

EL MAESTRO NEOGRANADINO JUAN MARTÍNEZ DE RIPALDA (1641-1707)

INTRODUCCIÓN

El siglo xvii hispanoamericano ha sido calificado por algunos historiadores como la época de la «modorra o siesta colonial», como si desde finales del agitado siglo xvi hasta mediados del xviii nada digno de mención hubiera ocurrido en nuestro continente. Para estos escritores, por la organización semifeudal de la sociedad y por el predominio de la filosofía escolástica en los claustros universitarios, el siglo xvii latinoamericano debe ser considerado «nuestra tardía Edad Media», sólo superada con la Ilustración y con la posterior revolución de la Independencia en las primeras décadas del xix. Todo ello, según se dice, tiene que ver con la decadencia no sólo económica, social y política de España, sino también cultural, debida en gran parte al fenómeno del aislamiento del mundo hispano, que se encierra sobre sí mismo y pierde todo contacto con la cultura moderna, que venía desarrollándose pujantemente en el resto de Europa. España en el siglo xvii se «tibtaniza». El término «tibtanización» fue puesto de moda por José Ortega y Gasset en un curso dado en Madrid entre 1948-1949 y publicado póstumamente con el título de *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. El brillante filósofo madrileño se refería con dicho término al siguiente fenómeno histórico:

«España, que en el siglo xvi está abierta a todos los vientos y hasta cor-poralmente se halla por todo el planeta, por casi todo el mundo, en la primera mitad del siglo xvii comienza a ensimismarse, de modo muy extraño, durante el reinado de Felipe IV [1621-1665]. Este hecho es, en parte, perfectamente normal, porque, aunque no lo hayan advertido los historiadores, todas las naciones de Europa, por razones constitutivas y fisiológicas en la evolución de un pueblo, hacen entonces cosa parecida. España no se contenta con quedar absorta en sí misma [...], sino que esta absorción se exagera hasta convertirse en hermetización; España se hizo, por vez primera, hermé-

tica hacia el resto del mundo, incluso de su propio mundo hispánico. Es lo que yo llamo «tibetanización» de España, que entonces acontece. El sentido plenario de este término sólo se da en el Tíbet, pero el caso es que dentro del occidente ningún otro pueblo ha demostrado como el pueblo español esa tendencia a retraerse y absorberse en sí mismo»¹.

En otra de sus obras póstumas, *La idea de Principio en Leibniz*, Ortega achaca «esta enfermedad que fue la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo» no tan sólo a las causas naturales propias de la evolución de los pueblos, sino también y principalmente a Trento. La Contrarreforma, que recibió del Concilio Tridentino decisivo impulso, según Ortega impuso en los demás países de Europa un orden y una disciplina del cual estaban necesitados; en cambio, «donde sí causó daño definitivo fue precisamente en el pueblo que la emprendió y dirigió, es decir, en España. España era el único país que no sólo no necesitaba Contrarreforma sino que ésta le sobraba. En España no había habido de verdad Renacimiento ni, por tanto, subversión»².

No voy a negar que tal fenómeno de aislamiento se produjera; tampoco voy a discutir sus causas ni exculparlo del carácter negativo que tuvo para el avance de las ciencias en todo el mundo hispano, de una y otra orilla. Ya durante el largo reinado de Felipe II (1556-1598) se llevó a cabo en el mundo hispano una progresiva política de aislamiento de su inmenso imperio en defensa de su unidad e integridad amenazadas por las potencias emergentes, y también para conservar la pureza de la fe católica de sus súbditos, amenazada por la Reforma protestante. Tres hechos sintomáticos de aislamiento empobrecedor ocurren en el año de 1695, que confirman la puesta en marcha de una política de puertas cerradas *ad portas* del siglo XVII: la prohibición a los súbditos españoles de estudiar en universidades extranjeras; el primer auto de fe celebrado en Valladolid, capital entonces de la monarquía hispana, y finalmente la publicación del primer *Index librorum prohibitorum*. Sin embargo, a la luz de la historia podemos comprobar hoy que dicho fenómeno aislacionista no fue tan hermético como pueden dar pie a pensar los términos de «tibetanización» y «hermetización» empleados por nuestro brillante filósofo. Este ensimismamiento o enclaustramiento de la España del siglo XVII, y la subsiguiente decadencia, aunque fueron fenómenos reales, no tuvieron un carácter tan absoluto como generalmente se cree. Con frecuencia las brillantes interpretaciones de los filósofos sobre los fenómenos históricos, tienen que ser relativizadas con la callada y laboriosa labor de documentación llevada a cabo por los historiadores.

1 José Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toybee*, en O. C., Madrid, Revista de Occidente, 1960-1962, t. IX, pp. 132-133.

2 José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, en O. C., t. VIII, p. 355.

Según el historiador inglés Stanley G. Payne, la sociedad de la Península en el siglo XVII aparecía «como la antítesis de los países del noroeste de Europa que llegaron a ser paradigmas de modernidad y, posteriormente, líderes de la civilización europea». No obstante, añade Payne que el caso de España no fue tan anómalo como generalmente se cree. Sobra recordar que en la primera parte del siglo XVII tiene lugar una verdadera Edad de Oro en nuestras letras y artes plásticas, en especial la pintura, que llegan a cumbres antes no alcanzadas; *Don Quijote de La Mancha*, cuya segunda parte aparece en 1615, es la primera novela moderna. Pero si de lo que se trata es de establecer comparación entre el desarrollo económico, social, científico y tecnológico de la España del siglo XVII y el de los otros países europeos, habría que preguntar: ¿de qué países se está hablando? El ilustre historiador inglés, que estamos citando, responde a esta pregunta afirmando que en realidad «sólo un rincón de Europa estaba modernizándose durante el siglo XVII», a saber, Holanda, Inglaterra, Francia y Suecia; de manera que, si se exceptúan estos países, «los problemas causados por el atraso no eran símbolos [exclusivos de España], sino que, en mayor o menor grado, resultaban comunes a la mayor parte de Europa», incluida la propia Alemania y países centroeuropeos, afectando en mayor medida a los estados eslavos. Concluye Payne que «a finales del siglo XVII España aún poseía focos menores de desarrollo que se aproximaban al modelo surgido en el noroeste de Europa. En general, la experiencia española puede catalogarse como un estancamiento de segunda categoría, que no llega a ser una regresión total como la que afectó a la mayor parte de la Europa central y meridional»³.

Por lo que hace al Virreinato de la Nueva Granada, la interpretación tópica dominante da por asentado que en el «medievo colonial» de nuestra historia no hubo ni rastro de pensamiento moderno, hasta que por fin llegaron las luces de la Ilustración en el mítico 1760, año en que José Celestino Mutis desembarcó en Cartagena de Indias. Poniendo en duda la anterior aseveración, conforme íbamos leyendo y estudiando la obra de Ripalda, objeto de este estudio, nos iban naciendo los siguientes interrogantes: ¿Se puede acusar de modorra filosófica al siglo XVII? ¿La filosofía enseñada en las universidades americanas en los años seiscientos representa un modelo anacrónico de «escolasticismo tardío», al margen de las corrientes modernas? ¿El fenómeno de «tibetanización» o enclaustramiento de la cultura española fue en realidad tan hermético como se supone? ¿Hasta qué punto entró en decadencia la filosofía, si se tiene en cuenta que muchos maestros de la segunda escolástica gozaron del respeto de los grandes racionalistas del siglo XVII? ¿Se ajusta a la verdad la idea común de que sólo con las luces de la Ilustración francesa despertó España del sueño colonial, para de

3 Stanley Paine, *La España imperial*, Madrid, Ed. Globus, 1994, pp. 208-210.

repente volver a mirar más allá de los Pirineos hacia la culta Europa? Y, por lo que hace a la Nueva Granada, ¿será verdad que sólo con las enseñanzas del sabio Mutis se conoció el pensamiento moderno entre nosotros? ¿No se dio, más bien, desde mucho antes un movimiento gradual de acercamiento a la cultura moderna, de la que nunca estuvimos totalmente ausentes?

En respuesta a las mismas, por lo que hace a nuestra filosofía colonial, lo menos que se puede decir es lo que Stanley Paine escribe del siglo xvii peninsular, que «ha sido el período menos estudiado. Esto se debe, en parte, a que es una etapa más remota que la fase moderna que se inició en el siglo xviii, pero las causas de la desatención también pueden buscarse en las dolorosas reacciones que suscita la comparación de este período con la gloria adquirida por España a finales del siglo xv y durante el xvi»⁴. Aunque en el caso americano la desatención al siglo xvii se debe más bien a que la «gloria inmarcesible» de nuestra emancipación política de España a principios del xix, impulsada por las ideas ilustradas del xviii, ha terminado opacando los aspectos positivos de la realidad histórica de los siglos anteriores.

Así pues, desde el comienzo de esta investigación intentamos responder a las anteriores preguntas, que ponen en cuestión el modelo tópico de interpretación del siglo xvii americano, no con nuevas y brillantes generalizaciones, a las que a falta de investigaciones puntuales somos tan dados, sino introduciéndonos en el estudio concreto de un maestro neogranadino, injustamente olvidado, autor de una importante obra filosófico-teológica, *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae (1704)*, que tiene como base una teoría del conocimiento de claro espíritu moderno. Sobre este tema publiqué en 1998 una obra, de la cual presentamos en este ensayo un resumen actualizado⁵. Ojalá que, quien lo lea, pueda concluir con nosotros que a finales del siglo xvii no estábamos tan «tibetanizados» en el lejano Nuevo Reino de Granada.

I. JUAN MARTÍNEZ DE RIPALDA EN SU CONTEXTO HISTÓRICO

La primera y más fidedigna noticia, que de su vida tenemos, es la que el propio Ripalda nos proporciona sobre sí mismo en el largo título de su obra

4 Pain, o. c., p. 159.

5 Germán Marquínez Argote, *Los principios de la intelección humana del M. Javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1998. En otro libro más reciente: *Breve tratado del cielo y los astros del maestro javeriano Mateo Mimbela (1663-1736)*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2001, he demostrado cómo ya en 1693 muchas de las ideas modernas fueron enseñadas en Santafé por el maestro Mateo Mimbela, contemporáneo de Ripalda.

que, según costumbre muy barroca, llena toda la portada y que, traducida, reza así:

«*SOBRE EL USO Y EL ABUSO DE LA DOCTRINA DEL DIVINO TOMÁS*, en pro de la Academia Javeriana del Colegio de Santafé en el Nuevo Reino de Granada, etc., siendo su autor el P. Juan Martínez de Ripalda, navarro de la Ciudad de Olite, Profesor de Teología en dicha Academia, después Rector de la misma Academia y del Colegio y ahora enviado como Procurador ante ambas Curias, la Pontificia y la Real Matritense. Primera parte filosófica / Segunda parte teológica. Lieja, en la imprenta de Guillermo Enrique Streef, Tipógrafo de su Serenísima Alteza. M.DCC.IV».

Otra interesante noticia sobre su vida y obra la hemos encontrado en un viejo manuscrito titulado *Observaciones curiosas y doctrinales* (1713), cuyo autor, Joseph Ortiz Morales, hace el siguiente elogio de quien fuera uno de sus maestros javerianos:

«Y, ¿qué puedo decir de aqueste gran Jesuita? Sino que fue después uno de los grandes MM. [Maestros] que han pisado las aulas de la Compañía. Después que estuvo muchos años en el Colegio de San Bartolomé de Pasante y Ministro, volvió a él a hacer su Rector. Leyó Artes, Moral y Theología escolástica, y pasó por Procurador de la Compañía de Jesús de esta provincia del Nuevo Reino a la de España, y le consiguió a nuestro Colegio de San Bartolomé el título de Mayor, sobre el Real que tenía, y la cátedra de Cánones, y murió electo Provincial de esta provincia del Nuevo Reino en la villa de Madrid. Escribió y dictó un curso de Artes muy ingenioso y todo él lleno de Novedades y Agudezas; pero que mucho sí siguió en todo al Angel de las Escuelas, Sto. Tomás»⁶.

Trataremos de explicar algunos de los datos que nos ofrecen estos autorizados testimonios y de llenar, hasta donde sea posible, los grandes vacíos que dejan.

Para empezar, es necesario advertir que nuestro autor puede ser confundido con el homónimo Juan Martínez de Ripalda (1594-1648), «pamplonica, de la Compañía de Jesús, profesor de la cátedra de prima en la Universidad de Salamanca», según reza el largo título de su obra más importante *De ente supernaturali disputationes*, dos extensos volúmenes (1634, 1645) que contienen, según nuestro Ripalda, «muchas cosas dignas de su ingenio que con frecuencia fueron recibidas en las Escuelas con gran aplauso»⁷. El hecho de que en otro lugar de

⁶ *Observaciones curiosas y doctrinales*, n. 345, f. 130.

⁷ II, opusc. 3, q. 2, lec. 2, n. 61.

su obra lo llame cariñosamente *meus Ripalda*⁸, hace pensar que, aparte de ser coterráneos, podría haber algún grado de parentesco entre ambos jesuitas, el de Pamplona y el de Olite. En cualquier caso, para evitar confusiones, convendría llamar «salmantino» al primero y «neogranadino» o «javeriano» al segundo.

El maestro javeriano nació en Olite en 1641. Aunque se desconoce la fecha exacta de su nacimiento, hubo de ocurrir en el mes de julio, puesto que era costumbre de la época bautizar a los niños a los pocos días de haber nacido, y sabemos que el bautismo de Juan tuvo lugar el 27 de dicho mes y año en la parroquia de San Pedro de la noble villa del antiguo Reino de Navarra⁹.

Cumplidos dieciocho años, ingresó en la Compañía el 20 de septiembre de 1659. Dos años más tarde, una vez terminado el noviciado, se alistó en la expedición organizada por el P. Alonso de Pantoja compuesta por una veintena de jesuitas, entre padres y hermanos, que a finales de 1662 se embarcaron en Cádiz rumbo a Cartagena de Indias¹⁰, importante puerto negrero en el cual unos años antes había muerto Pedro Claver (1658), llamado «esclavo de los esclavos» y reconocido posteriormente por la Iglesia como santo. Desde la esta ciudad costera emprendió viaje a Santafé, capital del Nuevo Reino, a donde venía destinado como «filósofo», es decir, a empezar los estudios reglamentarios de filosofía a los que seguían los superiores de teología. Los cursos de filosofía duraban un trienio, durante el cual los estudiantes tenían que cursar las tres partes en que estaba dividido, escolásticamente hablando, el universo filosófico: lógica, física y metafísica. En los cursos superiores de teología, que se prolongaban por cuatro años más, se estudiaba la teología dogmática y la moral. El curso lectivo, para ambas facultades, comenzaba el 18 de octubre, día del evangelista san Lucas, y terminaba regularmente el 30 de julio. Cumplidos los requisitos reglamentarios se otorgaban los correspondientes grados: de bachiller, licenciado y maestro en filosofía; y bachiller, licenciado y doctor en teología. En consonancia con el espíritu barroco de la época, la ceremonia de colación de grados se

8 II, opusc. 2, q. 2, lec. 7, n. 293.

9 De paso por Olite, el P. Fabio Ramírez encontró la partida de bautismo de Juan Martínez de Ripalda en *Libro de bautizados 1570-1680*, n. 13, f. 108v de la parroquia de San Pedro.

10 J. M. Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. II. Cf. Apéndices: «Expedición de 1662. Reseña de 20 Religiosos de la Compañía de Jesús para las Misiones del Nuevo Reino de Granada. El P. Alonso de Pantoja, Procurador General de la Compañía de Jesús en el Nuevo Reino de Granada, certifica que por cuenta de los 34 Religiosos concedidos por Real Cédula, fecha en Madrid a 6 de septiembre de 1662, tiene juntos al presente, en Sevilla, para llevar a Cádiz, los siguientes: [con el número siete en la lista de veinte aparece] «7. H. Juan Martínez, natural de Olite, en el Obispado de Pamplona, filósofo, de veinte años de edad». Filósofo significa que venía a empezar filosofía; otro de la lista es calificado de «metafísico», es decir, estudiante de tercer año de filosofía.

celebraba con gran pompa en la llamada «Iglesia pequeña», también llamada «Teatro», por su doble uso ¹¹.

Así pues, a diferencia de otros maestros que, previamente graduados por las Universidades de Alcalá o Salamanca, llegaban a enseñar, Ripalda realizó sus estudios reglamentarios de filosofía y de teología en Santafé. Por esta razón, en la «Dedicatoria» de su obra se suscribe *discipulus addictissimus* de la Academia de San Francisco Javier en el Nuevo Reino de Granada, comparando su libro con un riachuelo que corre hacia el mar, que es la universidad en que se formó, para tributarle las aguas de la sabiduría recibidas de ella durante los años de estudios:

«Por tanto, con la misma necesidad con que los ríos fluyen hacia el mar de donde salieron, vuelve al seno de tu Sabiduría, de donde tomó origen, cuanto en esta obra juzgues digno de tu Magisterio. Y, aunque yo, consciente de mi pequeñez, apenas pueda compararme con un riachuelo (ribulo), espero que la Sapientísima Academia en nada desprece este engendro literario, de la misma manera que la inmensidad del Océano no rechaza a las fuentes pobres en agua. Por consiguiente, esta obra retorna al seno de tu Sabiduría, de donde dimana todo cuanto en la misma es digno de tu Magisterio. Este libro te exalta como a Madre, y como a tal te ofrenda este insignificante obsequio, que es lo mejor que puedo ofrecerte, puesto que no puedo lo máximo» ¹².

Tantos y tales elogios a la universidad en que se había formado, no obedían tan sólo a motivos de agradecimiento; eran además un justo reconocimiento del buen momento por el cual transitaba la Universidad Javeriana. Fundada el 13 de julio de 1623, cuarenta años después había llegado a una fecunda madurez, como lo muestra el elenco de sus brillantes profesores en la segunda mitad del siglo XVII: José de Urbina († 1665), rector de la Javeriana cuando Ripalda inició estudios; Martín de Iturralde y Eusa († 1693), su reconocido maestro de filosofía y también de teología moral; Jerónimo Escobar (1596-1673), Antonio Maldonado (1631-1687) profesores de teología dogmática, etc. De todos ellos se conservan manuscritos de sus lecciones, que muestran la seriedad y el rigor con que los profesores, que le cupieron en suerte a Ripalda, impartían la enseñanza ¹³.

11 I, Opusc. 2, q. 1, lec. 11, n. 135. Sobre la *ratio studiorum*, cf. J. M. Pacheco, «La Universidad Javeriana de Santafé de Bogotá durante la época colonial», en J. del Rey, *La pedagogía jesuítica en Venezuela. San Cristóbal*, Universidad del Táchira, 1991, vol. I, 79; Miguel Bertrán-Quera, *La pedagogía de los jesuitas en la «ratio studiorum»*, Caracas, Univ. Andrés Bello, 1984.

12 I, Epístola dedicatoria.

13 J. M. Pacheco, «La Universidad Javeriana...», en o. c., pp. 128-164.

Ripalda cursó los tres años de filosofía entre 1663-1666. Según la praxis docente de la época, el maestro de la facultad de artes dictaba dos horas diarias de clase, una por la mañana y otra por la tarde, en latín, siguiendo el método escolástico y teniendo como guía las obras de Aristóteles, considerado el «Filósofo» por excelencia, y los comentarios de santo Tomás a las mismas. Dada la penuria de textos impresos, los oyentes se veían obligados a copiar manualmente las explicaciones del correspondiente maestro, que según costumbre de la universidad era el mismo para un grupo durante todo el trienio. A Ripalda le cupo en suerte asistir como oyente a las lecciones del P. Martín de Eusa. De noble familia santafereña, en 1646 ingresó en el noviciado de la Compañía en Tunja contra la voluntad de sus padres. Hizo estudios de filosofía y teología en la Javeriana, finalizados los cuales viajó a la ciudad de Panamá, donde fue ordenado de sacerdote en 1658 por el entonces obispo de Nicaragua fray Alonso Briceño, ya famoso desde que fueran publicadas en Madrid las dos partes de sus *Celebriores controversiae* (1638, 1642), obra que justamente le mereció el nombre de «segundo Escoto» (*alter Scotus*). En tales circunstancias, se hicieron amigos el obispo franciscano y el joven jesuita, que mostró siempre inclinación hacia ciertas tesis escotistas, como las distinciones formales *a parte rei*, etc. A su regreso a Santafé, el P. Martín de Eusa fue nombrado en 1659 para el cargo de ministro del Colegio de San Bartolomé y poco después catedrático de la Javeriana, precisamente cuando Ripalda comenzaba los estudios de su trienio filosófico. En su obra escribe el siguiente elogio del que fuera su maestro:

*«La Escuela de los escotistas, célebre en todo el orbe literario, defiende con arrojo e ingenio la existencia real (a parte rei) del universal formal. Posteriormente, entre los nuestros siguieron sus huellas Fonseca (en 5 de la Metafísica); Bartolomé Amico (en el trat. 4. de la Lógica 4, dub. 1); así mismo, algunos de los más recientes Maestros de nuestra Academia, nobilísimos tanto por su piedad como por sus letras. Esta misma doctrina me la dictó, ilustrándola con muchas razones y con encanto literario, mi maestro en Filosofía, varón doctísimo en meditaciones escolásticas»*¹⁴.

