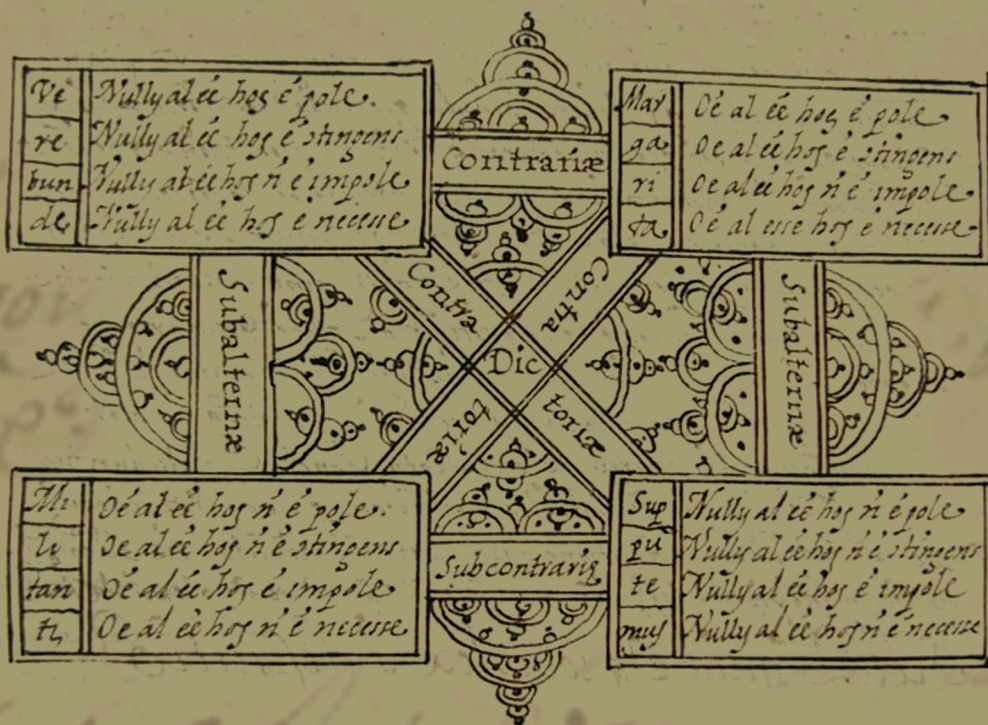


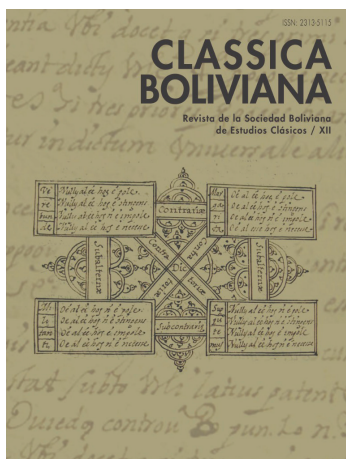
CLASSICA BOLIVIANA

Revista de la Sociedad Boliviana
de Estudios Clásicos / XII



CLASSICA BOLIVIANA

Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos
Número XII



SOCIEDAD
BOLIVIANA
DE ESTUDIOS
CLÁSICOS



CLASSICA BOLIVIANA XII. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos (SOBEC)

Dirección y edición general: Andrés Eichmann Oehrli – *Subdirección y Secretaría general:* Tatiana Alvarado Teodorika – *Coordinación general:* Andrés Eichmann Oehrli y Tatiana Alvarado Teodorika – *Directores invitados para este número:* Roberto Hofmeister Pich y Gonzalo Tinajeros Arce – *Comité de redacción:* Débora Zamora Alcázar, Carla Salazar Benavides, José Brandao y Claudio Castro Filho – *Coordinación de Producción:* Carolina Uría Paz

