Por lo tanto, en estos casos de toponimia lo sensato es dudar y ver cómo escriben ese topónimo en cada lugar, y en todo caso, si procede, poner fichas de reenvío, procurando que ofrezcan alguna luz y que no generen más confusión en el lector. El que hace el índice está obligado a estudiar cada cuestión, y en principio tiene mayor información que el lector que toma en sus manos el catálogo.

Los problemas más graves que se suelen presentar no son los de cómo escribir el nombre del topónimo, sino la identificación correcta de ese topónimo, saber a qué corresponde ahora, si actualmente es un pueblo, un caserío, un barrio o unas ruinas en las que pervive el recuerdo de algo que ha desaparecido, o si en la actualidad tiene otro nombre y cuál ese nombre actual, especialmente cuando se trata de topónimos antiguos y que están en latín o en otras lenguas, y de localidades que al correr del tiempo han cambiado de nombre o que han desaparecido y no se encuentran en los diccionarios o nomenclátors actuales. Por ejemplo, Arroyo de la Luz (Cáceres) todavía a comienzos del siglo pasado se llamaba Arroyo del Puerco, y así aparece todavía en la *Enciclopedia Espasa*<sup>14</sup>, pero éste, por

<sup>14</sup> *Enciclopedia Espasa* 6.431.



ser un caso reciente, no ofrece dificultad<sup>15</sup>. En algunas ocasiones será muy difícil llegar a saber con total seguridad a qué corresponde ahora el topónimo que aparece en la documentación y que hay que catalogar. Son muy útiles los diversos nomenclátors de provincias o de regiones<sup>16</sup>, y especialmente el Diccionario geográfico de Madoz<sup>17</sup> y también la siempre útil Enciclopedia Espasa, que nunca pasa de moda. Cuando no sea posible la identificación del topónimo en cuestión, hay que consignarlo en el índice en la forma en que aparece en la documentación. Siempre que pueda ser útil, se deben hacer fichas de reenvío.

En el índice deben figurar los topónimos por sus nombres actuales, poniendo fichas de reenvío para las formas o nombres con que esos topónimos aparecen en la documentación. E incluso convendrá indicar el nombre del topónimo que el lector va a encontrar en el lugar al que le remite, por ejemplo: Arroyo de la Luz (Arroyo del Puerco), para que el lector esté avisado de cómo va a encontrar lo que busca.

#### 4. ÍNDICE ANALÍTICO O TEMÁTICO

Éste es *el índice*, todos los otros son índices. Éste es el índice difícil de hacer, en el que cabe mayor discrecionalidad, pero que requiere especial atención y maestría. Es también el índice que suele resultar de mayor utilidad a los usuarios. No se debe comenzar por hacer este índice, porque para hacer este índice es necesario un análisis previo y un conocimiento global de todo lo que se quiere reseñar en él. Mi consejo es que se comience por el índice onomástico o toponímico (en cualquier orden) para adquirir previamente un conocimiento de conjunto de todo lo que en el índice analítico se va a desmenuzar y presentar al lector.

Hecho esto y antes de seguir adelante, hay que detenerse a pensar qué tipo de índice analítico se quiere hacer, es decir hasta dónde va a llegar el análisis del contenido y la síntesis que se presente al lector. Porque este índice analítico puede ser más o menos minucioso, según se quiera hacer y presentar. Por ejemplo, en el índice onomástico o aparecen todas las

<sup>15</sup> Cf. el índice toponímico del *Sinodicon hispanum. VIII: Calahorra-La Calzada y Pamplona*, Madrid: BAC, 2007. La identificación de varios topónimos de la diócesis de Pamplona resultó verdaderamente difícil.

<sup>16</sup> Nomenclátor Comercial, *Pueblos de España*, Madrid 1983; Dirección General de Correos y Telecomunicación, *Diccionario geográfico postal de España*, 2 vols., Madrid 1942-1944.