14 I, opusc. 3, q. 1, n. 6, y lec. 2, n. 39: «Eamque multis rationibus illustratam et litterario suggestu dictavit meus in Philosophia Magister, in meditationibus Scholasticis Vir quidem apprime doctus». Poco después vuelve a escribir Ripalda: «Nobilis Recentior litteris et pietate praeditus in hac provincia Magister ingeniose propugnavit universale formale a parte rei». Otras alusiones: I, opusc. 3, q. 4, lec. 1, n. 369, y opusc. 4, q. 2, lec. 1, n. 133. Sobre el obispo franciscano, cf. Ramón Urdaneta, *Alonso Briceño, primer filósofo de América*, Caracas, Universidad Andrés Bello, 1973. Cuenta Joseph Ortiz que en una Sabatina, habida en el año 1670, planteó «la cuestión que pregunta si el ente sea razón unívoca a Dios y a las criaturas», defendiendo que así era y «salió triunfante» (*Observaciones*, fol. 131); lo cual confirma la influencia de la doctrina de Escoto en la Javeriana por obra del P. Eusa.

Este póstumo reconocimiento al P. Martín de Eusa, muerto en 1693, demuestra el aprecio en que siempre tuvo Ripalda a su maestro, pese a no compartir sus tesis escotistas, y también la intención de rehabilitar la memoria del ilustre profesor javeriano, apartado de su cátedra y enviado a la lejana Cartagena a raíz de un sonado sermón predicado en la catedral de Santafé el 28 de junio de 1680, fiesta del Corpus Christi, con la presencia del presidente de la Real Audiencia, el hipocondríaco Francisco Castillo de la Concha, quien se sintió agraviado por el predicador jesuita ¹⁵.

Un hecho importante, ocurrido durante los estudios filosóficos de Ripalda, fue la llegada a Santafé, en 1664, de Denis Mesland. Este jesuita había entrado en conocimiento de la filosofía cartesiana en el Colegio parisino de La Flèche, en el que años antes había estudiado el propio Descartes. Se hicieron amigos epistolarmente, llegando a entusiasmarse tanto con su nueva filosofía, que publicó un resumen de las *Meditationes de prima philosophia* para los colegios de la Compañía, que encantó al autor de las mismas ¹⁶. Pero había un punto en la filosofía cartesiana que le preocupaba especialmente a Mesland por ir, al parecer, en contra de la teología católica. El Concilio de Trento había definido la presencia real de Cristo bajo las especies sacramentales; por su parte, los teólogos explicaban dicha presencia por vía milagrosa de «transubstanciación» o cambio de las sustancias del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, quedando los accidentes del pan y vino como un velo ocultador de la nueva realidad del cuerpo de Cristo, allí presente en forma inextensa. Ahora bien, dado que para Descartes la cantidad o extensión constituía la esencia de los cuerpos, ¿cómo explicar, desaparecida la sustancia del pan y el vino, la permanencia de la cantidad y demás accidentes *sine subjecto*? Asimismo, ¿cómo explicar la presencia real, pero en forma inextensa, del cuerpo de Cristo bajo dichos accidentes? Lo que aquí se presentaba era un choque entre la nueva física emergente y la vieja física aristotélica, que servía de soporte racional a las explicaciones que los teólogos daban de dicho dogma. Descartes, que reverenciaba las verdades de la fe cristiana, dio epistolarmente a su amigo jesuita largas explicaciones sobre este espinoso punto ¹⁷. Tan estrecha amistad intelectual con Descartes (todavía no condenado, pero sí bajo sospechas de heterodoxia), pareció aconsejar a sus superiores alejar a Mesland de Francia,

15 J. M. Pacheco, «La Universidad Javeriana...», p. 135.

16 Del resumen escolar de las *Meditationes de prima philosophia*, hecho y publicado por Mesland, sólo se conserva un amplio fragmento citado por J. Clauberg en su obra *Initiatio philosophiae seu dubitatio Cartesiana*, Amstelodomi 1691, nn. 1.161-1.163.

17 F. Jansen, «Eucharistiques (Accidents)», en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (edit. A. Vacant), t. 5. Sobre este espinoso problema, Descartes escribió Mesland cuatro cartas: Cf. Adam-Tannery, *Oeuvres de Descartes*, vol. IV.

mandándolo a misiones. Así pues, de buen grado, pero cumpliendo órdenes, se embarcó hacia las Indias en 1645 en calidad de *missionarius*. Conmoverlo ante el anuncio de su partida, Descartes le envió una emocionante carta de despedida, en la que, entre otras cosas, le decía a su amigo Mesland lo siguiente:

«He leído con mucha atención el adiós para siempre que he encontrado en la carta que se ha tomado el trabajo de escribirme. Me hubiera conmovido mucho más de no vivir en un país [Holanda] donde a diario veo regresar a muchas personas desde los antípodas. Esos casos tan ordinarios me impiden perder del todo la esperanza de volverlo a ver algún día en Europa. Aunque su decisión de convertir a los salvajes es muy generosa y santa, me parece que los talentos que Dios le ha dado podrían haber sido más útilmente empleados en la conversión de nuestros ateos, que tanto se ufanan de su ingenio y que sólo quieren rendirse ante la evidencia de la razón. Todo esto me da esperanzas de que, después de haber viajado a esos lugares a donde va y de haber conquistado muchas almas para Dios, el mismo espíritu que lo ha llevado allá lo vuelva a traer. Así lo deseo de todo corazón»¹⁸.

No volvieron a verse los dos amigos. Descartes moría en 1650, cuando Mesland se encontraba en La Martinica. De dicha isla pasó en 1651 a Tierra Firme, donde entró en relación con las autoridades y los jesuitas españoles. Como su nacionalidad francesa suscitó sospechas, tuvo que hacer dos viajes, en 1654 y 1664, a la capital de la Real Audiencia para aclarar ante las autoridades que su misión en la Guayana era puramente religiosa. Otros dos viajes más realizó Mesland desde los llanos orientales a Santafé: en 1668, a una reunión de la provincia jesuítica; y el último en 1672, ya cansado y enfermo, decidido ahora sí a regresar a Francia, deseo que no vio cumplido, porque, esperando las licencias para viajar, «falleció en el colegio de Santafé el miércoles 7 de diciembre de 1672, en la noche que antecede a la Inmaculada Concepción»¹⁹.

18 Adam-Tannery, *Oeuvres de Descartes*, vol. IV, CDXII, p. 345.

19 Carta P. Juan de Santiago, Superior del Colegio Máximo de Santafé, al P. Asistente de Francia, con fecha del 31 de enero de 1673, en Karl Six, «P. Denis Mesland, ein junger Freund Descartes aus dem Jesuitenorden», en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 39 (1915) 30-33; otros trabajos: Pedro de Mercado, *Historia de la provincia del Nuevo Reyno y Quito*, vol. II, pp. 343-350; G. Sortais, «Le cartésianisme chez les jésuites français au XVII et XVIII siècles», en *Archives de philosophie*, Paris, vol. 6 (1929) cahier 3, pp. 14-19; J. M. Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*. Bogotá, Univ. Javeriana, 1962, vol. II, pp. 273-283; José del Rey, *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*, 2.ª edic., San Cristóbal, Univ. Católica del Táchira, 1995, pp. 396-400. En *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Sommervogel, ordinariamente bien informado, confunde a Denis Mesland con el homónimo Pierre Mesland. Sobre este ilustre jesuita, poco conocido, hay escrito un libro de pronta aparición: J. del Rey - G. Marquinez - M. Domin-

Era necesario contar esta pequeña historia del amigo de Descartes, que vino a Indias y vivió en el Nuevo Reino, porque en la segunda de sus estancias en la capital aparece Mesland interviniendo en varios actos académicos de la Universidad Javeriana, de manera tal que «levantaba asombro entre los profesores del Nuevo Reino de Granada. Estaban bien sorprendidos de cómo un hombre, que, lejos de ser un escolar estudioso, se había dedicado exclusivamente a la cura de almas y había sido absorbido en la esfera de los apóstoles, mostrara tanta familiaridad con las sutilezas de las diferentes escuelas, como si nunca hubiere dejado el estudio y como si jamás hubiere estado en las misiones indígenas»²⁰. Aunque todavía estudiante de filosofía en 1664, Ripalda hubo de conocer personalmente a Mesland; más aún, es probable que los dos jesuitas alguna vez conversaran informalmente sobre la filosofía cartesiana en el tercero y cuarto viaje de Mesland a Santafé, cuando Ripalda era ya ministro del Colegio-Seminario de San Bartolomé y pasante en los cursos de artes.

Concluido el trienio filosófico, cuyos estudios eran considerados menores, se pasaba a la facultad mayor de teología. Los estudios de la teología se prolongaban por cuatro años, durante los cuales se explicaban los dogmas fundamentales de la fe cristiana, teniendo como guía las enseñanzas del divino Tomás. Para la docencia teológica contaba la Universidad Javeriana al menos con tres profesores: dos para la parte dogmática, otro para la moral; a veces, un cuarto profesor comentaba las Sagradas Escrituras. Las clases de teología dogmática las daban por la mañana los llamados profesores de prima y de vísperas, mientras que las de teología moral y de «sagrada página» tenían lugar en horas de la tarde. Ripalda empezó los cursos reglamentarios de teología en el mes de septiembre de 1666 y, dado que duraban un cuatrienio, debió concluir la carrera eclesiástica en junio de 1670. De las lecciones oídas por Ripalda en la facultad de teología se conservan dos manuscritos: *Tractatus de venerabili et profundo Sacramento Eucharistiae* (1667) de Eusa y *Opus morale* (1669) de Maldonado. A éstos y a otros escritos de sus maestros javerianos se refiere elogiosamente Ripalda en su obra, calificándolos de «doctísimos manuscritos»²¹.

quez, *Denis Mesland, amigo de Descartes, misionero ejemplar y maestro javeriano*, Bogotá, Univ. Javeriana, 2001.

20 Cf. la citada carta del P. Juan de Santiago en la segunda parte. J. M. Pacheco afirma que Mesland aparece en una lista de profesores javerianos. Cf. «La Universidad Javeriana...», pp. 146-149.

21 Que la cantidad es recibida en la sola materia con anterioridad a cualquier forma substancial, es tesis que Ripalda niega, pese a que la defienden Suárez, Hurtado y Arriaga «y es suscrita comúnmente por muchos contemporáneos, especialmente de esta Academia [Javeriana] en sus doctísimos manuscritos *in suis doctissimis manuscriptis*», I, opus. VII, lec. 1, n. 397.

Era costumbre que, al mismo tiempo que estudiaban teología, los alumnos mejor dotados se iniciaran en las docencia de la filosofía, ejercitándose como pasantes en la facultad de artes. Éste fue el caso de Ripalda, quien simultaneó estudios de tercer año de teología (1667-1668) con una pasantía en la facultad de artes bajo el magisterio del P. Antonio Maldonado; volvió a ejercitarse como pasante de filosofía en el último año de teología (1669-1670) con el P. Juan Calvo. Pasante era el alumno que asistía y acompañaba al maestro de una facultad en el ejercicio de la docencia para imponerse enteramente en ella. Estas pasantías, pues, capacitaron a Ripalda para asumir como titular la responsabilidad de leer en la facultad de artes llegado el momento. Era costumbre de la Compañía conceder la ordenación sacerdotal a los aspirantes terminado el tercer año de teología. Así debió ocurrir en el caso de Ripalda, hecho confirmado indirectamente por Joseph Ortiz Morales al conceder tratamiento de padre, «P. Juan Martínez de Ripalda», a quien fuera profesor suyo de gramática latina durante el verano de 1669²².

Debió cumplir el año de la segunda probación entre 1670-1671. En este último año, siendo el P. Antonio Maldonado rector del Colegio de San Bartolomé y Ripalda ministro del mismo, les tocó vivir un sonado hecho que Joseph Ortiz Morales, estudiante entonces de segundo de artes, relata así en su autobiografía: «Había sucedido que reprobaron los Examinadores Sinodales a un colegial teólogo para las órdenes que pretendía, y fueron al Colegio a decir que decía el racionero Meneses que a título de colegiales querían algunos ordenarse siendo grandes canallas. Enojáronse todos los colegiales, tocaron a comunidad y bajó toda a la casa del Sr. Arzobispo, que actualmente estaba en su cuarto esperando a los examinadores. Supo de la venida del Colegio, que subió casi todo arriba. Dieron noticia a los examinadores de lo que pasaba, salieron de la pieza en que estaban examinando y les dijeron [a los Examinadores] mil pesares algunos de los colegiales, y que ahora le decían al Racionero que su ciencia de Cánones era de machos [burros] y que el menor colegial bastaba para examinarlo a su Merced y a los otros. Éstos [los examinadores] se justificaban que nada habían dicho contra el Colegio. Al fin salió huyendo el Racionero, porque

22 Joseph Ortiz Morales, en *Observaciones*, fol. 130, refiere lo siguiente: «fui yo con más cuidado a darle al estudio de la gramática y reparar las epístolas de S. Gerónimo, y nos aprovechó mucho la lizión que nos daba el Padre Juan Martínez de Ripalda, que acababa de ser Pasante en el segundo Curso de Artes, que acaba de leer este mes de julio el Padre Maldonado, y desde este tiempo nos quiso mucho aqueste religioso [Ripalda]». Examinados y aprobados los cursos de gramática latina, los hermanos Ortiz Morales ingresaron en el mes de octubre de este mismo 1669 en la facultad de artes, teniendo como maestro de filosofía al P. Juan Calvo, «y fueron nuestros Pasantes el P. Juan Martínez de Ripalda, del que ya he hablado y el P. Juan de Tovar y Buendía», fol. 131.

se temió de la resolución con que le hablaban [los colegiales], mayor descaro, y los colegiales teólogos le siguieron hasta la puerta arzobispal diciéndole muchas injurias. El santo Arzobispo [Arguinao] se empeñó en apaciguar al Colegio y le fue sacando y llevando hasta que lo entró todo apaciguado y prometiendo que ordenaría al colegial, y esto con una tan santa prudencia y cortesía, que hubo de acabarse la pendencia. Fue el colegial aprobado y le ordenó su Ilustrísima»²³. El causante de esta algarada estudiantil fue probablemente el Dr. D. Antonio de Salas y Meneses, cura de los pueblos de Cajicá, Cáqueza y de la ciudad de Mariquirá, opositor a varias canonjías y racionero electo de la catedral de Santafé por esos años.

La carrera de los nuevos profesores, supuesta su preparación como pasantes, se iniciaba por el magisterio en la facultad de artes, considerada menor, para pasar después a las facultades superiores de Teología y Derecho, puesto que, como rezaba el dicho medieval, nadie debería envejecer enseñando filosofía: *Non est consenesendum in artibus*. Una excepción a esta regla fue el caso de Antonio Rubio, quien, en Prólogo de su afamada *Lógica mexicana*, relata lo siguiente: «Después de enseñar la filosofía de Aristóteles en el programa trienal y la sagrada teología por doce años continuos; después de obtener los grados de Maestro y Doctor en ambas áreas en la muy floreciente Universidad de México [...], se me ocurrió el proyecto de volverme niño por así decirlo y volver a ocuparme de las materias que ordinariamente son de iniciación, hasta tal punto que mis discípulos y mis mismos amigos se extrañaron de que un hombre de madura edad, ocupado en estudios más importantes y en otros asuntos de mayor utilidad para el Estado, repitiera los estudios filosóficos y quisiera envejecer en ellos»²⁴.

El momento de estrenarse como catedrático de artes llegó el mes de septiembre de 1673. Siguiendo religiosamente el orden establecido, durante el primer curso (1673-1674) explicó Ripalda la lógica o dialéctica, confesando años después «lo mucho que había sudado mi mente tratando de hacer entender la filosofía a mis rudimentarios discípulos»²⁵. Siempre ha sido difícil enseñar a primerizos, pero no toda la culpa de estos atáfgos del novato profesor podía recaer sobre los alumnos, por muy romos que fueran; las cuestiones dialécticas eran difíciles y enredadas, dadas las viejas y enconadas controversias existentes entre las diversas escuelas; a ello se añadía, según humilde confesión del pro-

23 Joseph Ortiz Morales, *Observaciones*. En cuanto a la identidad del racionero Meneses, cf. *El colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé* (W. Jaramillo Mejía), Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, 1996, p. 244, n. 75.

24 Antonio Rubio, *Logica mexicana, sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*, Colonia 1606, «Praefatio».

25 I, opusc. 2, q. 2, n. 155.

pio Ripalda, que «en aquel tiempo no había alcanzado a captar suficientemente (según mi capacidad) de manera plena el modo de pensar de santo Tomás»²⁶. Por todas estas causas sudó su mente al explicar temas tan abstrusos y enconados como el de los universales a los recién llegados a la facultad de artes.

Lo cierto es que no fue menos duro el segundo curso (1674-1675), el correspondiente a la física. Apenas iniciadas las clases, se presentó una peligrosa epidemia de «tabardillo» o de fiebres tifoideas; por este motivo, se desdoblaron las aulas del Colegio de San Bartolomé, saliendo de vacaciones los escolares a primeros de diciembre de 1674²⁷. Reiniciadas las clases en enero de 1675, al fin del curso de física le tocó explicar el tratado *De anima*, como era costumbre. Estando en éstas, un buen día cayó en sus manos un grueso volumen, que contenía los *Opuscula omnia Divi Thomae* y, leyendo el opúsculo 14 titulado *De natura verbi intellectus*, tropezó de manera incidental, según confiesa Ripalda, con un texto en el cual pudo leer que entendimiento humano «es como un espejo en el cual contemplamos las cosas». Este ejemplo del espejo fue para Ripalda una especie de iluminación intelectual que le obligó a corregir muchas de las explicaciones dadas en el primer año de lógica para acomodarlas «a la nueva luz que del Sol Angélico felizmente recibimos»²⁸.

Dando ejemplo a sus discípulos de cómo se debe proceder cuando uno se equivoca de camino en la búsqueda de la verdad, en el tercer año de artes (1665-1666) tuvo que dedicarse a este enojoso trabajo de rectificación. En realidad, tuvo que abandonar el realismo inmediato, o la creencia en que el entendimiento humano puede alcanzar inmediatamente las cosas en sí mismas, para abrazar en adelante el realismo mediato, o la doctrina según la cual el entendimiento humano tan sólo puede conocer las cosas en nuestros conceptos objetivos, que son como «espejos espirituales» en los que vemos las cosas. Según confesión del propio Ripalda, recurriendo a dicho ejemplo ya nunca más se fatigaría su mente al explicar a sus alumnos los más abstrusos problemas de filosofía y teología. Quizás a esto se deba el tono optimista que respira esta bella arenga con la que inauguró el tercer curso de artes,

26 I, opusc. 3, q. 2, lec. 6: «Huiusque [perdifficilis de universalibus in communi tractatus] labor impensus ad primum annum Logicae; quia tamen, tu saepe monuit, id temporis plenam (pro captu meo) Divi thomae mentem nos satis percalueram, praefactam doctrinam al Tractatum de Anima noviter illustravi».

27 Joseph Ortiz Morales, *Observaciones curiosas y doctrinales...*

28 I, opus. 2, q. 2, nn. 155 y 156. La obra, que todavía se conserva en la Biblioteca de la Universidad Javeriana, se titula *Opuscula omnia Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici*, Lugduni, Apud haeredes Iacobi Iuntae, M.D.LXII. El supuesto texto de santo Tomás puede verse en el opusc. 14, p. 111, n. 60.

animando a sus alumnos (ya no tan rudimentarios) a culminar los estudios de metafísica:

«Después que, en el primer Año, descubrimos las logomaquias llenas de espinas Categoremáticas; después que en el segundo recorrimos de buen grado las agitadas dificultades del movimiento Filosófico: en este tercero, Amadísimos Discípulos, alcanzareis, antes de ser coronados, la última meta de esta carrera. ¿Acaso un animoso Atleta, una vez empolvado en el estadio Olímpico, desiste ante la meta de la lucha emprendida? De ningún modo, sino que, por el contrario, con la faz empolvada aprieta el paso para agarrar el propuesto premio. ¿Acaso una pequeña nave, después de sortear los escollos propios del mar, pliega las velas cuando ve las bases del puerto? Ni hablar, sino que, teniendo en frente la playa, enfila la nave hacia la consecución de la arena. Recordad que hace dos años subísteis al barco de la Filosofía, siendo yo el capitán (me Palinuro); y que lanzados a las olas de las dificultades, habeis sorteado los peligros con ayuda de la Estrella Mariana. Estamos ahora en el puerto de la Ciencias Naturales. Mirad desde aquí hacia la meta de la Filosofía, más allá de la cual no quedan ya laberintos Filosóficos en los cuales aventurarse. Ánimo, pues, anhelad el puerto, buscad la última playa del certamen literario. Y, llegados a ella, clavad el ancla de vuestro ingenio en la arena, ya que es la Metafísica, según Aristóteles, la primera de las filosofías, la que desde los primeros trabajos y frutos esperan conocer los Oyentes»²⁹.