Comité científico (con sus universidades) Pares evaluadores nacionales: Hans van den Berg (Universidad Católica Boliviana), Marcelo Villena Alvarado (Universidad Mayor de San Andrés), Mario Castro Torres (Universidad San Francisco Xavier), Estela Alarcón Mealla (Universidad Nuestra Señora de La Paz), Libardo Tristanco (Universidad Católica Boliviana). **Pares evaluadores internacionales:** Antonio Alvar Ezquerro (Universidad de Alcalá de Henares), Josefa Álvarez (Le Moyne College), Javier Andreu Pintado (Universidad de Navarra), Antonio Barnés Vázquez (Universidad Complutense de Madrid), Alberto Bernabé (Universidad Complutense de Madrid), Emiliano Buis (Universidad de Buenos Aires), Javier Cabrero Piquero (UNED), Cecilia Colombani (Universidad de Morón y Universidad de Mar del Plata), Rafael Gallé Cejudo (Universidad de Cádiz), Francisco García Jurado (Universidad Complutense de Madrid), Fernando García Romero (Universidad Complutense de Madrid), Ana María González de Tobía (Universidad Nacional de La Plata), David Konstan (New York University), Ana M^a Martínez de Sánchez (Universidad Nacional de Córdoba), Ricardo del Molino García (Universidad Externado de Colombia), Daisy Ripodas Ardanaz (Universidad de Buenos Aires), Álvaro Sánchez Ostiz (Universidad de Navarra), Walter Redmond (Texas University, Austen), Mauricio Beuchot (Universidad Autónoma de México), Marcela Alejandra Suárez (Universidad de Buenos Aires), Andrew Laird (Brown University), Fernando López Sánchez (Wolfson College, Oxford), María Isabel Rodríguez López (Universidad de Castilla – La Mancha). *Colaboraron además para el presente número:* Juan Manuel Campos Benítez (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Regis Casarin (Universidad de Vale do Rio dos Sinos), Marcio Cenci (Universidade Franciscana), Alexandre Costa e Leite (Universidad de Brasilia), Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra), Alfredo Fraschini (Universidad Nacional de Villa María), Fernando González (Universidad Católica Argentina), Fernando Montes D'Oca (Instituto Federal do Rio Grande do Sul), Marcela Ristorto (Universidad Nacional de Rosario), Cezar Roedel (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul), Alfredo Storck (Universidad Federal do Rio Grande do Sul), Raphael Zillig (Universidad Federal do Rio Grande do Sul)

Depósito Legal: 4-3-96-2023

ISSN: 2518-2587

Editores responsables: Andrés Eichmann Oehrli y Tatiana Alvarado Teodorika

Portada: Tabla lógica de Andrés de Pardo, tomada del fol. 33r. del manuscrito *Disputationes in Universam Aristotelis Philosophorum Principis Dialecticam, IHS, per Reverendissimum Patrem Andream Pardo, Societatis Iesu Theologum huius Platensis Academiae Liberalium Artium dignissimum Professore*, que se encuentra en el Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos Santos Taborga (Sucre), signatura AA, Manuscritos varios, 27. En la contratapa se reproduce una parte del folio 1r (que hace de carátula de dicho libro), en que se lee el año del tratado (1669).

Edición fotográfica: Felipe Ruiz 

Contacto e informaciones: estudiosclasicosbolivia@gmail.com
www.estudiosclasicosbolivia.org

© Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos (SOBEC)

La Paz, diciembre de 2023



Nota de los editores: aclaración acerca del Depósito Legal

Los primeros 5 números de *Classica boliviana* fueron publicados como actas de los cinco primeros encuentros de estudios clásicos que tuvieron lugar en distintas ciudades de Bolivia en los años 1998, 2000, 2002, 2004 y 2006.

A partir de entonces optamos por encaminar el esfuerzo editorial ya no a actas sino a una revista científica con el título *Classica Boliviana. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*. A esta denominación responden los siguientes números que, obviamente, ya no reflejaron el contenido desarrollado en nuestros encuentros. Como es normal, los encuentros siguieron nutriendo la revista, pero solo en parte. Quienes participaron en los encuentros tenían la opción de enviarnos sus trabajos, al igual que otros autores, para que fueran sometidos a evaluaciones por el sistema «doble ciego».

Sin embargo, tuvimos algunos contratiempos generados por malos entendidos entre las empresas editoriales a cuyo cargo corrió la publicación impresa de tales números. Así, el núm. VI, publicado por la Editorial Plural, fue registrado como libro, y la editorial La Marigalante hizo lo mismo con el núm. VIII. Por su parte, de los números VII, IX, X y XI las empresas a cargo no hicieron depósito legal. Al percatarnos de ello, decidimos regularizar lo concerniente a estos últimos números. Para ello hicimos los trámites necesarios y efectuamos la entrega de los ejemplares correspondientes al Repositorio Nacional. Para dichos números, así como para este que publicamos y también para los que se publiquen en el futuro, el número de D.L. es: 4-3-96-2023