<sup>17</sup> P. Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, 16 vols., Madrid 1845-1850.

personas o no; si no aparecen todas las personas, el índice es incompleto y está mal hecho. Pero el índice temático puede referirse a todos los temas y presentarlos con mayor o con menor detalle, con mayor amplitud o más sucintamente. En los índices onomástico y toponímico todo se distribuye por orden alfabético y las entradas vienen dadas por los nombres de las personas y de los lugares. Cada nombre de persona o cada topónimo es una entrada, que se colocará por orden alfabético. El índice temático también se organizará por orden alfabético, pero las entradas o encabezamientos los tiene que buscar o inventarlos el autor del índice, y con frecuencia ésta es una labor difícil, de la que dependerá gran parte del acierto o desacierto de este índice temático. Dentro de cada encabezamiento, la organización o la distribución de cada uno de los varios asuntos que figurarán en esa entrada es algo que también depende del buen juicio del autor del índice, sin que exista ninguna norma prefijada que se deba seguir. Dentro de cada entrada, los diversos asuntos se deben organizar con un mínimo de lógica o sentido común, guardando, si es posible, una cierta jerarquía conceptual y procediendo de lo genérico a lo específico. Por ejemplo, una entrada para el Bautismo no podrá comenzar con la inscripción de los bautizados en el libro de bautismos, ni puede concluir con la explicación del sacramento y la obligación de recibirlo.

Para elegir las entradas o encabezamientos en los que introducir los diversos asuntos o aspectos de un tema puede ayudar ponerse a pensar bajo qué palabra de encabezamiento buscará el lector aquel asunto que el autor del índice desea colocar en algún lugar y que no sabe donde situarlo. Por supuesto que muchos asuntos deberán aparecer en los índices en varios lugares bajo diversas entradas. Hay que controlar cuidadosamente que se den siempre los datos completos de cada asunto en todos los lugares en los que aparezca esa cuestión. Por ejemplo: *Clérigos*: No deben llevar armas; *Armas*: No las deben llevar los clérigos; deben contener siempre las mismas citas y por el mismo orden.

El índice temático o analítico deberá tener reenvíos a otras entradas en las que aparecen temas similares o aspectos complementarios. Por todo esto, es absolutamente necesario que quien hace un índice temático tenga en su mente, de forma más o menos expresa y clara, todos los asuntos y los diversos matices de cuanto quiere presentar en el índice.

Como queda dicho, en un índice temático cabe y es necesaria una gran discrecionalidad e inventiva personal del que lo confecciona. Pero esto es verdad únicamente si se trata del índice de una obra individualizada, que no forma parte de un todo más amplio. Supongamos que alguien hace

los índices de los primeros 25 volúmenes del prestigioso anuario de la Universidad de la Luna: tiene toda la libertad para discrecionalmente presentarlos como crea que se debe hacer. Pero el que prepare los índices de los 25 volúmenes siguientes del mismo prestigioso anuario debe tener muy en cuenta el método, las entradas o encabezamientos y la distribución de la materia que se haya seguido en el volumen anterior, de suerte que el usuario de esos dos volúmenes encuentre los mismos temas en los mismos encabezamientos, con los mínimos cambios que fuere necesario introducir. Lo deseable sería que quien tiene encima de su mesa los dos volúmenes que se llevan 25 años de diferencia en su edad, no percibiese diferencia notable alguna entre ellos, sino que pareciesen gemelos. Pero si el que se dispone a preparar el segundo volumen del índice temático del prestigioso Anuario de la supuesta Universidad de la Luna encontrase que el índice del primer volumen está muy mal hecho y él desea cambiarlo radicalmente (porque en realidad todos pensamos que nadie hace las cosas con la perfección con que uno mismo las hace), sería muy conveniente que de los antiguos encabezamientos y de la distribución de las materias, que supuestamente es todo muy desacertado, hiciese reenvíos a los nuevos, pues de esta forma el usuario se beneficiaría de lo nuevo, sin perder lo antiguo.

Hay otro tipo de índices, que son las utilísimas *Concordancias*. Las más conocidas son las concordancias bíblicas, de las que hay ediciones antiguas y modernas, unas más amplias y otras más breves, hechas con métodos distintos. Son indispensables para localizar las citas bíblicas. A partir ahora con la edición oficial del texto bíblico de la Conferencia Episcopal Española será también posible hacer unas concordancias para las citas castellanas, cosa que hasta ahora no era posible por la diversidad de los textos de las distintas versiones. Hay unas completísima concordancia para el Decreto de Graciano en cinco volúmenes<sup>18</sup>, con la cual es muy fácil encontrar los textos de las citas de Graciano. Es una lástima que no exista, que yo sepa, lo mismo para las otras partes del *Corpus Iuris Canonici*.

Finalmente, el índice sistemático no presenta problema alguno para su confección, sino únicamente el trabajo de hacerlo. Puede ser más o menos amplio, según lo que se quiera consignar.

<sup>18</sup> T. Reuter - G. Silagi, *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani* (Monumenta Germaniae Historica 10,1-5), München 1990.