Después de haberse ejercitado como maestro de filosofía durante el trienio de artes, en 1676 fue ascendido Ripalda a profesor de teología, tarea que desempeñaría hasta poco antes de emprender viaje definitivo a España en 1698, «habiendo dictado, durante casi todo este tiempo, a los alumnos de la Academia Javeriana todos los temas contenidos, en una y otra parte, de este volumen»³⁰; se refiere a los diversos temas de teología publicados en la segunda parte de su obra, a saber: *De divina motione*, *De usu et abusu scientiae mediae*, *De gratia sanctificante*, *De augustissimo atque inescrutabili Divinae Trinitatis Mystero*. Además de estos y otros temas teología dogmática, en horas de la tarde dio asimismo clases de teología moral, tal como lo afirma Ortiz Morales y lo confirma en varios lugares de su obra el propio Ripalda, aludiendo, por ejemplo, a «lo dicho por mí en el *Tratado de la conciencia*»³¹.

29 I, Proemium, opusc. 1, p. 23.

30 II, opusc. 2, Intr.

31 Según Pacheco, Ripalda aparece en la lista de profesores de teología en 1677, «La Universidad Javeriana...», p. 146; Joseph Ortiz cuenta que en 1676 «le hizo la cuestión Juan Martínez de Ripalda» a su hermano Pedro en la «potissima», la cual versó «sobre si Xto. en cuanto hombre es hijo natural del Padre. Y defendió que sí» (*Observaciones*, fol. 135v).

Durante estos años, aparte de la docencia, Ripalda desempeñó el cargo de rector del Colegio de San Bartolomé del 1 de diciembre de 1681 al mismo día y mes de 1687. Al hacerse cargo de la rectoría, se encontró con que el Colegio-Seminario estaba en una situación económica precaria e insostenible y trató de sanearla, obligando a pagar las deudas acumuladas durante veinte años por diversas parroquias del Arzobispado de Santafé, que debían contribuir al sostenimiento de los seminaristas becados. Situación de emergencia que Ripalda expone en un largo documento al arzobispo de Santafé Sanz Lozano:

«Illmo. Sor [Señor]: S[obre] la paga de ese Seminario del Collegio R[real] de San Bartolomé. El Padre Juan Martínez de Ripalda de la Compañía de Jesús, Rector del Collegio Real Seminario de San Bartholomé de esta Corte: Digo, que como es notorio, aviéndose fundado en esta Corte el nuestro Collegio para lustre de este Reyno, y que los hijos Patrimoniales de este Arzobispado gozasen de este beneficio para la continuación de sus estudios, y servicio de la Iglesia Cathedral; se repartió para renta de veinte y quatro collegiales, que se señalaron en su erección, las cantidades que constan en esta memoria, que presento con la solemnidad necessaria, en lo que toca a las Ciudades de Tunja, Vélez, Villa de Leyva, Pamplona, Mérida, y Xibraltar, y distritos: Y debiendo aver sido esta paga, con la puntualidad que pide una obligación tan precissa, y en beneficio de todas las Ciudades; ha venido a tanta disminución y atrazo, que se están debiendo por los curas, y sacristanes, fábricas, y hospitales de veinte y dos años a esta parte las partidas que aparecen en nuestra memoria sacada de los libros tocantes a nuestro Seminario, de que no consta averse pagado cosa alguna; con tan gran perjuicio a nuestro Collegio, y Collegiales Seminarios, que se han rebajado a sólo el número de catorce, y éstos aun no se pueden sustentar, como se debiera, por la mala forma de las cobranzas: Porque, aunque los Rdos. Padres Rectores mis antecesores, han curado hacerlas por los medios y diligencias, que han podido, no han tenido effecto, mayormente en las Ciudades y Villas, y lugares donde no ay Corregidores, no cobradores de este género de repartición; porque como los que pudieran asistir a esta recaudación, son los mismos deudores, se experimenta cada día mayor inconveniente; y crecen los débitos de suerte que se hace cada día más dificultosa la paga; y para que se acuda al reparo de este daño, y no descaezca nuestra obra de tanta consequencia, y el nuestro Collegio no sea perjudicado, se ha de servir V^{ra}. S^{ra}. Illma., y así lo suplico, de mandar se me den los despachos necesarios, generalmente para todo el Arzobispado, cometidos a los Vicarios de cada partido y donde no ubiere corregidores, o cobradores de nuestro Seminario para que con toda prontitud, diligencia y cuidado cobren, y recaudando todas las cantidades que se están debiendo, según las memorias que se remiten firmadas de mi mano sacadas de nuestros libros; procediendo contra los deudores presentes por todo rigor de dere-

*cho, y con censuras, embargando y vendiendo bienes, hasta la concurrente cantidad. Etc.»*³².

Sin que faltaran problemas, la vida de Ripalda discurría sin mayores sobresaltos consagrada a tareas docentes y administrativas en la habitualmente tranquila Santafé, hasta que en el año 1687 ocurrió un hecho inesperado y sorprendente. Según cuentan las crónicas de la época, el 9 de marzo, a las diez de la noche, comenzó a oírse por toda la ciudad de Santafé y alrededores un espantoso ruido telúrico, que duró por más de un cuarto de hora y que puso a correr por las calles a sus despavoridos habitantes, «ya a medio de vestir, ya desnudos, como permitía a cada uno la turbación»; y entre otros se vio correr «a muchos de nuestra Compañía y sujetos graves y de autoridad», entre los cuales estaría Ripalda. Temían que dicho ruido fuera una señal de que se aproximaba el fin del mundo o, en el mejor de los casos, de que un ejército enemigo estaba estacando estruendosamente a la ciudad. Pues bien, fue tan fuerte la impresión que recibieron los santafereños de aquella época, que tres siglos después aludimos todavía inconscientemente los colombianos a dicho fenómeno, cuando decimos que algo «ocurrió en el año del ruido», lo cual prueba de hasta qué punto quedó marcado el subconsciente colectivo por un hecho todavía no explicado satisfactoriamente por la ciencia³³.

Las cosas volvieron a su cauce después del año del ruido, pero poco después la vida del ya reconocido maestro javeriano iba a cambiar de escenario y de oficio. En el mes de septiembre de 1695 la congregación provincial, presidida por el visitador P. Diego Francisco Altamirano, eligió a Ripalda como procurador general de la provincia jesuítica del Nuevo Reino y de Quito ante la Curia Pontificia y el Real Consejo de Indias en Madrid. Ante la imposibilidad inmediata del viaje de regreso al Viejo Mundo, a causa del estado de guerra entre España y Francia, Ripalda fue nombrado rector de la Javeriana el 21 de abril de 1696, cargo que desempeñó hasta finales de 1697, en que emprendió camino hacia Cartagena; al aproximarse a la ciudad, se encontró con que estaba amenazada por la armada del barón de Pointis, por la cual tuvo que devolverse a Mompox, donde pasó ocho meses antes de embarcarse hacia España en mayo de 1698.

Este mismo año desembarcó en Cádiz y poco después llegaría a la villa y corte de Madrid, con la principal misión de obtener la aprobación definitiva para la Javeriana, cuya existencia jurídica como universidad estuvo siempre amenaza-

32 Cf. *Documentos antiguos del Colegio de San Bartolomé*, Archivo Histórico de la Universidad Javeriana.

33 *Historia extensa de Colombia*, Bogotá, Lerner, 1966, vol. III, t. 4, p. 223; también Armando Espinosa, «El ruido de Santafé y sus posibles causas», en *Revista de la Academia de Ciencias*, 73 (1994) 293-297.

da desde su fundación en 1623. Los dominicos reclamaban para la Universidad Tomista el derecho exclusivo a conferir grados en la capital del Nuevo Reino, en virtud de la bula *Romanus Pontifex* de Gregorio XIII, otorgada en 1580³⁴. Este largo y enconado pleito, que duró todo el siglo XVII, se resolvió definitivamente por cédula real, obtenida gracias a los buenos oficios de Ripalda el 3 de agosto de 1701, en la que salomónicamente se ordena que, en adelante, ambas universidades queden con iguales derechos para otorgar grados (*in laureis conferendis aequari*). De este litigio y de su feliz término hace historia Ripalda en su Memorial de 1701³⁵ y en el «Proemium ad Lectorem» de su obra.

Sabemos que la obra de Ripalda estaba impresa con el título *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae* en 1702, pero, según se dice en la revista jesuítica *Les Mémoires de Trévoux*, «razones particulares han impedido su salida hasta el presente», es decir, hasta 1704. Las razones de tal demora tenían que ver con los complicados trámites de las correcciones y aprobaciones a las que debía ser sometido todo texto impreso, antes de su aparición en público. Así pues, Leonardo Vernueil, superior de la provincia jesuítica galo-belga, otorga, con fecha 2 de mayo de 1702, en Luxemburgo, al editor de Lieja Guillermo Enrique Streele la facultad para que pueda imprimir el libro de Ripalda durante los seis próximos años; un año después, el 20 de mayo de 1703, el libro, ya impreso, recibe el llamado *Nihil obstat*, «por no contener nada contra la fe y las buenas costumbres», por parte de dos censores: F. Maccarell, decano de la iglesia Colegial de la Santa Cruz y examinador sinodal de Lieja, ciudad donde se imprimió la obra, y el jesuita Enrique Stephani, profesor de sagrada teología y también examinador sinodal en la misma ciudad; finalmente, el coadministrador y vicario general de Lieja, G. B. de Hinnisdael, stampa en las primeras páginas el *Imprimatur*, con el cual podía salir por fin, en 1704, del oscuro recinto de la imprenta a luz de la calle la obra de Ripalda.

Si el anterior proceso de aprobaciones era complicado para los peninsulares, lo era todavía más difícil para los autores indianos, porque se sospechaba en Europa que nada estimable podían dar a luz tan indoctas plumas. De este prejuicio se hace eco Pedro Ortega y Sotomayor, censor peruano de las *Celebriores controversiae* (1639) de Alonso Briceño, en cuyo Prefacio, aparte de alabar la obra de su amigo, censura de paso muy sutilmente dicho prejuicio europeo:

34 Sobre este largo litigio, cf. José Abel Salazar, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada* (1566-1810), Madrid, CSIC, 1946; Fray Alberto Ariza, *Los dominicos en Colombia*, 2 vols., Santafé de Bogotá 1973, t. I; y J. M. Pacheco, en o. c.

35 «Memorial del P. Juan Martínez de Ripalda sobre la igualdad en los privilegios y facultades de estudios concedidas a los religiosos de Santo Domingo y de la Compañía de Jesús, 1701», en G. Hernández de Alba, *Documentos para la historia de la educación en Colombia*, vol. 2 (1654-1710), Bogotá, Patronato de Artes y Ciencias, 1979, p. 380.

«¿Qué cosa buena puede venir de Las Indias [escribe Ortega y Sotomayor], cuando se hallan en el ocaso, allí donde muere el Sol y da su última luz? Que de Las Indias salga oro, plata, margaritas, toda clase de tesoros, armadas enteras de ellos, todos lo conceden. Pero ¿quién se atreverá a afirmar que de estas tierras provengan ingenios y doctores? Ya es mucho que gestes criadas en tierras tales sean admitidas a la especie o esencia humana. Así, pues, me felicito que hayamos sido los peruanos los primeros en haber sido admitidos en tal especie, sin pretender que sólo vosotros los españoles seáis hombre. Por tanto, todos somos hombre de la misma naturaleza y condición, aunque de otro orbe. Sirva como ejemplo de lo dicho nuestro Briceño, a quien la naturaleza no le negó elegancia de ingenio y de genio. Al contrario, reunió en él todo aquello que puede conferir al hombre verdadera gloria. Así que, Briceño Mío, lícito es y posible subir al cielo desde cualquier ángulo de la Tierra»³⁶.

Esperando su propio libro, más de una vez recordaría Ripalda el texto del peruano, que más de una vez había leído en la lejana Santafé en el libro de Briceño, citado frecuentemente por Ripalda. Hasta que un buen día el correo trajo de Lieja a Madrid el fruto impreso de las lecciones dadas en la Universidad Javeriana, tomándolo en sus manos con satisfacción comparable a la de una madre que recibe a su hijo recién nacido. Pocos meses después obtenía otra satisfacción: por real cédula real, datada el 25 de noviembre de 1704, se concedía a la Universidad Javeriana facultad para erigir cátedras de Sagrados Cánones y Leyes, teniendo por norte «los estudios de la Universidad de Salamanca, y las de las dos Universidades de Lima y México, que son su prohijación»³⁷.

Recordando las dificultades vividas durante todo siglo XVII, pero también haciendo un balance positivo de los frutos cosechados por la todavía joven universidad, Ripalda ofrece en el Prefacio de su libro estos precisos datos estadísticos: desde su fundación la Javeriana ha conferido a 532 alumnos grados superiores de Maestros y Doctores, sin contar al menos otros tantos grados inferiores y medios de Bachillerato y Licenciatura, indispensables para acceder a los superiores. Tan espléndida cosecha es celebrada por Ripalda en su obra, atribuyéndola a la dedicación y trabajo de los grandes maestros de la Universidad Javeriana de Santafé, capital del Nuevo Reino de Granada, de quienes hace el siguiente elogio:

«A vosotros debe la Teología ciento veinte Doctores, cuatrocientos doce Maestros la Filosofía, siendo más de quinientos treinta los títulos

36 Alonso Briceño, *Celebriosos cantroversia. Prima pars*, Madrid 1638, «Praefatio».

37 W. Jaramillo Mejía, *Real Colegio Mayor y Semanario de San Bartolomé*, Cédula Real, pp. 132-134.

concedidos por toda la Academia. En cierta ocasión, se gloriaba Ciro Menor, Rey de los Persas, ante el lacedemonio Lisandro que admiraba el orden y grandeza de los árboles que adornaban los jardines Regios, de poder responderle: 'Muchos de estos árboles fueron plantados con mis propias manos'. No juzgaba indigno de su Majestad ser llamado Labriego, siendo que entre los labriegos era visto como Rey. Cuántas cosas aún más gloriosas habrá que decir de vosotros, Padres, que sobresalís como Reyes entre los Sabios, en el supremo trono de la Sabiduría. Todos estos laureados son hechura de vuestras manos, cultivados con vuestra industria, nutridos con vuestros sudores. Vosotros dirigís esta Obra que existe gracias a vuestro cuidado y estudios. Nada más digno que vuestra sabiduría, que os asemeja a los Sabios. Recorred casi todas las Provincias del Nuevo Reino y contemplad a vuestros laureados: unos revestidos con sagradas Infulas; cubiertos otros con las más ilustres Togas; unos rigiendo a los pueblos con la santidad de las costumbres y con el alimento de la doctrina en los Templos; moderando otros las Ciudades desde los Tribunales con la equidad de las Leyes y con integridad incorrupta del Derecho. Todos ellos, finalmente, decorados con algo de singular piedad y con el premio de la munificencia Regia. Ciertamente, toda esta gloria, cuan grande es, revierte a sus Cultivadores»³⁸.

Tres años después de haber cumplido con los compromisos adquiridos como procurador, moría en Madrid, lejos de su amada Universidad Javeriana, el maestro neogranadino Juan Martínez de Ripalda, el día 1 de diciembre de 1707.

II. SOBRE EL USO Y EL ABUSO DE LA DOCTRINA DEL DIVINO TOMÁS

Si de la biografía intelectual del autor pasamos a la descripción y análisis de la obra ripaldiana, es conveniente empezar explicando el origen y la intencionalidad de la misma. Durante más de veinte años de docencia universitaria, Ripalda no sólo dictó oralmente lecciones sobre todo el universo filosófico y buena parte del teológico, sino que además se tomó el trabajo de escribir «el fruto de las lecciones que había dictado en nuestras escuelas»³⁹. Estos manuscritos escolares, que debieron constituir un abultado fajo, los llevó consigo en el viaje de regreso a España con la finalidad de demostrar, ante la Curia de Roma y el Consejo de Indias de Madrid, que en la Javeriana se enseñaba tomismo del

³⁸ I, Epístola dedicatoria. Sobre la población universitaria en las universidades coloniales, ver la excelente obra de Renán Silva, *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Banco de la República, 1992. Silva desconoce los anteriores datos de Ripalda.

³⁹ I, Praefatio ad lectorem.

bueno: «El objetivo prefijado a este escolástico y cuasi teológico alegato, es solamente el de hacer constar que la doctrina del Divino Tomás no es ajena a nuestra Academia Javeriana»; trataba así de desvirtuar la acusación presentada ante Inocencio XI y el Consejo de Indias por el procurador de los dominicos, «quien abiertamente advertía del peligro ingente que amenazaba a la doctrina del Divino Tomás de ser desterrada del Nuevo Reino de Granada y Quito»⁴⁰. Como respuesta a tal acusación, estando en Madrid compuso Ripalda, con parte de sus manuscritos, la obra publicada en Lieja en 1704 con el significativo título *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*, que deja ver la intencionalidad de la misma: demostrar que quienes en muchos aspectos hacen un uso abusivo de las enseñanzas del Divino Tomás son los padres dominicos, supuestamente representantes de la escuela tomista; mientras que los jesuitas de la Javeriana hacen un uso racional de la doctrina del doctor común:

*«En verdad, la Autoridad del Maestro Angélico fue recomendada en muchas partes por nuestro Protoparente y S. P. IGNACIO y en nuestras escuelas siempre se ha seguido esta tradición. [...] Los lectores podrán apreciar, con respecto a mi obra, esta verdad: que procede escolásticamente de la más pura fuente de Santo Tomás, aun cuando hay quienes opinan temerariamente lo contrario [...] Al parecer, algunos se han apoyado en mi estilo para enardecerse en contra la doctrina de la Compañía. Por gracia de esta mi defensa escolástica espero que todo sea condonado, puesto que en el presente litigio he actuado en consonancia con mi modestia religiosa y en virtud del derecho, quizás dejándome llevar a veces por mi temperamento y personalidad»*⁴¹.

Ciertamente, en su obra muestra Ripalda un temperamento fuerte y una personalidad independiente en la defensa de sus ideas, con capacidad sobrada para enfrentarse a sus adversarios en buena lid, es decir: con la mira puesta en la verdad como último fin, empleando en las cuestiones disputadas la fuerza de los argumentos de razón en primer lugar y sólo después el argumento *ab auctoritate*. Ripalda confirma sus teorías, a veces originales, con textos atribuidos a santo Tomás, que de buena fe los interpreta a su manera. En todo caso, hay que decir que el mayor abuso que se puede cometer con un autor consiste en convertirlo en autoridad absoluta y paralizante. En cuanto al aspecto formal de la obra, cabe destacar que está escrita en buen latín, que los temas están expuestos con claridad y orden y que fue cuidadosamente impresa en Lieja, a doble columna e ilustrada con bellos dibujos barrocos. Consta de dos volúmenes o

40 II, opusc. 2, Intr.; II, opusc. 1, q. 2, lec. 3, n. 174.

41 I, Praefatio ad Lectorem.

partes, que suman un total de 838 páginas. La *Pars Philosophica*, que consta de 585 páginas⁴², está dedicada: «A la Academia Javeriana o Universidad Santaferña de la Compañía de Jesús y a su Colegio Mayor de San Bartolomé en el Nuevo Reino de Granada». Va precedida esta primera parte de una importante «Disertación previa», en la que Ripalda expone ampliamente la naturaleza del conocimiento humano, por considerar que dicho problema es la antesala y el fundamento de la metafísica. Después de dicha introducción siguen doce opúsculos, en los que Ripalda trata de importantes temas metafísicos:

- I. Del ente.
- II. De la unidad y distinción entre los grados superiores e inferiores.
- III. De los universales en general.
- IV. Del individuo.
- V. De la posibilidad.
- VI. Del predicamento substancia.
- VII. De los principios de la substancia natural.
- VIII. De la cantidad.
- IX. El predicamento cualidad.
- X. El predicamento relación.
- XI. De lo infinito y continuo de la cantidad.
- XII. De la creación.

El segundo volumen, de 256 páginas, corresponde a la *Pars Theologica* y está dedicado: «A la Universidad de las Ciencias en el Colegio de la Compañía de Jesús de la Ciudad de Quito en América, erigida con el título de San Gregorio, y al Colegio Mayor de San Luis». Contiene cuatro opúsculos, en los que desarrolla los siguientes temas clásicos de teología dogmática explicados en sus clases de la Universidad Javeriana:

- I. Del concurso divino.
- II. De la ciencia media.
- III. De la gracia santificante.
- IV. Del misterio de la divina Trinidad.

Además de los anteriores temas, tanto filosóficos como teológicos, que merecieron los honores de la imprenta, sabemos que Ripalda explicó las restan-

42 Sin razones aparentes, al llegar a la p. 241 de la primera parte se quiebra la numeración, empezando de nuevo ésta en el opúsculo V con la p. 1 y terminando la primera parte con la p. 334.

tes partes de la filosofía, correspondientes a la lógica y la física, tomándose el trabajo de escribir sobre todo lo explicado otros opúsculos, que no fueron publicados. Tampoco fueron las cuatro cuestiones teológicas publicadas los únicos temas que explicó y sobre los cuales escribió. En diversos pasajes de su obra alude a otros temas teológicos: a «lo que dijimos en el *Tratado primero de los sacramentos en general*»; al «*Tratado de la virtud de la penitencia*»; al «*Opúsculo del libre acto Dios, que en tiempos pasados elaboré y defendí en disputaciones públicas*»; y al «*Tratado de la conciencia, sobre la opinión probable*»⁴³, espinoso problema éste último de teología moral, en el que los jesuitas defendían generalmente el probabilismo.