Índice

Presentación	9
El pensamiento filosófico en nuestros siglos XVI-XVIII	19
Nuestra portada	
Andrés de Pardo S. J. y la lógica de las equivalencias y de las oposiciones proposicionales	
<i>Roberto Hofmeister Pich</i>	23
Artículos	
La animalización en <i>Hexamerón</i> : la relación persona/ aves en la antropología moral de Ambrosio de Milán	
<i>Lidia Raquel Miranda</i>	49
Sobre os conceitos transcendentales na <i>Summa</i> de Alexandre de Hales: Notas introdutórias	
<i>Uellinton Valentim Corsi</i>	71
Cumaná y Bartolomé de las Casas: el aristotelismo en el Nuevo Mundo	
<i>Marco Ambrosi de la Cadena</i>	87
<i>Suppositio</i> , implicação e modalidade relativa: a ‘necessidade’ das proposições científicas na lógica assertórica e modal de Jerónimo Pardo e Alonso de Vera Cruz	
<i>Marcus Paulo Rycembel Boeira</i>	109
El neoescolasticismo ibérico y la polémica de Domingo de Soto contra las restricciones al derecho de migración en el siglo XVI	
<i>Sandro Alex Souza Simões</i>	143
Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, José de Acosta y Bartolomé de Las Casas sobre la <i>fides implicita</i> de los indígenas de América	
<i>Michael Schulz</i>	169

El Colegio Menor de San Cirilo de la Orden Carmelita Descalza: Fundación y formación (siglo XVI) <i>Alfredo de J. Flores, Estéfano Elias Risso</i>	193
Presencia de la escolástica en la historia de las ideas políticas hispanoamericanas. Charcas como centro de reflexión moral sobre el Estado (siglos XVI y XVII) <i>Andrés Orías Bleichner</i>	215
¿Indígenas, pecadores filosóficos? La presencia del pecado filosófico de los indígenas en Alonso de La Peña Montenegro (1596-1687) y su impacto en Antônio Vieira (1668-1697) <i>Bento Machado Mota</i>	293
O tópico da <i>imago Dei</i> como princípio normativo dos direitos humanos em Francisco José de Jaca O. F. M. Cap. (1645-1689) <i>Joel Francisco Decothé Junior, Antonio Justino de Arruda Neto</i>	309
Opiniones probables sobre el origen de los indios occidentales. Un estudio sobre la inteligencia imaginativa en el <i>De Indiarum lure</i> , de J. Solórzano Pereira <i>Gonzalo Tinajeros Arce</i>	341
Teoria sobre os universais de Juan Espinosa Medrano, ‘El Lunarejo’ <i>Flávia Rodrigues</i>	363
O perfil intelectual filosófico de Juan Martínez de Ripalda sobre o conhecimento em <i>De usu et abusu doctrinae divi Thomae</i> <i>Arthur da Silva Pinto</i>	375
Nociones filosóficas en el poema <i>Vida de santa Rosa</i> de Luis Antonio de Oviedo y Herrera (siglo XVII) <i>Andrés Eichmann Oehrli</i>	391
The battle of the paradigms Scholastic vs. «Modern» in the University of Córdoba, Argentina <i>Walter Redmond</i>	417
Frei Gaspar da Madre de Deus e a <i>Philosophia Platonica</i> – Um estudo introdutório <i>Roberto Hofmeister Pich</i>	425

Presentación

Roberto Hofmeister Pich

Traducción del portugués de Tatiana Alvarado Teodorika

Este número de *Classica Boliviana* celebra la filosofía medieval y, en particular, la recepción y el despliegue, en América Latina, de las formas de pensamiento escolástico que caracterizaron significativamente la intelectualidad y la cultura europeas en el período comprendido entre los siglos XVI y XIX, donde caben los títulos «segunda escolástica», «escolástica barroca», «escolástica premoderna», «escolástica moderna», etc¹. Como contexto de esta publicación hay que referirse a dos escenarios. (1) El primero es el proyecto de investigación en historia de la filosofía denominado «Scholastica colonialis»², cuyo campo de interés es precisamente la recepción y desarrollo de la escolástica barroca en América Latina a lo largo de los siglos ya mencionados, con los procesos independentistas de Hispanoamérica y la América portuguesa a partir de 1809-1810 como límite aproximado. Desde su presentación a la comunidad académica de la Historia de la Filosofía, en 2010³, el proyecto se propuso explícitamente abarcar el período colonial y virreinal de la historia latinoamericana y describir e interpretar la filosofía escolástica que lo rodea, con especial atención a su adopción en instituciones