## RESUMEN

El autor nos acerca a una de las cuestiones más delicadas y, al mismo tiempo, más importantes en la finalización de una obra científica: los índices. Desde su propia experiencia personal, Francisco Cantelar, que ha elaborado un número de índices alto a lo largo de su vida, nos acerca a los diferentes tipos que pueden acompañar a una obra científica. Comienza por presentar la importancia de los mismos para, en un segundo momento, analizar qué es un índice de personas, toponímico y, por último, el analítico y temático. Al mismo tiempo nos presenta problemas y dificultades en su elaboración.

*Palabras clave:* Metodología, Manuscritos, Índice, Corpus Iuris Canonici.

## ABSTRACT

The author brings us closer to one of the most sensitive issues, and at the same time more important, in the completion of a scientific work: the indexes. From his own personal experience, Francisco Cantelar, who has produced a high number of indexes throughout his life, gets us closer to the different types that can accompany a scientific work. He begins by presenting their importance and then he analyses the different types of indexes: personal, toponymic, analytical and thematic. At the same time, he presents problems and difficulties in their elaboration.

*Keywords:* Methodology, Manuscripts, Index, Corpus Iuris Canonici.



3. INSTITUTO DE HISTORIA Y CIENCIAS  
ECLESIASTICAS «FRAY LUIS DE LEÓN»



## II SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE FUENTES MANUSCRITAS

*El Mtro. Francisco de Vitoria  
y la Escuela de Salamanca*

*Fuentes documentales y líneas de investigación*

Salamanca, 14-15 febrero de 2012

**14 de febrero de 2012**

**La transmisión manuscrita e impresa: algunos casos destacados**

9,30 APERTURA

10,00-12,00 PONENCIAS

*El método del «Comentario» en Francisco de Vitoria*

Dr. D. Mauro MANTOVANI, *Università Pontificia Salesiana*

*La explicación de la «quaestio» en Teología*

Dra. Dña. Pilar PENA, *Universidad Pontificia de Salamanca*

*La edición del ms. de 85/03. Transcripción, traducción y estudio*

Dra. Dña. Inmaculada DELGADO, *Universidad Pontificia de Salamanca*

Dra. Dña. Rosa M<sup>a</sup> HERRERA, *Universidad Pontificia de Salamanca*



Dr. D. Jesús Manuel CONDERANA, *Universidad Pontificia de Salamanca*

12,30-14,00 MESA REDONDA

*El concepto de Teología, en el marco medieval y moderno*

- *Visión teológica: Dr. D. Antonio OSUNA, Universidad de Valladolid*
- *Visión canónica: Dr. D. Arturo BERNAL, Facultad de Teología de Valencia*
- *Visión filosófica: Dra. Dña. Simona LANGELLA, Università degli Studi di Genova*

17,00-19,00 PONENCIAS

*La visión sacramental de los Salmanticenses*

Dr. D. Dionisio BOROBIO, *Universidad Pontificia de Salamanca*

*La jurisprudencia salmantina, siglos XV-XVII*

Dr. D. Salustiano DE DIOS, *Universidad de Salamanca*

*La colección de Humanistas españoles: tradición clásica, patristica y exégesis bíblica*

Dr. D. Jesús M<sup>a</sup> NIETO, *Universidad de León*

**15 de febrero de 2012**

**Metodología para la edición de fuentes manuscritas e impresas**

9,30-11,00 PONENCIAS

*Los métodos para la fijación de la textualidad del «Decretum Gratiani»*

Dr. D. Carlos LARRAINZAR, *Universidad de la Laguna*

*La periodización como clave de lectura*

Dr. D. Eutimio SASTRE, *Pontificia Università Urbaniana*

11,30-13,00 PONENCIAS

*La filología bíblica de Nebrija. De Valla a Erasmo*

D. Víctor PASTOR, *Colegio Claret Zamora*

*La elaboración de un índice conceptual. El ejemplo del «Synodicon Hispanum»*

Dr. D. Francisco CANTELAR, *Synodicon Hispanum*

13,15-14,00 CONFERENCIA

*La herramienta del Humanismo digital, TEI (Text Encoding Initiative)*

D. Xavier AGENJO, *Fundación Larramendi*

**Organiza**

Instituto de Historia y Ciencias Eclesiásticas (IHCE)

Facultad de Teología

Facultad de Filosofía

Facultad de Derecho Canónico

Facultad de Filología Bíblica Trilingüe

Instituto de Pensamiento Iberoamericano (IPI)

Centro de Historia Universitaria Alfonso IX, de la Universidad de Salamanca