Sería particularmente interesante que alguien emprendiera el estudio de la teología ripaldiana; se vería sin duda que está inspirada en una concepción antropológica moderna, propia de la Compañía, preocupada por fundamentar teóricamente la autonomía de la razón, los fueros de la libertad humana y el dinamismo creador de la persona. El propio Ripalda afirma en un lugar de su obra que su propósito es el de «humanar» las cuestiones teológicas mediante conceptos filosóficos (*res Theologicas cum dialecticis humanabo*)⁴⁴.

Esta humanización de la teología se aprecia en dos espinosos temas, debatidos con ardor en la época de Ripalda: el primero es el probabilismo, teoría defendida por los jesuitas, según la cual, cuando existen dudas sobre la licitud de una determinada conducta, se puede seguir una opinión verdadera y sólidamente probable, incluso desatendiendo otras más probables. Por el contrario, los probabilioristas y los tucioristas consideraban excesivo este margen de libertad moral otorgado por los jesuitas a la persona humana, afirmando que en caso de duda sobre la licitud de un acto hay obligación de seguir la opinión más probable o segura. Los autores de tendencia rigorista motejaban a los jesuitas de «casuistas laxos», repitiendo las acusaciones de Pascal en sus *Cartas provinciales*.

Otra cuestión, en la que se muestra dicha intencionalidad humanizadora de la teología jesuítica del siglo XVII, es la del concurso divino a las acciones de la creatura racional. En este espinoso problema, mientras que los dominicos insistían de entrada en el dominio absoluto de Dios tratando de conciliarlo, mal que bien, con la libertad humana, los jesuitas en cambio partían del hecho primario de la libertad humana, definiéndola como «indiferencia» o liberación de toda necesidad que impida a la voluntad decidir por sí misma lo que va a hacer y el modo como lo va a hacer. Ciertamente, los jesuitas admitían el dominio de Dios

43 II, opusc. 3, q. 1, lec. 4, n. 30; II, opusc. 1, q. 2, lec. 3, n. 137; I, opusc. 2, q. 1, lec. 4, n. 40.

44 I, opusc. 2, q. 1, lec. 4, n. 39: «Patientiam habe, et omnia tibi clarissima reddam, et si vis res Theologicas cum Dialecticis humanabo».

sobre las creaturas, pero tratándose de las racionales, Dios concurre a los actos humanos moviendo la voluntad, pero sin predeterminarla *ad unum*.

Como no podía ser menos, Ripalda en este punto rechaza la predeterminación física de Domingo Báñez por considerar que niega los fueros de la libertad humana; pero, por otra parte, se muestra contrario al concurso simultáneo de Luis de Molina por insuficiente para salvar los fueros de Dios, pese a que el molinismo era doctrina común entre los jesuitas. En conclusión, defiende Ripalda una vía media entre ambas posiciones, a saber: Dios concurre a las acciones libres de las creaturas racionales mediante una moción física previa (no simultánea), pero al mismo tiempo indiferente (no predeterminante) y, por tanto, respetuosa con las decisiones que libremente decide el hombre:

«Por todo lo arriba disputado con suficiente pluma consta con claridad que el concurso con que Dios mueve el libre arbitrio a obrar libremente, no se salva suficientemente ni con la física predeterminación, ni con el concurso simultáneo o operación de la criatura simultánea con la de Dios. Por lo tanto, para que en esta controversia tan resbaladiza y llena de meandros podamos fijar bien el pié, abrazaré una vía media, la que en este tema siguieron el Gran San Agustín y el Doctor Angélico. Tendré que probar dos cosas: primera, que el concurso de Dios para que obre el libre arbitrio es previo en la voluntad y antecedente no con prioridad de tiempo, sino tan sólo de naturaleza y causalidad para la operación del libre albedrío. Segunda, que tal moción o concurso es por su propia naturaleza indiferente, sujeto a la voluntad en cuanto a su propio uso, y por tanto determinable por ella para querer o no querer, en cuanto que ella se determina según su propio dominio como causa particular que es. Ya que, aunque sin dicho concurso previo y moción [divina] la voluntad no puede determinarse próximamente ni a querer ni a no querer; sin embargo, una vez concedido dicho concurso a la voluntad por parte del solo poder de Dios, ésta permanece próximamente lista para ambas cosas, en ejercicio de su propio dominio»⁴⁵.

A propósito de este tipo de declaraciones de fidelidad a santo Tomás, como la que hace Ripalda en este y otros lugares de su obra, D. Marcelino Menéndez y Pelayo escribía ya en su tiempo: «Si bien los jesuitas hacen profesión de tomistas, hasta por las constituciones de su orden, es lo cierto que en la antigua España mostraron siempre gran independencia filosófica»⁴⁶. No cabe duda de la independencia de Ripalda, en este caso incluso con respecto a la escuela

⁴⁵ II, opusc. 1, q. 2, lec. 1, n. 93.

⁴⁶ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas filosóficas en España (siglos XVI y XVII)*, cap. VIII, p. 137.

jesuítica, y de la originalidad de su teoría de la «premoción indiferente», que ha tenido seguidores en la Compañía hasta nuestros días, algunos tan importantes como el cardenal Billot ⁴⁷.

Por lo que hace al orden expositivo mismo, los núcleos temáticos, tanto filosóficos como teológicos, se distribuyen en los correspondientes opúsculos, que a su vez se dividen en cuestiones y éstas se subdividen en lecciones y números, ajustándose en todo al método escolástico, que procede por pasos en el siguiente orden:

- a) enunciación de la tesis;
- b) aclaración de los términos;
- c) doctrina de los adversarios;
- d) defensa de la propia tesis con argumentos de autoridad y de razón;
- e) resolución de los argumentos contrarios.

En cuanto a las fuentes primarias que le sirven de inspiración, la obra ripaldiana se alimenta, en primer lugar, de los libros que componen el *corpus aristotelicum* y de los comentarios de santo Tomás a los mismos. Así pues, el maestro javeriano acepta como autoridad máxima en materia filosófica al Estagirita, cuyos textos son introducidos con la frase *ut ait Philosophus*. A su lado, los comentarios del Divino Tomás gozan de mismo nivel de autoridad filosófica; en teología, en cambio, Aristóteles pasa a desempeñar una función meramente ancilar. Pero, con todo el respeto que le merecen estas dos máximas autoridades, considera Ripalda que hay que seguir sus huellas sin adulación ni servilismo, porque la razón y la verdad están por encima de cualquier autoridad filosófica. A propósito, he aquí este bello texto, digno del siglo, la razón:

«Dado que siempre tuve el ánimo y la intención de defender la Doctrina y la Mente de mi Angélico Preceptor con la verdad y con la razón, más que con impulsos anímicos mal controlados, juzgué indecoroso del estilo religioso ventilar las dudas escolásticas a mordiscos, al modo de las fieras, en vez de hacerlo con la fuerza de las razones. ¿Quién no recibiría con rechiflas al que, en lugar de la verdad que es menester alcanzar o al menos

47 Puede verse una breve exposición «de la premoción indiferente» de Ripalda en J. J. Urraburu, *Institutiones philosophicae: vol. VIII, Theodiceae*, Vallisoleti 1900, t. 2, pp. 894-901; por su parte, el P. José Hellín, en *Theologia naturalis*, Madrid, BAC, 1950, p. 828, resume así la teoría que atribuye a Ripalda y a otros autores como Billot, Mathiusi, Vandermeersch y Parente: «Dios ve lo que haría la criatura si la pusiera en determinadas circunstancias y si la moviera con predeterminación física indiferente; y entonces decreta poner a Pedro en tales circunstancias y concederle predeterminaciones indiferentes».

buscar, lanzara chistes bufones e incriminaciones entremezcladas con sarcasmos, imitando las vulgares costumbres de las mujerzuelas y los rústicos comportamientos de hombrecillos pendencieros de baja estofa? Lejos este proceder de nosotros, que intentamos investigar por todas partes tan sólo la verdad, siguiendo las huellas del Filósofo y del Maestro Angélico»⁴⁸.

No obstante esta última y radical filiación aristotélico-tomista, de la que hace gala Ripalda, no se puede olvidar que su obra pertenece en forma próxima a la segunda escolástica, que alcanzó en las *Disputationes metaphysicae* (1597) de Francisco Suárez su máxima expresión, cuyo influjo en los filósofos modernos está fuera de duda⁴⁹. Esta renovada escolástica, como acertadamente escribía Menéndez y Pelayo, «aun conservando el nombre y muchas cosas de la antigua, no podía negar la fecha en que venía al mundo»⁵⁰. Ripalda no ahorra elogios al *magnus Suarius* o Doctor Eximio, cuyas famosas *Disputationes* constituyen el primer tratado sistemático de metafísica, independizada tanto de la vieja servidumbre a la teología como de las ataduras metodológicas que imponía el género tradicional de los *commentaria*. Suárez, señala Copleston, «marca la transición de los comentarios a Aristóteles a los tratados independientes de metafísica y a los *Cursus philosophici* en general [...] Después de Suárez se hicieron comunes tanto dentro como fuera de la Compañía»⁵¹. Siguiendo la tradición sistemática moderna, característica de los filósofos escolásticos y no escolásticos, también Ripalda escribió su propio *Curso filosófico*, que abarcaba todas las disciplinas del trienio de artes, a saber: los diversos tratados de la lógica aristotélica; la física general, que incluía las cuestiones relativas a la constitución de la materia y a la naturaleza del movimiento; las físicas particulares sobre el cielo, el mundo, los meteoros, la generación y la corrupción de los seres vivos, y el tratado *De anima*, que se consideraba parte de la física por tratar de las relaciones del alma con el cuerpo y sus funciones tanto materiales como espirituales. No obstante, por razones prácticas, a veces se explicaba el *Tratado del alma* al empezar el tercer año de artes, que estaba dedicado al estudio de la metafísica o filosofía primera considerada la parte superior de la filosofía⁵². En

48 I, Praefatio ad lectorem.

49 Sobre la modernidad de Suárez, cf. José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol. II, pp. 630-634; y José Ferrater Mora, «Suárez y la Filosofía Moderna», en *Cuestiones disputadas*, Madrid, Revista de Occidente, 1955.

50 Marcelino Menéndez Pelayo, o. c., cap. VIII, p. 153.

51 F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1981, vol. III, p. 338.

52 «La decisión de Suárez de no incluir la psicología racional en la metafísica, y tratarla por sí misma, considerándola como la parte más elevada de la filosofía natural, influyó en los escritores posteriores, como Arriaga y Oviedo, que asignaron la teoría del alma a la física y no a la metafísica», Copleston, o. c., vol. III, p. 339.

el volumen impreso recogió Ripalda tan sólo algunos temas de lógica, física y metafísica, aquellos que consideró más importantes para su propósito apologético, permaneciendo inéditos sus otros manuscritos filosóficos en algún archivo o biblioteca de Madrid o Lieja (si es que no se han perdido), esperando la mano que algún día los rescate de tres siglos de polvo y olvido.

Fiel a la tradición «en la que nos hemos nutrido»⁵³, Ripalda cita en su obra frecuentemente a Aristóteles, «el Filósofo» por excelencia y «Príncipe de toda la filosofía»; entre los escolásticos, al «preceptor angélico y divino Tomás», al «sutílísimo» Escoto y al «magno» Suárez, cabezas, respectivamente, de la escuela tomista, de la escotista y de la jesuítica; esta última, andando el tiempo, se llamaría «suareciana». Entre estos tres primates escolásticos, el adversario principal para Ripalda fue siempre Duns Escoto, «muy célebre y benemérito en todo el orbe literario» y, consiguientemente, los representantes de su «gloriosa escuela»: Guillermo de Ockam, Pedro Auréolo y Alonso Briceño llamado «Scotulus», «Alter Scotus» o «Escoto Americano», cuyas doctrinas le fueron bien enseñadas por el P. Martín Eusa, maestro de artes de Ripalda, pero que éste las consideró siempre ajenas a santo Tomás. Por otro lado, discute aguerridamente con los representantes de «la gloriosa escuela de los PP. Dominicanos», a quienes acusa de malinterpretar en muchos puntos el pensamiento de su propio patrón, el Doctor Angélico. Entre los tomistas de mayor alcurnia citados por Ripalda están el cardenal Cayetano, Silvestre de Ferrara, Melchor Cano, Domingo Soto, Domingo Báñez, Pedro de Ledesma, Cosme de Lerma, Juan de Santo Tomás, Francisco Zumel, Pedro de Godoy, «muy versado en las obras de nuestros autores [jesuitas]», y Antonio Goudin, conocido por su célebre curso titulado *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*, considerado *thomistarum clypeus*, porque con tal escudo los dominicos trataban de parar los dardos envenenados lanzados por los adversarios de las otras escuelas. En conclusión, Ripalda se siente muy tomista, pero poco afecto a la escuela dominicana:

*«He escrito todas estas cosas con parca pluma, para que conste cuánto dista nuestro modo de opinar de la mentalidad de los PP. Dominicanos, aunque en todo seguimos la mente de Aristóteles y del Angélico Doctor. Luego tomistas somos, si tomista se llama aquel que sigue las huellas de Divino Tomás, nombre del que siempre nos gloriaremos. Pero, con respecto a las opiniones de los PP. Dominicanos, mínimamente somos tomistas, como puede verse a lo largo de casi todo nuestro Curso Filosófico»*⁵⁴.

53 I, Praefatio ad lectorem.

54 I, Disertatio praevia, q. 2, lec. 4, n. 97.

Por supuesto, en su obra ocupan un lugar de honor «los nuestros» (*Nostri*), los de nuestra Compañía, a cuya reciente pero brillante tradición se sentía ligado Ripalda, aunque conservando siempre dentro de la escuela jesuítica el derecho a discrepar, cuando así se lo dictaba la razón. En su obra cita, entre otros, a los maestros de Salamanca: el «eminentísimo cardenal» Francisco de Toledo, Pedro Hurtado, el «peracutus» Rodrigo Arriaga y su coterráneo Juan Martínez de Ripalda, a quien cariñosamente lo llama *meus*. A los profesores de las Universidades de Alcalá: el «ingeniosísimo» Gabriel Vázquez y Francisco Oviedo. Al autor de la llamada *Lógica Mexicana*, Antonio Rubio, profesor de la Universidad de México; a los profesores del Colegio Romano: Jerónimo del Prado, Gregorio Valencia, Benito Pererio, Juan Lugo, el «doctísimo» Juan Dicastillo y su coterráneo Martín de Esparza, de quien afirma que «en su siglo no iba a la zaga de nadie»; al profesor de Évora, el «sapiéntísimo» Luis de Molina; a los maestros de Coimbra: Francisco Soarez o Suárez, llamado el «luxitano» para distinguirlo del «granadino», y Pedro Fonseca, «reconocido por las naciones extranjeras como el Aristóteles luxitano». Es sabido que bajo la dirección de Fonseca se redactó el *Cursus Philosophicus Conimbricensis* (1591-1607), que con el curso del *Collegium Complutense Philosophicum* (1624-1647) constituyen los dos más afamados textos de filosofía del siglo XVII, muy apreciados por Ripalda⁵⁵.

No obstante estas fidelidades básicas, el sentido de independencia de Ripalda, incluso con respecto a las autoridades de su propia escuela, se muestra no sólo cuando rechaza de la doctrina molinista del concurso simultáneo, sino también en otros puntos importantes como, por ejemplo, en el tema de los modos substanciales. Vázquez, Suárez, Hurtado y Arriaga, es decir la plana mayor de la escuela jesuítica, defendían que para unir unas con otras las partes constitutivas de los seres compuestos era necesaria una tercera entidad real de tipo modal, sobreañadida las partes para efectuar su unión. Porque, se preguntaban los defensores de los modos substanciales, ¿de qué otro modo pueden unirse entre sí, por ejemplo, la materia y la forma, de no existir un *tertium quid* que, a modo de «pegamento» metafísico, las una? Pues bien, en contra de dichos modos substanciales argumenta Ripalda que una de dos: o son irreales y entonces serían superfluos, puesto que no tendría virtud unitiva; o bien son reales, como de hecho suponen sus defensores, y entonces habría que admitir la necesidad de un segundo modo real para unir a su vez el primer modo con las partes, y así un tercero y un cuarto, hasta el infinito. No existen, pues, modos substanciales reales, lo cual lo explica Ripalda con el siguiente ejemplo:

55 Sobre la renovación de la escolástica en España, Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, Madrid, BAC, 1971, vol. I, pp. 327-398.

«Por el hecho de que mi mano toque otra mano, adquiere un modo que antes de tocarla no tenía; porque es totalmente cierto que se halla de diverso modo tocando que no tocando. Pero este modo no es una entidad real sobreañadida, consintiendo solamente en la habitud que adquiere con respecto a la otra mano. Luego como en esta razón convengan todos los demás modos, hay que concluir que no existe ninguna entidad real sobreañadida a los predicamentos absolutos. En conclusión: En cuanto al ejercicio, la unión de la materia con la forma consiste en la acción de unir; en cuanto al resultado final, la unión consiste formalmente en las mismas partes, en cuanto constituyen el término de dicha unión»⁵⁶.

Piensa Ripalda que no hay que multiplicar los entes sin necesidad y que, por consiguiente, el supuesto pagamento metafísico de los modos substanciales no es necesario para unir las formas materiales con la materia prima, ni el alma con el cuerpo en el compuesto de la persona humana. Tampoco en teología se necesita de modo substancial alguno, ni positivo (Suárez) ni negativo (card. Cayetano), para explicar la unión hipostática de la naturaleza humana de Cristo con la persona del Verbo. Queda una vez más patente la independencia de criterio de Ripalda con respecto a su propia tradición. Pero ¿hubo alguna influencia de los modernos en la formación de dicho carácter independiente?

Ripalda es coetáneo de los grandes pensadores racionalistas de la segunda mitad del siglo XVII. Después de la muerte de Renato Descartes, ocurrida en 1650, se impone el racionalismo con Nicolás Malebranche (1638-1715), Benito Spinoza (1632-1677) y Guillermo Leibniz (1646-1716), entre otros. Mientras éstos escriben sus grandes obras sistemáticas en Europa, Ripalda estudia y enseña filosofía y teología en Santafé, la pequeña y lejano capital del Nuevo Reino de Granada, encaramada sobre los Andes. Esta coetaneidad hizo que nos preguntáramos desde el comienzo de la investigación sobre posibles huellas de los filósofos modernos en la obra de Ripalda. Pues bien, a lo largo de sus más de setecientas páginas no hemos encontrado citados por su nombre a Descartes ni a ninguno de los grandes racionalistas posteriores, aunque se enfrenta a la controvertida tesis cartesiana según la cual la cantidad o extensión es la esencia de las substancias materiales, mostrándose contrario a la misma y añadiendo, en clara alusión a los seguidores de Descartes, que en este punto «los más recientes escritores filosofan de modo libre pero racional, sin que al parecer les importe ni poco ni mucho la opinión de Aristóteles»⁵⁷.

En cambio, en la obra de Ripalda sí hay abundantes referencias explícitas a ciertos escolásticos modernizantes, pioneros de la modernidad entre noso-

56 I, opusc. VII, q. 5, lec. 2, n. 333; y q. 3, lec. 1, n. 352.

57 I, opus. 8, lec. 1, n. 2.: «Quia Recentiores libero sed rationali calamo philosophantur, parum de Aristotelis mente curare videntur».

tros, a quienes llama *Ripalda Neoterici Magistri, Nostri Neoterici* o simplemente *Neoterici* ⁵⁸. ¿Quiénes eran los así llamados «neotéricos»? El término mismo (formado del griego *neotericós*, comparativo del adjetivo *neós*) significa los más jóvenes, los más nuevos; y esto no por razones cronológicas (en tal caso Ripalda usa el término *recentiores*), sino por motivos de novedad doctrinal. Neotéricos son, pues, aquellos reconocidos maestros del siglo XVII que, desde la escolástica, se asoman al pensamiento nuevo y simpatizan con sus novedades, constituyéndose así en precursores de quienes a comienzos del XVIII fueron llamados en España *novatores* ⁵⁹.