1 Sobre esas expresiones clasificatorias de cuño historiográfico, cf. R. H. Pich, 2014, pp. IX-XIV.

2 El proyecto fue descrito y actualizado en diversas publicaciones; cf. R. H. Pich y A. S. Culleton, 2010, pp. 25-45; R. H. Pich y A. S. Culleton, 2012, pp. 59-74; R. H. Pich, 2015, pp. 3-31; R. H. Pich y A. S. Culleton, 2016, pp. 1-34. La presentación más reciente se encuentra en: R. H. Pich, 2023, URL = «<http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/latin-american-colonial-scholasticism/>».

3 A saber, el 17 de septiembre de 2010, con el título «*Scholastica colonialis*: A Short Presentation of a Project for Latin America», en el marco del «XVIIth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) – Right and Nature in the First and Second Scholasticism», del 15 al 18 de septiembre de 2010, en Porto Alegre / RS, Brasil.

de educación superior (conventos, seminarios, universidades, etc.), desde la perspectiva de la enseñanza y de la formulación escrita y documentada de ideas filosóficas, teológicas y jurídicas.

El uso del adjetivo «colonialis» fue un neologismo en latín, una elección consciente para destacar un significado (al menos en parte) diferente del significado del adjetivo «colonicus, a, um», que podría llevar la expresión compuesta a malentendidos, lejos de las pretensiones de los autores del proyecto –a saber, tanto asociaciones con el centro urbano antiguo-medieval que fue la ciudad de Colonia (Alemania) como con la mera figura o tipo humano del colono, vinculado con la tierra, o del colonizador de una tierra o territorio–. El proyecto «Scholastica colonialis» pretende describir y estudiar las fuentes y, con ello, avanzar en el conocimiento y la comprensión de la historia de las ideas filosóficas y teológicas en América Latina, sin ninguna intención de restablecer formas de cristiandad colonial. «Escolástica colonial» debe designar, por lo tanto, para dicho proyecto, un largo período de recepción, reconfiguración y despliegue de las ideas de la escolástica medieval en la escolástica premoderna (pensamiento escolástico más puro) y en la escolástica moderna (pensamiento escolástico ecléctico comparado o incluso vinculado con la filosofía moderna), desde la perspectiva de su transferencia, adopción y enseñanza en las instituciones católicas de las regiones de América dominadas políticamente por España y Portugal, desde la expansión marítima y los «descubrimientos» por ambos países hasta el límite cronológico de los años de la independencia política.

Durante este largo período, habiendo pasado por procesos de dominación y colonización, de diferentes maneras, las tierras conquistadas por las dos potencias ibéricas permanecieron, en un sentido macropolítico, explícitamente dependientes y controladas por un poder central europeo, generalmente monárquico o imperial, es decir, por el país que conquistó las tierras y naciones americanas, influyendo así culturalmente en sus diversos pueblos.

A partir de la descripción –o al menos la síntesis y el reconocimiento– de proyectos anteriores para el estudio de la historia y las fuentes de la filosofía colonial y virreinal en América Latina –de Walter Bernard Redmond⁴, Mauricio Beuchot⁵, Celina Ana Lértora Mendoza⁶, José Carlos Ballón Vargas,

4 R. H. Pich, 2011b, pp. 81-101.

5 R. H. Pich, 2011a, pp. 37-64.

6 A. S. Culleton, 2011, pp. 23-35.

Manuel Domínguez Miranda (1932-2015), Josep M. Barnadas (1941-2014) *et alii*– el proyecto *Scholastica colonialis* tuvo, y sigue teniendo, el objetivo de completar e incluso reescribir, a largo plazo y de forma exhaustiva, inventarios y catálogos de manuscritos y obras impresas, especialmente los materiales producidos y conservados en instituciones coloniales latinoamericanas, que dejan registrado el pensamiento escolástico del periodo colonial. Además, el proyecto tiene prevista la edición o, al menos, la puesta a disposición digital de los textos escolásticos de tal periodo y el análisis conceptual de sus principales campos, problemas y contenidos, ya sea en torno a cuestiones globales y especulativas o a cuestiones específicas y locales del «Nuevo Mundo». Desde su inicio, *Scholastica colonialis* se concibió como un proyecto de investigación integrado, en el que participaban grupos de investigadores de América Latina (sobre todo de Brasil, donde se originó el proyecto, Perú y Chile –primeros años del proyecto–, así como de Ecuador, Colombia, Argentina, Uruguay y Bolivia –últimos años del proyecto–) y Europa (sobre todo de Portugal, España y Alemania).