En concreto, el primero de los neotéricos es el madrileño universal Juan Caramuel (1606-1682), que fue alumno de Alcalá y Salamanca, abad de varios monasterios y obispo de diversas sedes europeas. Caramuel admiraba a Descartes y se carteo con Gassendi, Mersenne y Kircher, por lo cual fue controvertido en su tiempo. Ripalda se encuentra del lado de sus admiradores, citando con aprecio, entre sus innumerables obras, especialmente dos: *Theologia moralis* (1652) y *Metalogica* (1654), y calificando a su autor de «sapientísimo Obispo» ⁶⁰; mientras tanto, los enemigos del neotérico obispo lo descalificaban, llamándole entre otras cosas «príncipe de los laxistas». Otro autor, reconocido por Ripalda como uno de nuestros neotéricos, es Sebastián Izquierdo (1601-1681), maestro en Alcalá, Murcia y Madrid, admirador de la ciencia moderna inspirada por F. Bacon y entusiasta como Descartes de la lógica luliana entonces de moda. En su gran obra, *Pharus Scientiarum* (1659), citada con respeto por Ripalda ⁶¹,

58 Cf. referencias a los «Neoterici»: I, Opusc. 1, q. 2, lec. 2, n. 81; I, Opusc. 5, q. 1, lec. 1, n. 168 y lec. 2, n. 169; I, Opusc. 5, q. 2, lec. 1, n. 222; I, Opusc. 7, q. 8, lec. 1, n. 626; II, Opusc. 2, q. 2, lec. 7, n. 288. Sobre el término, utilizado por primera vez por A. Victorino y S. Sulpicio, cf. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1940. Por su parte, el *Diccionario de la Real Academia* dice: «adj. desus. nuevo, reciente, moderno. Dijose especialmente de los médicos y filósofos».

59 El término «Novatores» aparece por primera vez con sentido peyorativo en la obra de Francisco Polanco, *Dialogus physico-theologicus contra Philosophiae novatores* (1714). A propósito comenta Abellán: «Esto quiere decir que para esta fecha la nueva mentalidad había adquirido suficiente consistencia social (...) se les reprocha —y ellos aceptan el reproche como tal— el introducir “novedades” o estar ansiosos de ellas», o. c., p. 343. Un «novator» anónimo escribe en 1755 un curso titulado *Physica specialis et curiosa* para sus alumnos javerianos (editado por USTA, Bogotá 1988); en dicho manuscrito se defiende como probable el copernicanismo, con anterioridad a la llegada de Mutis al Nuevo Reino.

60 Cita a Caramuel: I, opusc. 2, q. 1, lec. 3, n. 14; I, opusc. 5, q. 2, lec. 1, nn. 222, 229-232; I, opusc. 7, q. 1, en lec. 1, n. 2; I, opusc. 7, q. 3, lec. 6, n. 134; I, opusc. 8, q. 1, n. 2; I, opusc. 9, q. 2, lec. 4, n. 78. Sobre Caramuel, Abellán, o. c., vol. III, pp. 333-341.

61 Izquierdo es citado en opusc. 5, q. 1, lec. 1, n. 168; I, opusc. 5, q. 2, lec. 1, n. 222; I, opusc. 9, q. 1, lec. 1, n. 10; I, opusc. 9, q. 2, lec. 2, n. 59. Sobre Izquierdo, Abellán, o. c., vol. III, pp. 251-263.

propone Izquierdo una lógica universal de tipo matemático, ideal que éste transmitió al también neotérico jesuita alemán Atanasio Kircher, que inspiró la *Dissertatio combinatoria* de Leibniz. Otro de los jesuitas leído por Leibniz fue Martín de Esparza, profesor del Colegio Romano, admirado por Ripalda hasta el punto de afirmar que «no iba en su siglo a la zaga de nadie»⁶². Es posible que, al nombrar a «nuestros neotéricos», Ripalda pensara asimismo en los jesuitas franceses amigos de Descartes, entre los que se encontraba Denis Mesland, a quien había conocido personalmente en Santafé⁶³.

Por conducto, pues, de los citados neotéricos, cuyas obras estaban en la bien surtida Biblioteca de la Universidad Javeriana⁶⁴, pudo Ripalda tener noticia, aunque en forma indirecta, de los filósofos modernos y de sus nuevas ideas. Pero, además, en dicha biblioteca se podían consultar en tiempos de Ripalda algunos libros de autores conservadores, opuestos a las novedades modernas, entre otros un ejemplar de la obra del jesuita inglés Thomas Compton, *Philosophia universa*, con un capítulo muy crítico en contra de las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, recién publicadas en Amsterdam en 1641: «Estando ocupado en estas disputas físicas tropecé con cierto libelo [Compton consigna al margen del libro: «*Ren. Des Cartes in Meditationibus, Responsio-ne 4, pág. 285*], en el que advertí algunas cosas tan extrañas y tan ajenas a la verdadera filosofía, que me pareció su autor más amigo de las novedades que de la verdad. Lo que en primer lugar me disgustó fue que tratara de borrar del universo todos los accidentes físicos y reales, lo cual precisamente en un hombre católico (que tal se profesa este autor por todas partes) me pareció un acto audaz, que está en contradicción con los principios de la fe». Compton se pregunta: ¿cómo explicar la presencia real de Cristo en la Eucaristía *manentibus speciebus pani et vini*, si no existieran en el mundo físico accidentes reales?»⁶⁵.

62 I, opusc. 2, q. 2, lec. 5, n. 120.

63 Gaston Sortais, SJ, *Le cartésianisme chez le jésuites françaises au XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles*, Paris, 1928. Una posible razón de este silencio fue la inclusión en 1663 del *Discurso del método* en el *Index librorum prohibitorum*. A propósito, la *Ratio Studiorum* de los jesuitas de 1586 ordenaba: «2.^a Regla. En cosas de alguna importancia no se aparte el profesor que todas las Academias aprueban. 3.^a Regla. Los intérpretes de Aristóteles, a no ser cuando encuentre alguna cosa ajena a la doctrina que desmerece de la religión cristiana, no sean leídos ni mencionados en la escuela, sin gran selección, y procúrese que los alumnos no se inficionen de ellos». G. Marquinez - M. Beuchot (edits.), *La filosofía en la América colonial*,. Santafé de Bogotá, El Búho, 1996, p. 361.

64 José del Rey Fajardo, SJ, *Las mentalidades en el Nuevo Reino. La universidad Javeriana, t. II: La Biblioteca en 1767*, Bogotá, CEJA, 1988.

65 Thomas Tompson Carleton, *Philosophia universa*, Antuerpiae 1664. Cf. disp. XII, pp. 246-247: «Denturne formae accidentales». Del talante conservador de Th. Compton dan testimonio estas palabras con que termina su discusión con Descartes: «Sileat Philosophia, ubi loquitur Fides; audiat ancilla Dominam, discipula Magistram, homo Deum...», p. 250.

Pero más importante que cualquier noticia, directa o indirecta, que pudiera tener Ripalda de los autores modernos, lo más importante es que coincide con ellos en el talante filosófico de búsqueda de la verdad por fuera de los caminos trillados. Ripalda es consciente de que esta actitud suya era chocante para los más conservadores, tanto de la escuela dominicana como de la jesuítica, y que algunas de sus doctrinas eran consideradas por sus opositores como novedades doctrinales. Así, por ejemplo, advierte que, «para que nadie nos eche en cara que estamos introduciendo nuevos modos de opinar en las Escuelas»⁶⁶, tratará de confirmar su conclusión negativa acerca de los modos substanciales con la clara y expresa autoridad del Filósofo y del Doctor Angélico. Y a propósito de la cuestión de los universales afirma Ripalda haberse tomado el trabajo de exponer con amplitud su propia doctrina del conocimiento humano, no sólo porque así lo pedía la importancia del tema, sino también porque a algunos colegas «les ha parecido extraño este modo mío de opinar»⁶⁷.

Tampoco pasó desapercibido el carácter novedoso de sus enseñanzas a los colegas de magisterio. Mateo Mimbela califica a su compañero Ripalda de «contemporáneo ingenioso» (*ingeniosum recentiore*) y a su doctrina sobre los modos substanciales de «extraña opinión» (*singularis sententia*)⁶⁸. Por su parte, Joseph Ortiz Morales da fe de que su maestro Juan Martínez de Ripalda «escribió y dictó un Curso de Artes muy ingenioso y todo él lleno de Novedades y Agudezas»⁶⁹. En ambos testimonios se emplea el adjetivo de «ingenioso», tan apreciado en la época barroca, que «equivaldría hoy a creativo, rico en inventiva e imaginación, agudo»⁷⁰.

III. ¿DE QUÉ MODO CONOCE EL ENTENDIMIENTO HUMANO?

En el primer año de artes, dedicado a la lógica, expuso Ripalda a sus alumnos javerianos el tema del conocimiento humano «en clave dialéctica». Les enseñó entonces, como ya dijimos, el realismo inmediato, doctrina basada en la creencia

66 I, opusc. VII, q. 5, lec. 2, n. 336: «Et nec aliquis nobis oggerat novos opinandi modos Scholis introducere clara et expresa auctoritate Philosophi et Doctoris Angelici est primo firmanda conclusio».

67 I, opusc. 3, q. 2, lec. 1, n. 74: «Haec sufittori aliquantum calamo attingimus [...] quia hic opinandi modus visus est singularis».

68 Mateo Mimbela, *Physices tractatus* (manuscrito), lib. I, disp. 5, concl. 2, n. 264; I, opusc. VII, q. 5, lec. 2, n. 336.

69 Joseph Ortiz Morales, *Observaciones curiosas y doctrinales*, fol. 130.

70 *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*, edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1998. Cf. nota al título de la obra.

de que el entendimiento humano puede conocer las cosas en su propia naturaleza o tal como existen en sí fuera del alma. Pero, al explicar el mismo tema en el tratado *De anima*, que coronaba el segundo curso de artes consagrado a la física, tuvo Ripalda la gran iluminación, la del ejemplo del espejo, que le obligó a desdeñarse de muchas de las cosas que había explicado en el curso anterior, corrigiéndolas o, en el mejor de los casos, ajustándolas a la nueva «clave animística». Este radical giro, desde el realismo inmediato hacia el nuevo realismo mediato de tipo objetivista, quedó reflejado en varios pasajes de la obra de Ripalda, especialmente en el «Appendix totius opusculi» (I, opusc. 2, n. 1), en el que expuso «una nueva ilustración de las precisiones de acuerdo con el Espejo del Doctor Angélico» y en la «Disertación previa», compuesta probablemente en Madrid a modo de introducción a toda su obra, en la cual expuso, en forma sistemática y madura, los «principios del conocimiento humano» a lo largo de nueve lecciones, agrupadas en las dos cuestiones siguientes: 1.^a ¿De qué modo conoce el entendimiento? 2.^a ¿En qué consiste el concepto y qué quiere decir que las voces significan las cosas conocidas? En este capítulo analizaremos ambas cuestiones, que contienen la doctrina ripaldiana posterior al giro, destacando la modernidad de la misma.

1. EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA MODERNA

El hecho de que Ripalda dedique íntegramente la *Dissertatio praevia* a exponer su nueva doctrina objetivista del conocimiento, inspirada en el ejemplo del espejo, no es un hecho casual, sino todo lo contrario: porque Ripalda considera que el problema del conocimiento humano no sólo es la antesala de la metafísica, sino también una cuestión fundamental:

«La doctrina expuesta en esta lección es tan necesaria, que de ella depende no sólo la plena intelección de esta cuestión, sino en buena parte la intelección de toda la Filosofía, en particular de la Lógica y la Metafísica»⁷¹.

La anterior afirmación no dista mucho del concepto que tres décadas más tarde Christian Wolf tiene de la metafísica general u ontología, cuando la define como «la ciencia en la que se contienen los principios todos del conocimiento humano»⁷²; definición que, como es sabido, repite Baumgarten y que de ambos

71 *Dissertatio praevia*, q. 1, lec. 1, n. 13.

72 Como es sabido, Christian Wolff divide el universo filosófico en una Metafísica general u Ontología, y en tres metafísicas particulares: la Cosmología, la Psicología racional y la Teología natural. Desde el título mismo, *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata*

pasa al joven Kant, quien en su madurez se opone a la pretensión «dogmática» de tratar de erigir una ciencia primera de carácter metafísico sin una previa teoría crítica que establezca, de una vez por todas, las posibilidades y los límites del conocimiento humano. Pues bien, la prioridad y fundamentalidad del problema del conocimiento humano, es una de las características más destacadas del llamado por Kant «giro copernicano» de la filosofía. En adelante, la metafísica moderna se planteará el problema del ser dentro del horizonte del conocer.

Existe, pues, de entrada un serio indicio de modernidad en la obra del maestro javeriano; pero para poder decidir con pleno conocimiento de causa hasta qué punto el pensamiento ripaldiano es o no es moderno, hay que responder previamente a la siguiente pregunta: ¿En qué consiste formalmente hablando la modernidad filosófica? Haciendo nuestra la caracterización que de la misma hace M. Heidegger en *Sendas perdidas*, podemos responder a la pregunta diciendo que la modernidad se caracteriza por ser «la época de la imagen del mundo». Es verdad que cada época ha tenido su propia imagen del mundo, pero sólo la llamada época moderna comprende el mundo como imagen o representación del verdadero sujeto o «subjectum», que no es otro que el propio hombre. Como es sabido, etimológicamente el término *subiectum* es equivalente al de *substantia*, de tal manera que con ambos términos se significaba en la escolástica clásica todas las cosas que tienen máxima realidad, es decir, las subsistentes o existentes en sí mismas (*in se*), a diferencia de los accidentes que existen en otro (*in alio*), es decir, apoyándose en las substancias, y que, por tanto, son realidades segundas. Así, pues, para la tradición clásica cualquier cosa *substante* tenía rango de *subjectum*, hasta que en la época moderna el hombre se apropia en exclusiva del modo de ser en sí, se siente el único ser sustantivo y, por tanto, el verdadero sujeto del cual depende el resto de las cosas que forman el universo mundo; las otras *res substantes*, que antes tenían realidad propia, pasan a ser ahora dependientes del sujeto humano, adquiriendo la condición de *res objecta* o de objetos puestos en alguna medida por la actividad cognoscitiva humana y opuestos a ella. Esto significa *objectum*, lo «arrojado o puesto frente a». Con razón afirma Heidegger que «ser moderno es propio del mundo que se ha convertido en imagen [...] El hecho de que el mundo pase a ser imagen es exactamente el mismo proceso con el que el hombre pasa a ser *subjectum* dentro de lo existente»⁷³. Este proceso lo inicia Descartes, considerado con razón padre de la filosofía moderna: «En la metafísica de Descartes se determina por vez primera lo existente como objetividad del representar y la

ta, qua omnis cognitionis humanae principia continentur (1730), Wolff asigna a la metafísica general el estudio de los principios del conocimiento humano, derivados del concepto del ente.

⁷³ Martin Heidegger, *Sendas perdidas (Holzwege)*, trad. de J. M. Armengol, Bs. As., Losada, 1960, p. 82.

verdad como certidumbre del representar [...] Toda la metafísica moderna, Nietzsche inclusive, se mantiene en la interpretación de lo existente y de la verdad que arranca de Descartes»⁷⁴.

Si esta caracterización del horizonte de la modernidad filosófica es acertada, y no cabe la menor duda que lo es, tenemos que concluir que la teoría ripaldiana del conocimiento es radicalmente moderna. Es lo que, en primer lugar, intentaremos mostrar en este capítulo; en segundo lugar, trataremos de rastrear las raíces y exponer las consecuencias de la teoría ripaldiana.

2. MODERNIDAD DE LA TEORÍA RIPALDIANA

Como hemos dicho, el problema de las posibilidades y de los límites del conocimiento humano constituye el problema central de la filosofía moderna, el llamado problema crítico. Kant lo resuelve negando al entendimiento la capacidad para conocer las cosas en sí mismas, pero afirmando la posibilidad de un conocimiento inteligible limitado al mundo de los objetos. Cosas y objetos pertenecen según Kant a dos mundos próximos, pero radicalmente separados. En forma análoga Ripalda, negando al entendimiento humano capacidad para conocer las cosas existentes fuera del alma (*extra animam*) o en su propia naturaleza (*in propria natura*), separa radicalmente el mundo de los objetos del mundo de las cosas en sí. Fiel a la tradición escolástica, Ripalda admite la posibilidad de un conocimiento sensible directo e inmediato de las cosas materiales tal y como existen en sí mismas; en cambio, el entendimiento humano, por estar recluso en su inmanencia espiritual, sólo puede conocer objetos, que no son las cosas en sí mismas, sino éstas en tanto que representadas en los conceptos objetivos, que no son sino imágenes que de ellas forma el entendimiento. Éste nunca tiene acceso directo a la realidad, ya que el objeto inmediato todo conocimiento intelectual son nuestros propios conceptos; éstos representan la realidad en imágenes espirituales, las cuales ciertamente «nos dan noticia» más o menos aproximada de las cosas; pero «tener noticia de algo», por ejemplo, a través de una conversación, es precisamente conocer ese algo en forma indirecta o mediata. Conocemos, pues, los objetos representados por

74 Heidegger, o. c., p. 78. Xavier Zubiri, en su admirable obra *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 192-193, escribe: «Para un medieval decir que algo es *subjectum* significa que tiene el máximo de realidad»; pero en la época moderna «la palabra *subjectum* ha dejado de significar la realidad física del sujeto de todos los entes del universo, para significar pura y simplemente el único, auténtico y real sujeto en esa filosofía, que es el *subjectum* humano. Es precisamente a ese *subjectum* al que le está presente un *objectum*».

nuestro entendimiento, no las cosas existentes *extra animam*. Para ilustrar esta tesis, radicalmente objetivista, el maestro neogranadino, como buen pedagogo que era, recurre una y otra vez al ejemplo del espejo, atribuyéndole eficacia pedagógica máxima:

«Como consta a algunos de los más recientes de nuestra Academia Javeriana, siempre he dicho que en modo alguno se puede despreciar el ejemplo del espejo, el cual sirve para resolver con facilidad dificultades tanto filosóficas como teológicas, sin que nunca cause decepción»⁷⁵.

Digamos, de pasada, que a la mentalidad barroca le fascinaba el símil del espejo. Cervantes, en el Prólogo a *Don Quijote de La Mancha*, califica al caballero manchego de «luz y espejo de toda la caballería andante»; y Quevedo en la *Historia de la vida del buscón llamado Pablos*, apoda a su picaresco personaje de «ejemplo de vagabundos y espejo de tacaños». En la Biblioteca Nacional de Colombia he podido consultar innumerables libros piadosos o ejemplarizantes de esta época con títulos como éstos: *Espejo de vida cristiana*, *Espejo del príncipe cristiano*, *Espejo de curas*, *Espejo que no engaña*, *Espejo de bienhechores y agradecidos*, *Espejo de la juventud, moral, político y cristiano*, *Espejo de disciplina*, *Espejo del amor divino*, *Espejo del desengaño*, *Espejo de la conciencia*, *Espejo moral con reflexiones cristianas*, *Espejo cristiano del último instante entre la vida y la muerte*, *Espejo de consolación*, *Espejo de prudencia y resignación*, *Espejo evangélico*, *Espejo seráfico*, *Speculum exemplorum*, *Speculum astrologiae*, *Speculum aureum super septem salmos poenitentiales*, *Speculum spirituale humanae vitae*, *Speculum testamentorum*, *Speculum episcoporum*, etc. También la pintura barroca emplea este mismo recurso. Velázquez muestra en el espejo la cara de Venus, que de otra manera no podríamos ver por estar de espaldas al espectador; y en «Las Meninas», gracias al espejo del fondo de la gran sala, es posible contemplar la regia pareja, que posa para el cuadro que Velázquez está pintando en la tela que nos ofrece su reverso⁷⁶.

La razón moderna es asimismo especulativa; pensar es especular, ver la realidad en el espejo de nuestros conceptos objetivos o especies expresas, en las que se refleja la realidad del mundo exterior. No podemos ver las cosas en sí mismas; nuestros conceptos, lejos de ser de índole intuitiva, son especulativos. Lo cual quiere decir que el entendimiento humano tan sólo puede contemplar las cosas en el «espejo espiritual» en nuestros conceptos. Es sabido que

75 II, opusc. 1, prael. 2, n. 16.

76 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta, 1984, cap. 1: «Las Meninas».

las palabras latinas *speculare*, *speculatio*, *speculativus* vienen del sustantivo *speculum*, vocablo que a su vez está emparentado etimológicamente con las palabras *species*, que significa imagen, y con *specus*, que significa cueva. Así pues, según dicho modelo especulativo, el entendimiento humano habitaría al interior del alma como en una cueva espiritual, contemplando en su inmanencia las especies o reflejos objetivos de las cosas, sin posibilidad de conocerlas tal como existen en el mundo exterior. En estas circunstancias no es extraño que Ripalda se muestre adicto al ejemplo del espejo y que, como buen pedagogo, recurra a él una y otra vez, machaconamente:

«Nuestra conclusión se aclara con un ejemplo. Tengo a Pedro detrás de mí (a tergo); y dado que, por estar situado a mis espaldas (a posterioribus meis) en modo alguno puede ser visto inmediatamente por mí en sí mismo, mando poner ante mis ojos un espejo a conveniente distancia, de modo que también quede enfrenteado a Pedro. Pues bien, como consta por la experiencia cotidiana, al instante se forma en el espejo una cierta especie o imagen en la cual veo a Pedro. De donde se concluye que el Pedro, que está a mis espaldas, existe naturalmente, realmente, en su propia naturaleza. En cambio, el Pedro, tal como yo lo veo, no existe según su ser natural, sino tan sólo según su ser objetivo o intencional, como comúnmente se dice; porque solamente existe en aquella imagen que se llama especie expresa o cualidad intencional de Pedro»⁷⁷.

En el anterior ejemplo, el espejo es el único medio de que disponemos para conocer a Pedro, que está a nuestras espaldas. Ripalda advierte muy sagazmente que «cuando la verdad no se muestra por sí misma, hay que buscar prudentemente un medio en el cual la alcancemos; y ningún medio más apto, para resolver esta y otras dificultades, que el ejemplo tomado de la metáfora del espejo material»⁷⁸. Se trata, en efecto, de una metáfora o de una analogía de proporcionalidad impropia entre dos analogados, cuya relación se puede sintetizar diciendo: así como sólo es posible ver con los ojos la imagen de Pedro impresa en el espejo material, de manera análoga con el entendimiento solamente podemos conocer las cosas en nuestros conceptos objetivos, que son como espejos espirituales en los cuales se reflejan inmaterialmente las cosas materiales del mundo exterior:

«Así como, mirando al espejo que está enfrenteado a Pedro, a quien tengo detrás, lo que primero y de suyo contemplan mis ojos no es al propio Pedro que tengo detrás (a tergo), sino tan sólo la imagen de Pedro

77 *Dissertatio praevia*, q. 2, lec. 2, n. 59.

78 *II*, opusc. 1, prael. 2, n. 16.

que está en el espejo; del mismo modo, lo que primero y de suyo conoce el entendimiento inmediatamente, no es la cosa que existe fuera del alma (extra animam), por ejemplo, una piedra, sino solamente el concepto o la concepción que se forma el entendimiento de la piedra, concepto que se llama verbo. De tal manera que, como en el ejemplo del espejo, son verdaderas todas estas afirmaciones: primera, que Pedro no es conocido en sí inmediatamente; segunda, que Pedro es conocido en el espejo o por el espejo; tercera, que Pedro existe objetivamente o según su ser intencional en el espejo; así, pues, se puede decir con verdad que Pedro está frente (objicitur) o ante mis ojos en el espejo»⁷⁹.

Ripalda no es el inventor de dicho ejemplo, sino que, como ya lo expusimos en el primer capítulo, un buen día topó con él leyendo los *Opuscula omnia Sancti Thomae Aquinatis*, volumen que formaba parte de la Biblioteca de la Universidad Javeriana y que todavía se conserva en ella. El texto, donde aparece el ejemplo del espejo, pertenece al opúsculo 14, titulado *De natura verbi intellectus*, y dice así:

«Y todo esto en cuanto expreso es el verbo; el verbo es el todo expresivo de dicha cosa, y el todo en el cual la cosa es expresada. Y esto es lo principalmente entendido, porque la cosa no se entiende sino en él. Puesto que el verbo es como un espejo en el cual es contemplada la cosa, sin que exceda aquello que en él se contempla»⁸⁰.

Aunque para la crítica actual el opúsculo, al cual pertenece el anterior texto, no sea de autoría tomista⁸¹, no obstante, como todos sus contemporáneos, Ripalda siempre creyó que lo era. Procede, pues, con absoluta honestidad cuando recurre a la autoridad de santo Tomás para defender su propia teoría objetivista, no cansándose de recomendar a sus discípulos que vuelvan una y otra vez su mirada a dicho ejemplo para resolver fácilmente los problemas, tanto filosóficos como teológicos, que puedan presentárseles:

«Es tan complejo y difícil de captar [el tema de los universales], que no sólo los alumnos sino también los más Nobles Maestros, tras mucho

79 *Dissertatio praevia*, q. 1, lec. 1, n. 9.

80 Dada la importancia de este hecho, transcribimos el texto del ejemplo del espejo en latín: «Et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et totum in quo res exprimitur. Et hoc intellectum principale, quia res no intelligitur nisi in eo. Est enim tanquam speculum in quo res cernitur, sed nos excedens id quod in eo cernitur». *Opuscula omnia Sancti Thomae*, opusc. 14: *De natura verbi intellectus*, p. 111, n. 60

81 Hay una edición moderna: P. Mandonnet, *Opuscula omnia genuina quidem necnon spuria* (5 vols.), Parisiis 1927; el vol. V contiene los opúsculos que la crítica actual considera espúreos.

*trabajo, se enredan en dicho tema, como consta por la variedad de opiniones. En gracia, pues, a la claridad, es menester aplicar la mente y los ojos a aquel ejemplo del espejo del Divino Tomás*⁸²; en otro lugar: «*Para que esta doctrina, ignorada quizá por muchos, no parezca algo nunca visto, volvamos de nuevo los ojos al para nosotros familiar espejo del Preceptor Angélico*»⁸³; en un tercero: «*He aquí el ejemplo del Divino Tomás que, si se tiene familiarmente ante los ojos de la mente, ilustra cualquier tema y convence plenamente*»⁸⁴.

Hay que tener en cuenta que, por su misma naturaleza metafórica, todo ejemplo es ambiguo, es decir, admite distintas y hasta opuestas interpretaciones. Por lo mismo, aun suponiendo que dicho texto fuera de santo Tomás, la interpretación que del mismo hace Ripalda, aunque la considere muy tomista, no necesariamente tiene que coincidir con la de santo Tomás. En la explicación de Ripalda, que se mueve dentro del nuevo horizonte objetivista propio de la subjetividad moderna, el Pedro que está a espaldas nuestras simboliza la situación de todas las cosas materiales, cuya condición es la de estar *a tergo* o *a posterioribus meis*; de modo que nada material es cognoscible en forma inmediata tal como existe *extra animam* o en su realidad natural. La anterior afirmación no sería posible dentro del horizonte de la filosofía griega y medieval. Como bien escribe Danilo Cruz Vélez, con anterioridad a Descartes la filosofía «era una onto-logía, un decir sobre los entes o las cosas de acuerdo con la expresión de Aristóteles. [...] Ahora el filósofo no está abierto, no está dirigido hacia las cosas, hacia el mundo, sino que, en una nueva actitud, se pone de espaldas al mundo, retrocediendo a la subjetividad humana para convertirla en el campo de trabajo de la filosofía y ésta ya no es una onto-logía sino una ego-logía, un decir de las cosas desde la subjetividad»⁸⁵.

Un segundo ejemplo, con el que Ripalda ilustra, muy leibnizianamente, su tesis de la incomunicación del entendimiento con el mundo exterior: es el de una casa sin ventanas. Tradicionalmente se venía afirmando que «nada existe en el entendimiento que no haya pasado previamente por los sentidos» y que, en consecuencia, son los sentidos los que suministran al entendimiento la materia prima para poder entender, la cual es desmaterializada por entendimiento agente y es recibida en el entendimiento paciente, formándose así los conceptos. Existe, pues, una vía de comunicación que va desde el mundo sensible hacia el mundo inteli-

82 I, opusc. 3, q. 3, lec. 4, n. 229.

83 I, opusc. 3, q. 3, lec. 2, n. 196.

84 I, opusc. 3, q. 3, lec. 3, n. 223.

85 Rubén Sierra Mejía, *La época de la crisis. Conversaciones con Danilo Cruz Vélez*, Cali, Universidad del Valle, 1996, pp. 95-96.

ble; pero en dirección inversa piensa Ripalda que no hay vía de comunicación por la que el entendimiento pueda volver a las cosas; porque, dada la espiritualidad de la potencia intelectual, la comunicación entre el entendimiento y el mundo material es imposible. El entendimiento, al no tener ventanas para asomarse al exterior, está encerrado en su propia inmanencia espiritual:

*«La visión externa tiene un objeto externo, por ejemplo, el color, que ve en sí mismo; para este fin son los ojos, con los que la potencia percibe las cosas que están fuera como por ventanas abiertas (quasi fenestris apertis); el entendimiento, en cambio, carece de tales ventanas (quas fenestras intellectus non habet)»*⁸⁶.

Decir que el entendimiento «no tiene ventanas» es, por supuesto, emplear un lenguaje tan metafórico, como cuando se dice que el entendimiento «está de espaldas» al ser extramental de las cosas. En ambos ejemplos se afirma metafóricamente que lo espiritual no puede entrar en comercio inmediato con lo material. Solamente los sentidos, por ser congéneres en materialidad con las cosas del mundo exterior, pueden mantener contacto inmediato con ellas. En cambio, por su espiritualidad, el entendimiento humano se asemeja al divino en que no puede conocer las cosas inmediatamente en su propia realidad, porque:

*«Atribuir a Dios este modo de ver y conocer las cosas en sí mismas en forma inmediata es, como con razón asevera San Agustín, un sacrilegio por la dependencia e imperfección que ello implicaría»*⁸⁷.

En forma análoga, se comporta el humano entendimiento, que conoce las cosas materiales *intra animam*, inmanentemente, pero con una diferencia con respecto al divino: que mientras éste no puede sufrir determinación alguna por parte de las cosas creadas, el entendimiento humano para poder conocer necesita estar determinado por ellas. No obstante tamaña diferencia, ambos entendimientos conocen inmanentemente: el humano, mediante especies expresas sacadas de las cosas; el divino, en cambio, conoce todo lo creado y lo creable en su propia esencia, «la cual es la especie o la cuasi-especie infinita de todas las cosas»⁸⁸.

Esto supuesto, se pregunta el maestro javeriano cómo el entendimiento humano está determinado por las cosas. A lo cual responde, siguiendo la tradición escolástica, que la posibilidad de conocer intelectivamente depende de las

86 *Dissertatio praevia*, q. 1, lec. 4, n. 37.

87 *II*, opusc. 2, prael. 4, n. 47.

88 *II*, opusc. 2, prael. 4, n. 49.

impresiones que de las cosas reciben los diversos sentidos y de las especies sensibles o fantasmas que permanecen en nuestra fantasía como resultado de dicha actuación. En forma simplificada, todo el proceso cognoscitivo, desde la impresión al concepto, discurre por los siguientes pasos:

a) Del mundo exterior reciben los sentidos externos diversas impresiones, que el sentido común distingue, unifica y refiere a las cosas que los impresionan, produciéndose de este modo percepciones sensibles de las mismas.

b) Dichas percepciones dejan impresiones en la fantasía ciertas imágenes sensibles de las cosas singulares (phantasmata), con las que seguimos recordándolas, aunque no estén ya presentes en la percepción.

c) Desmaterializando tales imágenes sensibles, el entendimiento agente forma las especies inteligibles impresadas mediante un proceso que consiste en: «abstraerlas de los fantasmas, en espiritualizar los fantasmas o en inmaterializar la especie [sensible], según los modos comunes de hablar en las Escuelas»⁸⁹.

d) Posteriormente, las especies inteligibles se imprimen en el entendimiento posible, dejándolo en acto primo o ya listo para poder entender universalmente.

e) Finalmente, gracias a tal impresión, el entendimiento posible se activa o pone en acto segundo de conocer, produciendo la especie expresa, el verbo mental o el concepto objetivo, realidad espiritual que «nos da noticia» de la cosa material dada en la intuición sensible.

En conclusión, sostiene Ripalda que «en el presente estado (del cual disputamos) el entendimiento no entiende por especies infusas»⁹⁰, tesis contraria a las ideas innatas de Descartes, sino por especies inteligibles adquiridas a partir de las especies sensibles, que de forma inmediata nos dan a conocer las cosas; por lo cual, añade Ripalda, «la potencia visiva no tiene necesidad alguna de formar verbo [especie expresa sensible], como sí lo tiene que formar necesariamente el entendimiento»⁹¹. Así pues, al contrario que Descartes, Ripalda tiene fe en los sentidos como fuente inmediata y primaria de conocimiento, pese a que acepta como posible la hipótesis cartesiana del «genio maligno» al admitir que Dios podría imprimir especies sensibles en el espejo de nuestros sentidos, sin que a dichas especies infusas correspondieran cosas a *parte rei*, en el mundo exterior:

«En la hipótesis de que no existieran las cosas en su propia naturaleza, si Dios imprimiera aquellas especies en el espejo, se verían las cosas

89 Dissertatio praevia, I, q. 1, n. 3.

90 Dissertatio praevia, q. 2, lec. 1, n. 56.

91 Dissertatio praevia, q. 1, lec. 4, n. 36.

dentro del espejo de la misma manera [que si existieran]. De modo que la vista alcanzaría a ver aquellas cosas corporales inexistentes en su propia naturaleza por el solo hecho de tener ser intencional o puramente aparente en dichas especies»⁹².

Así, resuelta por Ripalda la cuestión del conocimiento sensible, el nudo del problema se desplaza definitivamente al mundo inteligible. ¿En qué consiste formalmente el acto de entender? A esta pregunta responde Ripalda que la intelección no consiste en la sola cualidad, especie expresa o verbo mental en sí mismo considerado; tampoco consiste la intelección en la serie de acciones y pasiones necesarias para que se produzca dicha especie expresa o verbo mental. Todos estos momentos son condiciones previas y necesarias para poder entender; pero la intelección formalmente no consiste en ninguno de tales aspectos en particular, ni tampoco en el conjunto de todos ellos. Positivamente, en coherencia con su realismo objetivista, llega a afirmar que la intelección:

«Sólo consiste en una acción o movimiento inmanente, con el que el entendimiento aprehende o percibe la cosa en el mismo verbo, que se supone ya formado o producido. Por tanto, dicho movimiento o acción, en la que consiste la intelección, no es otra cosa que una habitud de la especie impresa inteligible al propio verbo o cualidad expresada; de manera que entender no es otra cosa que el propio verbo o cualidad expresa; de modo que entender no es otra cosa que poner la especie inteligible en relación con el verbo, en el cual como en un espejo contempla el entendimiento la cosa representándose a sí mismo»⁹³.

En consecuencia, sostiene Ripalda que el conocimiento inteligible es una acción inmanente que se produce en alma, permaneciendo en ella a diferencia del conocimiento sensible, que es una acción transeúnte que parte del alma y termina en las cosas existentes *extra animam*. Por tanto, el objeto de la intelección no puede ser otro que la propia intelección (*id quod intellectus intelligit, est ipsa intellectio*); lo cual equivale a decir que la intelección consiste en una acción inmanente (*in actione immanenti*), mediante la cual el entendimien-

⁹² II, opusc. 2, q. 1, prael. 4, n. 26. Muy parecido es el conocido texto de las *Meditaciones* de Descartes: «Hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por el que he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿Quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo?» (Primera meditación).

⁹³ *Dissertatio praevia*, q. 1, lec. 4, n. 32.

to tiende inmanentemente (*tendit immanenter*) hacia el verbo (*in verbum*)⁹⁴. Con otras palabras, lo que el entendimiento inmediatamente entiende no es la *res in se*, la cosa en sí misma, sino la *res objecta*, la cosa dada en la representación. El nudo del problema está en saber qué realidad tienen los objetos del mundo inteligible, cuestión «de cuyo recto examen depende gran parte de la filosofía»⁹⁵. Sobre este problema, reconoce que existen varias opiniones:

«Si preguntas a los autores más recientes, qué entienden por objeto del entendimiento o por los conceptos objetivos, responderían: unos, que los conceptos objetivos no son algo distinto de las cosas existentes por fuera del alma, por ejemplo, Pedro, esta piedra, el cielo, etc., tal como realmente existen en su naturaleza extra-anímica o extra-mental; otros, en cambio, que los conceptos objetivos no son las cosas consideradas en su nuda realidad, existentes por todas las partes en la naturaleza; sino esas mismas cosas existentes en su naturaleza, en cuanto de modo primario e inmediato son el término del concepto inteligible o concepción; esta opinión parece hoy de común recibo, aunque tampoco es la verdadera»⁹⁶.

La primera sentencia es la propia del realismo exagerado, que atribuye a nuestras ideas o conceptos más realidad de la que de hecho tienen, llegando a identificarlas con las cosas existentes, «lo cual, como lo demostré en la Lógica, poco o nada se diferencia del universal platónico»⁹⁷. Ripalda está lejos de atribuir real subsistencia a las ideas al modo platónico; pero al mismo tiempo rechaza una segunda sentencia, la propia del realismo inmediato que supone:

«Que el entendimiento por medio de sus actos conoce inmediatamente la realidad existente en el mundo (a parte rei) o las cosas existentes por fuera del entendimiento (extra intellectum) tal como son, y que los actos del entendimiento tienen como término del conocimiento estas cosas en su propia naturaleza»⁹⁸.

94 *Dissertatio praevia*, q. 1, lec. 4, n. 34.

95 *Dissertatio praevia*, q. 2, intr., n. 52.

96 *Dissertatio praevia*, l. q. 2, lec. 1, n. 53.

97 *Dissertatio praevia*, q. 2, lec. 2, n. 63.

98 I, opusc. 2, q. 2, n. 175. A principios del siglo xx el realismo «mediato» fue defendido por el cardenal Mercier en su *Critériologie générale*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 6.ª edic., 1911, y por algunos de sus discípulos. Cf. «Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina», en mi libro *Sobre filosofía española y latinoamericana*, Bogotá, USTA, 1987. Es sabido que Zubiri, en su trilogía sobre *La inteligencia sentiente*, supera radicalmente el dualismo tradicional sentidos-inteligencia.

Ripalda reconoce que dicho realismo «inmediato» es sentencia común entre los más recientes, pero no la puede compartir. En consecuencia, sostiene una tercera opinión, que reconoce la existencia extra-anímica de las cosas, pero que niega al entendimiento la posibilidad de conocerlas en forma inmediata, puesto que «el objeto del entendimiento es algo que está dentro del entendimiento y no fuera de él»⁹⁹. Se trata, pues, de un realismo «mediato», afín al modo de pensar moderno, que con Descartes establece entre el mundo sensible y el mundo inteligible un divorcio tal, que en Kant se convierte en abismo infranqueable. Nuestro Ripalda coincide con esta línea de pensamiento propia del horizonte moderno, según la cual no conocemos cosas reales, sino solamente objetos intencionales:

«Los conceptos objetivos, o las cosas (res) que conocemos en forma inmediata, no son las existentes fuera del alma (non sunt res existentes extra animam); sino tan sólo las cosas existentes en el entendimiento (sed solum res existentes in intellectu), por mediación del verbo que el propio entendimiento forma con la especie inteligible, para entender la cosa externa. [...] Por tanto, el concepto objetivo de hombre, o el objeto hombre, que inmediatamente entiende el alma, no es el hombre existente fuera del entendimiento, sino sólo el propio verbo o concepto, que el entendimiento forma del hombre. Esta sentencia, según pienso, es la que siempre estuvo en la mente de Aristóteles y del Doctor Angélico»¹⁰⁰.

En conclusión, estamos ante un pensador que, en un apartado rincón de los Andes, filosofa sorprendentemente *more moderno*, en oposición radical al realismo inmediato de la filosofía anterior, tanto griega como escolástica, que suponía que el entendimiento tiene capacidad para conocer en forma inmediata las cosas en sí mismas. Ripalda ofrece en apoyo de su nuevo realismo mediato al menos siete argumentos, que voy a tratar de esbozar:

1) Por la autoridad de santo Tomás en los opúsculos 13, 42 y 14, sobre todo en este último, cuando afirma «que el entendimiento es como un espejo en el cual contempla las cosas».

2) Las cosas no pueden existir dentro del entendimiento tal como existen *a parte rei* en el mundo real; luego mal pueden ser dichas cosas externas objeto inmediato de conocimiento.

3) La intelección, lejos de ser un movimiento *desde el alma (motus ab anima)* hacia algo sito fuera de ella, es un movimiento *dentro del alma (motus*

⁹⁹ I, opusc. 2, q. 2, n. 176.

¹⁰⁰ Dissertatio praevia, q. 2, lec. 2, nn. 59 y 60.

ad animam); luego la intelección no puede tener como objeto de conocimiento inmediato otra cosa que sus propios conceptos objetivos.

4) Los objetos de la fantasía, pese a ser ésta una facultad material, no existen en la realidad; luego *a fortiori*, por ser el entendimiento una facultad espiritual, sus conceptos objetivos tampoco se dan en el mundo real.

5) Si la potencia visiva, por ser externa y material, no puede elevarse al conocimiento de objetos inmateriales y espirituales; luego tampoco a la inversa la potencia intelectual, siendo espiritual, puede rebajarse a conocer lo que es totalmente material.

6) Tanto el ser real como el ser de razón tienen en común que son inteligibles, propiedad que les viene a ambos seres de tener existencia objetiva en el entendimiento; luego en ambos casos lo que el entendimiento conoce en forma inmediata es su ser objetivo o intencional, aunque tratándose de seres reales, éstos existan además en el mundo real.

7) Todos reconocen que las ciencias tienen como objeto propio las cosas universales; luego, si ello es así, el entendimiento no puede conocer en forma inmediata las cosas singulares tal como existen en el mundo real.