El ámbito conceptual primordial del proyecto es el de los especialistas en Historia de la filosofía medieval e Historia de la escolástica premoderna. Desde sus inicios, *Scholastica colonialis* ha contado con el apoyo científico de la *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM), fundada en 1958; recientemente, el estudio de la escolástica latinoamericana se ha consolidado como área central de investigación (y también ha sido abiertamente apoyada) por la *Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval* (SBEFM), fundada en 2016.

(2) El segundo escenario, el que configura más directamente esta edición de *Classica Boliviana*, es el de las Jornadas de Estudios *Scholastica colonialis* I, organizadas por Roberto Hofmeister Pich y Gonzalo Tinajeros Arce, realizadas entre el 24 y el 25 de noviembre de 2020, en el marco del Programa de Posgrado en Filosofía de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), en Porto Alegre/RS, Brasil. Las conferencias se desarrollaron de 9:00 a 19:00, en un ambiente de videoconferencias sincrónicas, utilizando una plataforma proporcionada por la PUCRS. En noviembre de 2020, las actividades académico-universitarias en su conjunto, en países como Brasil, Bolivia y Alemania –por nombrar solo tres países de dos continentes, que ilustran los lugares de origen de algunos de los participantes del evento– se limitaron, en gran medida, al entorno telemático, debido a la pandemia Covid-19 (así caracterizada por la Organización Mundial de

la Salud el 11 de marzo de 2020 y que terminaría, según el anuncio de la misma organización, solo el 5 de mayo de 2023). En este sentido, el presente volumen –un resultado académico que nació de una reunión telemática de dos días, en un ambiente de distanciamiento pero también de seguridad–, trae consigo el recuerdo respetuoso y profundamente triste del registro de más de siete millones de personas que fueron víctimas mortales del virus a escala mundial.

Por otro lado, y desde otra perspectiva, las Jornadas de noviembre de 2020, cuyo proyecto de publicación fue recibido con entusiasmo y contó con el generoso apoyo de Andrés Eichmann Oehrli, conferencista en el evento y director y editor general de *Classica Boliviana*, representaron un paso más para lograr una sólida cooperación entre investigadores de Brasil y Bolivia en torno al estudio de la filosofía escolástica enseñada y producida en la América Latina colonial. Iniciativas similares se dieron en el pasado: en 2014 cuando, con la mediación de Gonzalo Tinajeros Arce, Andrés Eichmann Oehrli e Ivan Oroza Henners y con la participación de investigadores brasileños, tuvo lugar en La Paz, del 22 al 24 de septiembre, el I Coloquio Internacional «[El] Pensamiento Filosófico y Político en la Escolástica Colonial Latinoamericana de los siglos XVI al XVIII», organizado por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Mayor de San Andrés. Años más tarde, con la mediación de Gonzalo Tinajeros Arce, Andrés Eichmann Oehrli, Edwin Claros y Roberto Boceta Fernández, se hizo posible, en tres eventos consecutivos, el diálogo de investigadores de Brasil, Bolivia y Alemania sobre el estudio de la filosofía moral y política en la filosofía antigua y la historia de la escolástica latinoamericana: el Simposio Internacional «Filosofía Política/Jurídica-Derecho Indiano», del 22 al 23 de agosto de 2016, en el Auditorio Principal de la Universidad Católica Boliviana San Pablo (UCB), Campus Tupuraya, en Cochabamba⁷; el X Encuentro Internacional de Estudios Clásicos, organizado por la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos, del 24 al 26 de agosto de 2016, en la Casa de La Moneda de Potosí, y el Taller Internacional «Escolástica Colonial y Vivir Bien», el 26 de agosto de 2016, organizado conjuntamente por la Universidad Católica Boliviana San Pablo y el Goethe-Institut en La Paz, que tuvo lugar en el campus central de la UCB de esta ciudad. Finalmente, cabe mencionar que desde agosto de 2019 a diciembre de 2020, Gonzalo Tinajeros Arce llevó

7 E. Claros A., 2017, pp. 5-7. Cf. también R. Boceta Fernández, 2017, pp. 9-30.

a cabo estudios posdoctorales en la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, donde desarrolló tenazmente el proyecto titulado «Las fronteras del poder soberano en situaciones de guerra y paz en la filosofía barroca latinoamericana, siglos XVI-XVIII»⁸. Su plan de trabajo incluía precisamente la propuesta de organizar las Jornadas de Estudios *Scholastica colonialis* I. El evento logró reunir a estudiosos de diferentes países —jóvenes y seniors, hispanohablantes y lusófonos— y representó un impulso decisivo para que investigadores que trabajan en Bolivia y Brasil aunaran esfuerzos y finalmente llevaran a buen puerto su primera producción bibliográfica conjunta sobre filosofía medieval y escolástica colonial: este número XII de la revista *Classica Boliviana* (2023); número que, como es habitual, incluye también trabajos no vinculados con aquellas memorables Jornadas, pero acordes con el afán que las inspiró.

Conviene, pues, presentar brevemente los dieciséis trabajos aquí publicados; para destacar los temas de estudio y mostrar la cohesión que se da entre ellos, se agrupan aquí en un orden distinto al del índice de la publicación.

*

Dos artículos de este número se centran directamente en autores de la época patristica y de la Edad Media. Lidia Raquel Miranda, en «La animalización en *Hexamerón*: la relación persona/aves en la antropología moral de Ambrosio de Milán», explora la narración sobre las aves en *Hexamerón* (el tratado sobre los seis días de la creación), de Ambrosio de Milán (ca. 339-397). Según la autora, mediante el recurso a analogías y alegorías —algunas de las claves interpretativas de los tratados exegéticos de Ambrosio— la narración del Obispo de Milán revela el vínculo conceptual entre el animal y el ser humano, lo que le permite desarrollar tanto un discurso moral eficaz como un testimonio de la complementariedad entre el individuo y las instituciones. Uellinton Valentim Corsi, en «Sobre os conceitos transcendentales na *Summa* de Alexandre de Hales: notas introdutórias», estudia la tradición de la metafísica como ciencia de los transcendentales en la Edad Media, que tiene en Alejandro de Hales (ca. 1185-1245) —o, mejor dicho, en la *Summa Halensis*— uno de sus primeros capítulos. En particular, el autor trata de caracterizar el prisma «trinitario» de la teoría de los conceptos transcendentales concebida por Alejandro de Hales, en la que *unum*, *verum* y *bonum* se vinculan a las tres personas de la Trinidad divina.

8 Un resultado de este período de estudios se encuentra en: G. Tinajeros Arce, 2020, pp. 1-14.

Dentro del ámbito cronológico de la escolástica latinoamericana, y abordando de manera efectiva autores y obras que la representan, se dedican cinco artículos a la filosofía especulativa. En su estudio «*Suppositio*, implicação e modalidade relativa: a ‘necessidade’ das proposições científicas na lógica assertórica e modal de Jeronimo Pardo e Alonso de Vera Cruz», Marcus Paulo Rycembel Boeira explora los vínculos entre la obra de un escolástico ibérico que actúa en Europa (París) y otro que actúa en Nueva España. El autor encuentra en Jerónimo Pardo († ca. 1502-1505), español y profesor de lógica en la Universidad de París en las primeras décadas del siglo XVI, y en fray Alonso de Vera Cruz O. S. A. (1504-1584), pensador español que emigró a México y se distinguió allí como filósofo, teólogo y lógico, el tratamiento de importantes problemas lógicos, entre los que destaca el problema modal y asertórico de las proposiciones científicas. En su artículo, Marcus Boeira intenta mostrar que la lógica asertórica de Alonso de Vera Cruz puede ser utilizada para ampliar y mejorar la teoría de la modalidad relativa subyacente a la estructura de las proposiciones científicas, tal como fue entendida por Jerónimo Pardo. Por su parte, Flávia Rodrigues, en «Teoría sobre os universais de Juan Espinosa Medrano, ‘El Lunarejo’», presenta inicialmente las obras del intelectual cusqueño Juan Espinosa Medrano (1629-1688) –con especial atención a la *Philosophia thomistica seu cursus philosophicus*, publicada en Roma en 1688. El objetivo central del estudio de Flávia Rodrigues es analizar la teoría de los universales de Espinosa Medrano. Destaca el carácter innovador de sus tesis sobre los universales, a saber, la búsqueda de una síntesis entre la metafísica de las ideas de Platón y la ontología de los no particulares de Aristóteles. Saliendo del Virreinato del Perú hacia otro dominio español en Hispanoamérica, Arthur da Silva Pinto, en «O perfil intelectual filosófico de Juan Martínez de Ripalda (1641-1707) – Sobre o conhecimento em *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*», primero contextualiza las actividades de Juan Martínez de Ripalda en las instituciones jesuíticas del Nuevo Reino de Granada. Luego, el autor describe el modo en que el intelectual jesuita, inspirado por la renovación de los estudios tomistas en los siglos XVI y XVII, discurre los fundamentos de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino, abordando, en particular, la relación entre ‘ser’ y ‘conocer’.