Conviene que nos detengamos en el argumento cuarto, en el que se establece comparación entre las ficciones de la fantasía y los conceptos de la razón, para concluir que en ambos casos se trata de productos intencionales cuyos contenidos son meramente objetivos, tengan o no correspondencia con las cosas reales:

«Cuando alguien sueña, sucede que habla con un amigo ya difunto desde hace tiempo; también sucede que uno se ve como un rey, siendo un pobre esclavo. Pero todas estas cosas, cuando alguien sueña y duerme con los ojos cerrados, no las ve fuera de sí mismo en su propia naturaleza, como es evidente: bien porque muchas veces se ven cosas que al menos durante el sueño no se dan en el mundo real; bien porque muchas cosas que aparecen en los sueños ni existen, ni existieron y quizá nunca existirán, como cuando un pobre sueña estar lleno de riquezas o que se tropieza con un monte de oro, etc.; o bien porque aunque muchas de las cosas soñadas existan, sin embargo, no están presentes, como cuando alguien que vive en tierras de Indias, juzga que ve a un amigo que vive en España y que con él habla familiarmente, etc. Luego, dado que todas estas cosas sean objetos de la fantasía y nos las veamos por fuera de dicha potencia en su propia naturaleza o en el mundo real (a parte rei), hay que suponer que tales objetos son tan sólo internos, formados por la potencia de la fantasía, que mediante las especies sensibles produce los fantasmas, en los que aparecen tales objetos. Así pues, por inevitable consecuencia, siendo el entendimiento una potencia más universal y

noble [que la fantasía] y totalmente inmaterial, tiene necesidad de entender por especies recibidas, abstraídas y producidas por el entendimiento agente, debiendo formar los conceptos o palabras interiores (verba), en los que entiende las cosas» ¹⁰¹.

Así pues, por reducción de la realidad de las cosas a pura objetividad intencional, llega Ripalda a plantearse el problema de la irrealidad no sólo de nuestra experiencia sensible, sino también de los propios conceptos objetivos, de modo parecido a como lo hace Descartes en la segunda de sus *Meditaciones de prima philosophia*.

Pasando del problema del conocimiento al de su expresión lingüística, Ripalda se plantea la siguiente pregunta: ¿De qué cosas hablamos, cuando hablamos de las cosas? Pues bien, en coherencia con su doctrina objetivista, responde a esta cuestión semántica que:

«Las voces no significan primaria e inmediatamente las cosas que existen en su propia naturaleza; sino tan solo las cosas objetivamente tomadas, que son las que tienen ser en el entendimiento. Explico dicha conclusión. Cuando digo el hombre es animal, la voz hombre no significa primaria e inmediatamente el hombre que existe fuera del entendimiento, por ejemplo, el hombre que está en Pedro o en Pablo, etc., y lo mismo se diga de la voz animal; sino tan sólo significa el hombre entendido, el que existe en el entendimiento (o lo que es lo mismo) el concepto que el entendimiento forma del hombre. [...] Por tanto, las voces no significan el acto de entender, ni las cosas que existen por fuera del entendimiento en su propia naturaleza, como parece que comúnmente opinan y sostienen los más Recientes, sino solamente los conceptos objetivos o las cosas existentes dentro del entendimiento, o lo que es lo mismo el verbo de la mente. Esta conclusión es la de Aristóteles y del Divino Tomás» ¹⁰².

En conclusión, las voces con las cuales apalabramos nuestros conceptos sólo pueden proporcionarnos noticia de la «previa noticia» que de las cosas interiormente tenemos en nuestros conceptos. Por tanto, el lenguaje hablado y escrito no representa las cosas en forma inmediata, aunque sí las connota o se refiere a ellas de modo doblemente mediato. Porque, cuando hablamos de algo, de lo que hablamos inmediatamente es de lo que pensamos. Pero, dado que lo pensado «nos da noticia» de lo que las cosas son en el mundo real y dado que toda noticia es siempre un conocimiento mediato, el lenguaje es, por ello, un

101 I, opusc. 2, q. 2, n. 180.

102 *Disertatio praevia*, q. 2, lec. 2, n. 69.

medio de segundo grado para llegar a las cosas o una mediación que supone otra mediación previa.

3. RAÍCES DE LA TEORÍA RIPALDIANA

¿Será verdad, como lo afirma repetidamente Ripalda, que su propia opinión es la que siempre tuvieron en mente Aristóteles y santo Tomás? Desde nuestra propia experiencia moderna ya cumplida, dicha atribución parece descartable *a priori*, porque ello supondría retrotraer la modernidad al medioevo e incluso hasta el mundo griego, lo cual sería un disparate hermenéutico. Pero poco importa para nuestro caso que Ripalda tome como tomistas textos que no lo son o que interprete mal o bien a santo Tomás. Lo decisivo es su talante moderno debido a su instalación en el nuevo horizonte de la subjetividad. Es posible que de dicha novedad no fuera plenamente consciente el propio Ripalda. Porque el horizonte, haciendo posible ver las cosas de un determinado modo, no es posible verlo directamente mientras uno permanece en él; en el mejor de los casos el horizonte se entrevé a través de las cosas vistas. Sólo después de habernos desplazado a un nuevo horizonte, podemos comprender el que dejamos atrás ¹⁰³. Hoy, cuando vamos abandonando la modernidad, estamos en condiciones de comprender mejor el horizonte moderno como la época de la imagen o representación del mundo. Por consiguiente, ni Aristóteles ni santo Tomás pudieron pensar el mundo de la representación divorciado del mundo de la realidad, aunque Ripalda crea que sigue en todo al Filósofo y a santo Tomás. Tampoco se puede perder de vista el carácter defensivo de su obra, en la que tenía que demostrar que en la Javeriana se enseñaba la doctrina de santo Tomás más y mejor que en la Tomista, pues de ello dependía su aprobación definitiva. Pero, en prueba de la buena fe con que procede Ripalda en dicha atribución, hay que anotar, como ya lo dijimos, que apoya sus argumentos en opúsculos tradicionalmente atribuidos a santo Tomás, que para la crítica actual son de autores posteriores, proclives a la nueva vía moderna ¹⁰⁴.

En cuanto al origen próximo de la teoría ripaldiana del conocimiento, hay que buscarlo en la distinción suareciana entre concepto formal y concepto obje-

103 A propósito de la invisibilidad del horizonte, escribe Zubiri: «El horizonte no es una cosa más que se ve. Propiamente hablando, el horizonte no se ve [...] El horizonte hace ver, sin ser visto [...]. Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él y ver las cosas dentro de él. Lo demás sería verlas desde fuera». Cf. X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía*, Madrid, Fundación X. Z., 1996, pp. 15-23.

104 En la Biblioteca Javeriana hay un ejemplar de los *Opuscula omnia Sancti Thomae Aquinatis*, Lugduni, Haeredes J. Iuntae, 1562, probablemente el mismo que leyó Ripalda en 1673.

tivo ¹⁰⁵. Por concepto formal entiende el Doctor Eximio «el mismo acto o verbo con el que el entendimiento concibe una cosa o una razón común [a varias cosas]»; en cambio, el concepto objetivo es «la cosa o razón conocida o representada propia e inmediatamente por el concepto formal», es decir, la *res objecta*. Distinción que explica Suárez en la siguiente forma: «Cuando concebimos 'hombre', el acto que realizamos en la mente para concebirlo se llama concepto formal; en cambio, el 'hombre' concebido y representado en aquel acto se llama concepto objetivo» ¹⁰⁶. Ripalda hace suya esta distinción suareciana cuando escribe que «una cosa es el acto de entender o intelección, que comúnmente se llama concepto formal, y otra muy distinta es la cosa conocida o el concepto objetivo»; a lo cual añade que el entender o la concepción formal es «la vía que conduce al término o al objeto» del conocimiento, que no es el mundo de las cosas exteriores, sino el mundo de nuestros conceptos objetivos. Con esta conclusión, el maestro javeriano lleva la distinción suareciana hasta las últimas consecuencias del objetivismo moderno:

«Por tanto, la ciencia, principalmente la del alma, puede ser de los actos del entendimiento, pero no formalmente tomados, sino tomados objetivamente, de modo que se puede decir que en última instancia la ciencia es de las cosas existentes fuera del entendimiento, pero no lo es en forma inmediata sino mediatamente, como, en el ejemplo, la visión de Pedro existente fuera del espejo no es inmediata sino mediata» ¹⁰⁷.

Siendo, pues, «ciencia del alma, el conocimiento intelectual no puede ser sino una relación inmanente cuyos términos son el concepto formal o concepción, por una parte, y por otra, lo concebido en tanto que concebido, es decir, el concepto objetivo. Más allá de este mundo conceptual objetivo, existe el mundo de las cosas reales en sí mismas, pero éstas sólo pueden ser conocidas en forma mediata, es decir, en los conceptos objetivos, que son imágenes de las cosas. Ripalda tiene conciencia de que «esta aserción va en contra de lo afirmado por Suárez, Vázquez, Hurtado, Molina, Ripalda, Oviedo y otros» ¹⁰⁸, es decir, la plana mayor de la escuela jesuítica; los cuales, aunque admiten la distinción suareciana entre el concepto formal y el concepto objetivo, no obstante siguen pensando con la tradición anterior que la intelección es una relación que trasciende y termina en las cosas mismas. Gabriel Vázquez afirma, por ejemplo,

105 I. Cronin, *Objective Being in Descartes and Suárez*, Roma, PUG, 1966; Eleuterio Elorduy, «El concepto objetivo en Suárez», en *Pensamiento*, 4 (1948).

106 Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, Disp. 2, sect. 1, n. 1.

107 *Dissertatio praevia*, q. 2, lec. 3, n. 76.

108 *Dissertatio Praevia*, q. 1, lec. 3, n. 20.

que «la verdad consiste primariamente en la conveniencia del concepto, pero no del concepto formal (así pensaba Cayetano) sino del concepto objetivo con la cosa misma tal como existe fuera»¹⁰⁹; con lo cual, aunque se admite la famosa distinción, se está negando que la cualidad expresa o el verbo sea el objeto inmediato de la intelección y que la verdad consista en una relación inmanente entre el concepto formal y el concepto objetivo, tesis radicalmente objetivista sustentada por Ripalda.

Desde luego, ni la distinción de Suárez, ni la conclusión radical que de la misma saca Ripalda, estuvieron en la mente de santo Tomás, para quien el concepto formal se identifica con el concepto objetivo o la especie expresa, la cual, al ser un medio transparente, nos permite conocer la cosa misma en forma inmediata. Para el Aquinate todo concepto objetivo es un medio «con el cual» (*medium quo*), al mismo tiempo que es conocido, llegamos en forma inmediata conocimiento de la cosa tal como es en su propia naturaleza. Se trata, pues, de un signo formal inmediato y transparente. En cambio, para Ripalda todo concepto objetivo es un medio «en el cual» (*medium in quo*) conocemos las cosas, siendo, pues, un medio instrumental opaco, como un espejo que nos retiene en él y que necesita ser previamente conocido antes de adquirir noticia de las cosas por su mediación.

Sobre el origen remoto y la historia de esta distinción suareciana entre el concepto formal y el concepto objetivo, raíz de la teoría moderna del conocimiento, el conocido comentarista de santo Tomás, Santiago Ramírez, OP, escribe lo siguiente:

«Esta disgregación y cuasidisparidad del concepto formal y del concepto objetivo, tuvo origen en los nominalistas de los siglos XIV y XV, que parecen confundir el concepto formal con el concepto puramente lógico. Lo cual es falso, según consta por todo lo hasta aquí expuesto; porque el concepto formal directo es verdaderamente concepto de la cosa y, por lo mismo, verdaderamente real. Y de aquí dimanó una asaz grande confusión entre los autores escolásticos de la edad posterior, de la cual tampoco se han librado suficientemente muchos tomistas de la mayor alcornia (*maioris subsellii*). De donde proviene que no pocos llamen concepto objetivo, a aquello que santo Tomás atribuye al concepto formal de la cosa». Entre los tomistas que, según Ramírez, contribuyeron a la equivocada interpretación del pensamiento de santo Tomás en este punto, está nada menos que el cardenal Cayetano. De Francisco Suárez afirma Ramírez, en un juicio de valor a todas luces injusto, que «acumuló todavía mayor confusión con su sincretismo incoherente».

109 Gabriel Vázquez afirma: «veritatem primarie esse convenientiam conceptus, non formalis, sed objectivi, cum re ipsa prout est extra». Cf. Elorduy, «El concepto objetivo en Suárez», p. 12.

En contra de dicha distinción, concluye Ramírez «que para Avicena, Averroes, Algacel, san Alberto Magno, santo Tomás y para los verdaderos tomistas, la intención entendida (o concepto formal) es la misma especie expresa o, lo que es lo mismo, el verbo mental o concepto formal de la cosa»¹¹⁰.

Sea cual fuere la historia de esta famosa distinción suareciana, con la sola intención de aclarar, por contraposición, la tesis objetivista de Ripalda, resumimos a continuación, siguiendo a Ramírez, la doctrina tomista del conocimiento:

a) La especie impresa inteligible es el medio con el que algo entendemos (*medium quo intelligimus*).

b) La especie expresa, el verbo mental o el concepto objetivo es lo primero conocido (*id quod primum cognoscitur*), pero, al mismo tiempo, aquello «con lo que» es conocido (*id quo cognoscitur*) en forma inmediata la cosa en sí misma.

c) Los conceptos objetivos son signos formales porque, sin necesidad de ser interpretados previamente, conducen en forma inmediata al conocimiento de la cosa.

d) La especie expresa, el verbo mental o el concepto objetivo, aunque es lo primero conocido, no es el objeto último y radical del conocimiento intelectual, que son las cosas mismas. Por tanto, no se puede hablar de concepto objetivo sin referencia inmediata a la cosa tal como es fuera del alma.

e) La verdad lógica es *adaequatio intellectus et rei*, es decir: una adecuación o conformidad entre lo entendido por el entendimiento (cuando juzga de las cosas) y lo que las cosas son en su propia realidad. Una relación, por tanto, que trasciende nuestras representaciones de las cosas.

Por el contrario, para Ripalda la especie expresa es un signo instrumental, un medio opaco, que nos retiene en él mismo y que, por ello, se constituye en objeto inmediato y primario del conocimiento. De modo que cualquier intento ulterior por parte de nuestro entendimiento, que pretenda trascender o ir más de nuestras representaciones objetivas de las cosas, será necesariamente un conocimiento mediato. Ciertamente, Ripalda repite una y otra vez que los conceptos objetivos son signos que «nos dan noticia» de las cosas; pero es sabido que «tener noticia» de algo es precisamente conocerlo de forma mediata:

«Aunque no veamos a Pedro en sí mismo y en su propia naturaleza [en el concepto de Pedro], no obstante el concepto es un medio suficiente para adquirir noticia de Pedro (ad comparandam de Petro notitiam). Lo cual

110 Jacobus M. Ramírez, OP, *Opera omnia, t. II: De analogia*. Madrid, CSIC, 1971, vol. 2, pp. 718-719.

*es de tal manera verdadero que aunque Juan no viera al mismo Pedro paseando o entrando en la casa, con tal que lo viera por medio de la imagen del espejo, podría afirmar bajo juramento que Pedro estaba paseando o había entrado en la casa»*¹¹¹.

Ripalda repite una y otra vez que nuestros conceptos «nos dan noticia de las cosas» existentes *extra animam*, pero no explica cómo sea posible dicha noticia; porque, estando el entendimiento recluido en el mundo espiritual de su immanencia y sin ventanas hacia el mundo exterior, ¿cómo le consta de dicha existencia? Es la famosa cuestión del puente (*de ponte*) entre la *res cogitans* y la *res extensa* que plantea Descartes y que resuelve en último término mediante el recurso a las ideas innatas y a la veracidad de Dios. Ripalda, por el contrario, aun teniendo absoluta confianza en los sentidos, al establecer un profundo divorcio entre el mundo sensible y el inteligible, deja sin resolver la cuestión del puente entre ambas orillas, quizá porque así planteada no tiene otra solución que la cartesiana. En conclusión, por muy distintas que sean sus filosofías, Ripalda, con influencias o sin influencias de los modernos, se mueve coincidentemente con ellos en el mismo horizonte inaugurado por Descartes, a propósito del cual escribe E. Gilson lo siguiente:

«Desde la Edad Media se abrió camino una tendencia a hacer del contenido inteligible del concepto un objeto propio del conocimiento, distinto de la cosa conocida por el concepto. Esta decisión de algunos maestros, más bien oscuros, no tuvo importancia hasta el día en que, atendiendo a las exigencias de su método matemático, Descartes se apropió de la noción de concepto objetivo o realidad objetiva del concepto, entendiendo por ello la realidad misma en tanto que representada en y por el concepto»¹¹².

4. CONSECUENCIAS DEL OBJETIVISMO

Esta forma de pensar objetivista repercute en la manera de entender el objeto de la metafísica. Para el Estagirita el «ser» es una actualidad de las cosas, un aspecto común a todas ellas, aquello en lo cual todas comulgan. Todas las cosas particulares, sean lo que fueren en sus particularidades, convienen en que «son» el acto más real y común a todas las cosas; el estudio del «ser en cuanto ser» es el objeto propio de la filosofía primera, después llamada metafísica. También santo Tomás entiende por metafísica el estudio del ser como

111 II, opusc. 2, q. 1, prael. 2, n. 15.

112 E. Gilson, *Lingüística y filosofía*, Madrid, Gredos, 1974, p. 152.

actualidad (*esse ut actus*) común a Dios y a las cosas creadas, aunque de modo diferente: porque Dios es el Ser Mismo (*Ipsum Esse*), mientras que la condición de las cosas es tener ser (*habent esse*). No obstante esta radical diferencia, en ambos casos se entiende la existencia (*esse*) como el primer acto o perfección, perteneciente a Dios esencialmente y a las creaturas por participación ¹¹³.

En cambio, en el nuevo horizonte de la subjetividad moderna, el ser queda definitivamente referido al conocer. La metafísica no trata directamente del ser como actualidad o perfección real de las cosas, sino del ser en tanto que concepto objetivo (*esse ut conceptus*), el más universal que el entendimiento puede formarse de las cosas. En efecto, lo que plantea Francisco Suárez en sus *Disputationes metaphysicae* es «si el ente en cuanto ente tiene en nuestro entendimiento un concepto formal común a todos los entes» (Disp. II, sec. 1) y si dicho «concepto o razón formal es objetivo» (Disp. II, sec 2). Siguiendo a Suárez en este punto, más que fundamental, fundante de la metafísica moderna, concluye Ripalda que «la voz 'ente', significa el concepto objetivo del ente» ¹¹⁴. De aquí que, en adelante, la metafísica se convierte en ontología: estudio de la idea o concepto del ente y de las propiedades implicadas en dicha idea (universalidad, unidad, verdad, bondad, etc.), como también de los primeros principios, que de su consideración trascendental se deducen (identidad, contradicción, tercero excluso, razón suficiente, causalidad, etc.). Desde esta perspectiva, mientras que la física es para Ripalda una ciencia real que se ocupa del ente móvil tal como se da en la experiencia sensible, la metafísica y la lógica, en cambio, son ciencias intencionales, es decir, ciencias del alma, que tienen por objeto respectivamente el ente en general tal como se da en las primeras y segundas intenciones.

Conviene recordar, brevemente, qué sean las primeras y las segundas intenciones. Antes que Husserl, la escolástica conoció la estructura intencional de los actos conscientes: todo acto tiene un objeto propio hacia el cual tiende. Ahora bien, ¿cuál es el objeto propio del acto de intelección? Para el realismo inmediato son las cosas mismas en su ser extramental, porque en ellas finaliza o termina el acto de conocer. No así para Ripalda. Según lo hasta aquí expuesto, para el maestro javeriano, el acto de entender no termina en las cosas, sino en nuestras representaciones de las cosas, en los conceptos objetivos que del ser de las mismas formamos. Por tanto, el ser que constituye el objeto inmediato de la intellec-

113 Sobre metafísica tomista: C. Fabro, *La nozione metafisica di partezipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 2.ª edic., 1950; L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Paris, 2.ª edic., 1953.

114 I, opusc. 1, q. 2, lec. 2, n. 81. La palabra «ontología» nace dentro del horizonte moderno para designar el estudio del concepto o idea trascendental del ser (*idea entis*), que se predica de todas las cosas. Sobre el origen e historia del término, J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1979, palabra «ontología».

ción, hacia el cual tiende el entendimiento mediante sus especies inteligibles, es el ser mental. A esta primera habitud tendente es a lo que Ripalda llama primeras intenciones, que constituyen el objeto propio de la metafísica. Pero el entendimiento puede reflexionar mediante un nuevo acto sobre las primeras intenciones objetivas; entonces, como resultado de tal acto reflexivo tenemos las llamadas segundas intenciones, que dan origen a diversos predicados que son objeto formal de la lógica. Si, por ejemplo, entiendo y digo que Pedro es hombre o animal racional, «hombre» y «animal racional» constituyen primeras intenciones objetivas de Pedro. Pero, si afirmo que hombre es un «sustantivo» común, o que animal es un «predicable genérico», o que animal racional constituye la «definición completa» de hombre, etc., entonces estos nuevos predicados constituyen segundas intenciones, que son el objeto de la lógica. A diferencia de la física que estudia entes naturales, la lógica y metafísica son ciencias del alma cuyo objeto de estudio son los objetos intencionales o entes de razón en primero o segundo grado:

*«Muchos confunden la Física, la Metafísica y la Lógica, y de un falso prejuicio nacen y crecen dificultades, que de otra manera podrían fácilmente resolverse. La Física considera las cosas según el ser que tienen independientemente del entendimiento; la Metafísica en cambio considera las mismas cosas según el ser que tienen por el entendimiento (per intellectum); finalmente, la Lógica discute sobre estas mismas cosas en tanto que ya conocidas»*¹¹⁵.

Existen otras ciencias cuyo fin no es el conocimiento puro, sino la producción de obras. Son las ciencias poéticas o las artes, entre las cuales la pintura tiene, según Ripalda, mucho que ver con las ciencias intencionales. Porque la pintura es un producto artificial de la razón práctica «que imita a la naturaleza y es tanto más perfecta cuanto mejor esboza y expresa la semejanza con las cosas naturales». Toda obra pictórica, por ser imitación, es como un espejo que debe reflejar la realidad natural de las cosas, guardando así cierta semejanza con nuestros conceptos objetivos, cuya condición es también la de representar *tanquam in speculo* la realidad natural exterior. En ambos casos, las imágenes producidas proceden de la razón, especulativa o práctica, y «son verdadera y propiamente entes, porque tienen o bien un ser intencional en el espejo [de la mente] o un ser artificial en la pintura»; además, ambas producciones «necesitan de una verdadera y propia causa, que no es natural, sino tan sólo intencional o artificial»¹¹⁶. La teoría ripaldiana del conocimiento alcanza a otros muchos campos de la filosofía y de la teología, que algún día habrá que estudiar en toda su extensión y profundidad.

115 I, opusc. 3, q. 1, lec. 2, n. 47.

116 I, opusc. 3, q. 3, lec. 7, nn. 358-359.

Concluyendo. Creemos haber demostrado que en la obra de Ripalda hay algo más que huellas o «asomos» de modernidad. Su teoría objetivista del conocimiento tan sólo es comprensible si se acepta que Ripalda filosofó al interior del nuevo horizonte de la subjetividad moderna, en cuya constitución tuvo mucho que ver la tradición jesuítica que culmina en la figura de Francisco Suárez. Es sabido que Descartes conocía las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, que tuvo la oportunidad de estudiar durante los ocho años que permaneció en el Colegio de La Flèche, «l'une des plus célèbres écoles de l'Europe où je pensais qu'il devait y avoir de savants hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre»¹¹⁷. De las *Disputationes* suarecianas aparecieron «no menos de diecinueve ediciones entre 1597 a 1751, ocho de ellas en Alemania, en cuyas universidades suplantaron los manuales de Melanchton, perdurando hasta Wolff»¹¹⁸. Esta común raíz de la filosofía moderna, por una parte, y, por otra, de la escuela jesuítica, explica la sorprendente semejanza entre el pensamiento de Ripalda y el de los racionalistas de su tiempo. Desde esta perspectiva coincidente hay que leer su magna obra *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*, una pequeña parte de la cual, aquella que se refiere al problema del conocimiento, traducimos hoy, faltando pocos años para que se cumplan tres siglos de olvido desde su publicación.

GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

Martínez de Ripalda, Juan: *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae, pro Xaveriana Academia Collegii Sanctaefidensis in Novo Regno Granatensi, etc.. Authore*

117 Sobre la relación entre Descartes y los jesuitas franceses: Gaston Sortais, «Le cartésianisme chez les jésuites français au xvii^{ème} et au xviii^{ème} siècles», en *Archives de Philosophie* (Paris), vol. 6, cah. 3, pp. 253-361; Genevieve Rodis-Lewis, *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península, 1996.

118 Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, Madrid, BAC, 1971, vol. I, p. 336. Prueba del inconcebible olvido en que se ha tenido la obra de Ripalda es el hecho de haber sido ignorada por el ilustre profesor J. D. García Bacca, en la *Antología del pensamiento filosófico en Colombia (de 1647 a 1761)*, Bogotá 1955. Con anterioridad sólo existía el breve ensayo de L. C. Ramírez, «Un libro, causa de una controversia», en *Ecclesiastica Xaveriana* 1 (1951). Sobre la importancia de Ripalda en el marco de la filosofía colonial, cf. Marquínez - Beuchot, *La filosofía en la América colonial*, cap. 4.

P. Joanne Martínez de Ripalda Navarro ex Urbe Olittensi, in eadem Academia Theologiae Professore, postea eiusdem Academiae et Collegii Rectore, nunc misso Procuratore ad utramque Curiam Pontificiam et Regiam Matritensem. Prima pars philosophica / Secunda pars theologica. Leodii, Apud Guilielmum Henricum StreeI, M. DCC.IV.

En Bogotá hay, al menos, siete ejemplares de la obra de Ripalda: dos en la Biblioteca Nacional, fundada en el siglo XVIII con los libros de los jesuitas expulsos; otros dos en la Biblioteca de la Universidad Javeriana, y uno en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo. En toda España sólo existe un ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Comillas, Madrid. Presentamos a continuación, por orden alfabético, un elenco de las más importantes obras de los siglos XVI, XVII y XVIII, que sirvieron de fuentes a Ripalda para sus clases y en la composición de su obra, indicando dónde se encuentran: Biblioteca Nacional = BN, y Biblioteca Javeriana = BJ.

Agustinus, S.: *Opera omnia*, 11 vols., Lugduni 1586; 1636, BJ, Parisiis 1613; BN. cit., nn. 24, 81.

Alsted (Altedius), Johann Heinrich: *Cavis artis Iulianae*, Argentorati, H. Lazari Zetzneri, 1652.

Amico, Francisco: *Cursus theologici justa scholasticam huius temporis Societatis Jesu methodum*, 4 vols., Dvaci 1642.

Aristóteles (Philosophus): *Aristotelis de caelo, de generatione et corruptione, metereologicorum, de plantis, cum Averrois Cordubensis varis in eosdem commentariis*, Veneciis 1562, 1612, BN; *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Veneciis 1612, BN. cit., nn. 1, 10, 18, 21, 33.

Arriaga, Rodrigo de: *Cursus philosophicus*. Antuerpiae, B. Moereti, 1632, BN; *Disputationes theologicae [in Summam theologiae] Divi Thomae*, 6 vols., Antuerpiae, B. Moreti, 1643-1655, BN; Lugduni, L. Anisson, 1644-1669, BJ.

Azor, Juan: *Institutionum moralium quaestiones*, 3 vols., Lugduni, 1610.

Báñez, Domingo: *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris*, 2 vols., Salmanticae, S. Stephanum, 1584, 1588, BN; *Scholastica commentaria in secundam secundae Angelici Doctoris*. Venetiis, A. Salicatum, 1584, 1602, BN; *De iusticia et iure decissiones*. Salmanticae, J. et A. Renaut, 1594, BN.

Briceño, Ildelfonso: *Prima pars celebriorum controversiarum in primam Sententiarum Joannis Scoti*, Matriti, Typ. Regia, 1638, BN; *Tomus alter, qui est de scientia Dei*, Matriti, A. Belñerum, 1642, BN.

Caramuel, Juan, *Philosophia rationalis*, Franckfurt 1665; *Theologia moralis ad prima eaque clarissima principia redacta*, Lovanii, P. Zangrii, 1645, BN.

Cayetano, Tomás de Vio (card.): *Opuscula omnia*, Lugduni, Haeredes J. Iuntae, 1558, UJ; *Summa Sacrae theologiae S. Thomae cum commentariis*, 3 vols., Lugduni, Haeredes J. Iuntae, 1567, BJ; *In praedicabilia Porphyrii, Praedicamenta, Postpraedicamenta et libros posteriorum Analiticorum Aristotelis catigatissima commentaria*, Lugduni, S. Honoratum: 1560, BN, BJ; *In Divi Thomae de Ente et essentia*, Lugduni, S. Honoratum, 1560, BJ.

- Conimbricenses: *Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis Stagiritae*, 8 vols., Lugduni, J. Pilletrote, 1602, BJ; *In tres libros de Anima quaestiones*, Compluti, F. García Fernández, 1696, BJ.
- Complutenses: *Disputationes in Aristotelis Dialecticam et Philosophiam naturalem*, Lugduni, Ph. Borde et L. Arnaut, 1651, BN; *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima*, Lugduni, P. Borde, 1651, BN.
- Duns Escoto, Juan: *Primum scriptum oxoniense supra primum Sententiarum*; *Super secundum Sententiarum*; *Super tertium Sententiarum*, 3 vols., Lugduni, J. Myt, 1520, BN.
- Durando, de Saint Pourcain: *In Petri Lombardi Sententias theologicas commentarium*, Venetiis, Typ. Guerraea, 1571, BJ.
- Esparza, Martín de: *Cursus theologicus*, 2 vols., Lugduni, Ph. Borde, 1666, BJ.
- Fonseca, Pedro: *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, 4 vols., Romae, F. Zanettum, 1577, BJ; Lugduni, A. Porta, 1585, BN.
- Godoy, Pedro: *Disputationes theologicae in primam partem Divi Thomae*; *In primam secundae*; *In tertiam partem*, 3 vols., Burgis, D. García, 1670, 1971, BN; 1666, BJ.
- Gonet, Juan Bautista: *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores*, Coloniae, J. Friesen, 1671, BN.
- Hurtado de Mendoza, Pedro: *Disputationes a Summulis ad Metaphysicam*, 2 vols., Lugduni, P. Prost, 1624, BN; Vallisoleti 1615, BJ; *Disputationes de universa Philosophia*, Lugduni 1617.
- Izquierdo, Sebastián: *Pharus Scientiarum*, 2 vols., Lugduni, C. Bourgeat, 1659, BN; *Opus theologicum de Deo uno*, 2 vols., Romae, Typ. Varesiana, 1664, BN.
- Joannes, a Sancto Thoma: *Cursus theologicus*, Compluti, A. Vázquez, 1637.
- Kirche, Atanasio: *Ars magna sciendi*, Amstelodami, J. Waesberge, 1669, BN.
- Lerma, Cosme de: *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Burgi, M. Azpilicueta, 1665, BN.
- Linze, Domingo: *Summa philosophiae speculativae*, Parisiis, A. Bertier, 1670, BN.
- Lugo, Juan de (card.): *De iustitia et iure*, Lugduni, P. Prost et L. Arnaut, 1670, BN.
- Maldonado, Juan: *Summula*, Lugduni, Haeredes G. Robellii, 1604, BN.
- Martínez de Ripalda, Juan (salmantino): *De ente supernaturali disputationes. In universam theologiam*, tomus I, Burdigalae, G. Millangium, 1634; tomus II, Lugduni, P. Pros, Ph. Borde et Arnaud, 1645; tomus III, Coloniae, C. ab Egnondt, 1648; *Brevis expositio litterae Magistri Sententiarum*, Lugduni, L. Arnaud, 1676, BJ; *De fide, spe et charitate*. Lugduni, 1652, BJ.
- Molina, Luis de: *Liberi arbitri cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, 2 vols., J. Trognaesii, 1595, BJ; *De iustitia et iure*, 6 vols., Bodami 1600, BN. Venetiis, Typ. Sessas, 1911, 1914, BJ; *Commentaria in primam Divi Thomae partem*, 2 vols., Venetiis, Minimam Societatem, 1592; Lugduni, L. Prost, 1662, BJ.
- Merinero, Juan: *Cursus integer philosophiae iuxta Doctoris subtilis Joannis Duns Scoti mentem*, 5 vols., Matriti, M. Fernán, 1659, BJ.

- Oviedo, Francisco: *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactum*, Lugduni, Ph. Borde et L. Arnaud, 1651, BJ; *Tractatus theologici respondentes 1.^{oe} et 2.^{oe} D. Thomae*, Lugduni, Haeredes P. Prost et Ph. Borde, 1646, BJ.
- Peynado, I. Francisco: *Disputationes in universam Aristotelis logicam*, Compluti, F. García Fernández, 1679; *Disputationes in octo libros physicorum Aristotelis*. Compluti, F. García Fernández, 1680, BN; *Disputationes de anima*, 1698, BJ.
- Rubio, Antonio: *Commentaria in universam Aristotelis Dialecticam*, Compluti, I. Sánchez, 1603, BJ; *In libros Aristotelis de Coelo et mundo*, 2 vols., Matriti, A. Grande, 1611, BJ; *In octo libros Aristotelis de Physica auditione*, Compluti, J. Gratiani, 1613, BJ; *In libros Aristotelis de anima*, Matriti, L. Sánchez, 1616; *Commentaria in libros Aristotelis de Ortu et interitu rerum naturalium*, Lugdunii, J. Pillehote, 1620, BJ.
- Silvestre, Mauro: *Quaestionum philosophicarum*, Romae, M. Herculis, 1670, BJ.
- Soto, Domingo de: *In quartum Sententiarum commentariis*, Methynea Campi, 1581; *Libri decem de iustitia et iure*, Venetiis, Minimam Societatem, 1594, BJ.
- Suárez, Francisco: *Metaphysicarum disputationum, in quibus universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, Salmanticae, J. et A. Renaut, 1597, BJ; Coloniae, 1608, 1614; Lugduni 1659, BN; *Tractatus de legibus*, Coimbrae, D. Gómez, 1612, BJ; Anturpiae, J. Kerbergium, 1613, BJ.
- Suárez (eL «Luxitano»), Francisco: *Cursus philosophicus*, 4 vols., Coimbra.
- Toledo, Francisco de (card.): *Commentaria in octo libros Aristotelis de physica auctatione*, Lugdunii, J. Veyrat, 1598, BN; *Commentaria in tres libros Aristotelis de Anima*, Lugdunii, A. Marcilium, 1589, BN; *De generatione et corruptione commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam*, Lugdunii, C. Morillon, 1608, BN.
- Tomás de Aquino, Santo: *Opera Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici*, 22 vols., Parisiis, A. Girault, 1538, BJ; Romae 1570, BN; *Summa Theologiae*, 3 vols., 1663, BJ; *Summa contra Gentiles sive de veritate catholicae fidei*, Venice, N. Jensen, 1480; Lugduni, J. Francisci, 1567, BJ; *Quaestiones quodlibetales*, 2 vols., C. Venturae, 1590, BN; *Opuscula omnia*, Lugdunii, Haeredes J. Iunta, 1567, BJ; *Scriptum in secundo libro Sententiarum*, Venetiis, B. Locatelli, 1498.
- Valencia, Gregorio: *Comentariorum theologorum*, 4 vols., Venetiis, I. Iuntas, BJ; Lugduni, H. Cardon, 1609, BN.
- Vázquez, Gabriel: *Comentariorum ac disputationum Summae theologiae Sancti Thomae*, 8 vols., Compluti, J. Gratiani, 1598, BN; Anturpiae, P. et J. Belleros, 1621, BJ; *Opuscula moralia*, 4 vols., Anturpiae, B. et J. Belleros, 1621, BN, BJ.
- Vitoria, Francisco: *Relectiones undecim*, Salmanticae, J. Canova, 1565, BJ.

II. BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis: *Historia crítica a la Ilustración (siglos xvii y xviii)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979, 1981; *Del pensamiento español, vol. II: La Edad de Oro (siglo xvi); vol. III: Del Barroco*.

- Andrés, Melquiades: *La teología española del siglo XVI*, 2 vols., Madrid, BAC, 1976.
- Briceño Jáuregui, Manuel: *Ayer y hoy. Síntesis histórica de la Pontificia Universidad Javeriana*, Bogotá 1980.
- Ceñal, Ramón: «La filosofía española del siglo XVII», en *Revista de la Universidad de Madrid*, Madrid, 42-43 (1963); *La combinatoria de Sebastián Izquierdo: «Pharus scientiarum»*, texto latino y traducción castellana, Madrid, Instituto de España, 1974.
- Cronin, I.: *Objective being in Descartes and Suárez*, Roma, PUG, 1966.
- Del Rey Fajardo, José: *La pedagogía jesuítica en Venezuela*, 3 vols., San Cristóbal, Universidad del Táchira, 1991; *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*, Caracas, Universidad Andrés Bello, 2.ª edic., 1995; *Las mentalidades en el Nuevo Reino: La universidad Javeriana. t. II: La Biblioteca en 1767*, Bogotá, PUJ y UCT, 1998; «¿Denis Mesland, introductor del cartesianismo en América?», en *Latinoamérica*, México 10 (1958) 102-104.
- Descartes, R.: *Oeuvres*, Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 12 vols., Paris 1897-1910.
- Elorduy, Eleuterio: «El concepto objetivo en Suárez», en *Pensamiento* 4 (1948) 335-423.
- Fernández, Clemente: *La filosofía escolástica de los siglos XVI y XVII*, Madrid, BAC, 1986.
- Ferrater Mora, José: «Suárez and Modern Philosophy», en *Journal of the History of Ideas* 14 (1953) 528-547.
- Fraile, Guillermo: *Historia de la filosofía española*. 2 vols., Madrid, BAC, 1971-1972.
- García Bacca, Juan David: *Antología del pensamiento colombiano (1647-1761)*, Bogotá, Presidencia de la República, 1955.
- Jaramillo Mejía, William: *Real colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996.
- Herrera, Daniel: «La filosofía en la colonia. Elementos para una aproximación histórica», en *Ideas y Valores* (Bogotá) 55-56; (1979) 58-81.
- Hernández de Alba, Guillermo: *Crónica del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 2 vols., Bogotá 1938-1940; *Documentos para la historia de la educación en Colombia (1540-1809)*, 3 vols., Bogotá 1968.
- Iriarte, J.: «La proyección sobre Europa de un gran metafísico o Suárez en los días del Barroco», en *Razón y fe* 138 (1948).
- Karl Six: «P. Mesland, ein junger Freund Descartes aus dem Jesuitenorden», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 39 (1915) 1-33.
- Marquínez Argote, Germán: *Breve tratado del cielo y los astros del maestro javeriana Mateo Mimbela (1663-1736)*, San Cristóbal, Venezuela, Universidad Católica del Táchira, 2000.
- Marquínez Argote, Germán, y otros: *La filosofía en Colombia: Historia de las ideas, y La filosofía en América Latina: Historia de las ideas*, 2 vols., Bogotá, El Búho, 1988, 1993.
- Marquínez, G. - Beuchot, M.: *La filosofía en la América colonial*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1996.

- Mercado, Pedro de: *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, 4 vols., Bogotá 1957.
- Muñoz Delgado, Vicente: «Lógica hispano-portuguesa e iberoamericana en el siglo XVII», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 9 (1982).
- Ortiz Morales, Joseph: *Observaciones curiosas y doctrinales que ha hecho en su vida política desde el día 11 de febrero del año de 1658 en que nació, hasta el día en que las escribe, con noticias de su buena fortuna y de sus desgracias, el Doctor Joseph Ortiz y Morales, Cura y Vicario al presente de el Pueblo de Cucaita y antes del Pueblo de Sutamarchán, Calificador del Santo Oficio de la Inquisición, Visitador General del Arzobispado, opositor a las Canonjías Magistral y Penitenciaria, de la Santa Iglesia Cathedral de la Ciudad de Santafé. A 11 de febrero, año de 1713*, BN, manus. 130.
- Pacheco, Juan Manuel: *Los jesuitas en Colombia*, 3 vols., Bogotá, Universidad Javeriana, 1959, 1962, 1989; «La Universidad Javeriana», en *La pedagogía jesuitica...*, Del Rey, vol. I, pp. 77-173.
- Pinzón Garzón, Rafael: *La filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII*, Bogotá, USTA, 1987.
- Quevedo, Francisco de: «Manuscritos teológico-filosóficos santafereños», en *Ecclesiastica Xaveriana* (1952) 191-294.
- Quiroz-Martínez, O.: *La introducción de la filosofía moderna en España. Eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*, México 1949.
- Ramírez, Fabio: «La filosofía en la Colonia», en *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*, Bogotá, USTA, 1988, pp. 59-65.
- Ramírez, Luis Carlos: «Un libro causa una controversia», en *Ecclesiastica Xaveriana* 1 (1951) 293-298.
- Ramírez, Santiago: *Opera Omnia. De analogia*, 4 vols., Madrid, CSIC, 1970.
- Rivas Sacconi, José M.: *El latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanismo colombiano*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1949; Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- Rodríguez Cruz, Águeda: *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispánico*, 2 vols., Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1973.
- Rubio Angulo, Jaime: *Historia de la filosofía en América Latina*, Bogotá, USTA, 1979.
- Salazar, José Abel: *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, Madrid, CSIC, 1946.
- Silva, Renán: *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVII y XVIII)*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 1984; *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada*, Santafé de Bogotá, Banco de la República, 1992.
- Sommervogel, C.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 11 vols., Bruxelles-Paris, 1890-1932.
- Sortais, Gaston: «Le cartésianisme chez les jésuites françaises au XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles», en *Archives de Philosophie*, vol. 6, cah. 3, pp. 253-336, Paris, Beauchesne, 1929.

- Torchia Estrada, J. C.: «La escolástica colonial en América Latina», en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Bs. As., en.-dic. (1979), pp. 141-178.
- Urraburu, J. J.: *Institutiones philosophicae. Theodicea*, Vallisoleti 1990, vol. XVIII, t. 2, pp. 894-901.
- Varios: *Universidad Santo Tomás (1580-1980)*, Bogotá, USTA, 1980.
- Vergara y Vergara, J. M.: *Historia de la literatura en la Nueva Granada*, 2 vols., Bogotá, Banco Popular, 1974 (1.ª ed., 1867).
- Zamora, Alonso: *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*, Caracas, C. Parra y A. Mesanza, 1930.