Roberto Hofmeister Pich, en «Frei Gaspar da Madre de Deus e a *Philosophia Platonica* – Um estudo introdutório», ofrece un trabajo inédito de la tradición escolástica benedictina en Brasil. Especialmente en el siglo XVIII, en el Monasterio de São Bento, en Río de Janeiro, brillantes maestros

de artes y talentosos teólogos preparaban sus cursos y los dejaban por escrito, conservados hasta hoy en manuscritos. En su artículo, el autor caracteriza el pensamiento filosófico del fraile benedictino Gaspar de la Madre de Dios (1715-1800), que dictó su *cursus philosophicus* en Río de Janeiro en 1748. En particular, trata de explicar el «platonismo» de fray Gaspar, que puede entenderse en relación con el estatus ontológico de los «universales». Para ello, describe el manuscrito titulado *Philosophia platonica*, que contiene el curso de lógica de fray Gaspar de la Madre de Dios. Es en el *Liber Tertius* de la *Logica* donde se despliega el platonismo de fray Gaspar. Finalmente, en el estudio «The Battle of the Paradigms Scholastic vs. “Modern” in the University of Córdoba», Walter Bernard Redmond destaca la enseñanza de la filosofía de la naturaleza en «El Río de la Plata». El artículo se basa en un manuscrito del franciscano José Elías del Carmen Pereira (1760-1825), datado en 1784, precisamente un curso de física (*Physica generalis nostri philosophici cursus pars tertia*) que dictó en la Universidad de Córdoba, que había sido fundada por los jesuitas en 1613. El autor argumenta que, si bien el estudio de la física en el siglo XVII en Córdoba era «puramente escolástico», las innovaciones en la enseñanza de la física se pudieron observar desde principios del siglo XVIII, cuando los autores jesuitas comenzaron a introducir obras «modernas». Redmond muestra que, tras la expulsión de los jesuitas en 1767, cuando los franciscanos asumieron la enseñanza de la filosofía, fray Elías fue en gran medida responsable de la consolidación del paradigma moderno en la enseñanza de la filosofía de la naturaleza. Walter Redmond describe la obra de fray Elías, dividida en cuatro libros, y ofrece detalles sobre su recepción.

Otros cinco textos de *Classica Boliviana* XII pueden ser considerados como contribuciones al estudio del pensamiento normativo y político en la escolástica iberoamericana, aportes que se centran en debates que surgieron particularmente por la llegada de los europeos al Nuevo Mundo y los proyectos de conquista, colonización y explotación económica de las coronas de Castilla y Portugal. Marco Ambrosi de la Cadena, en «Cumaná y Bartolomé de las Casas: el aristotelismo en el Nuevo Mundo», repasa el proyecto de Cumaná elaborado por Bartolomé de las Casas (1484-1566) en 1518 para la evangelización pacífica de los habitantes de la región de Paria. El autor examina el contexto histórico de la propuesta de Cumaná y la disputa entre Juan de Quevedo Villegas (ca. 1450-1519) y Las Casas en 1519 como una de las primeras ocasiones en que se recurre a Aristóteles para tratar

la situación del Nuevo Mundo. En este sentido, se presentan razones para interpretar el proyecto lascasiano de Cumaná como un proyecto que bebe de la teoría política de Aristóteles en aspectos como: la definición de la conversión al cristianismo como fin político, la relación entre el indio y el español, la condición política del indio, la posible república indiana y la potencialidad pasiva del indio. Sandro Alex Souza Simões, en «El neoescolasticismo ibérico y la polémica de Domingo de Soto en contra las restricciones al derecho de migración en el Siglo XVI», describe problemas sociales y políticos en España y Europa que, a nivel legislativo y normativo, estimularon reflexiones sobre la migración como condición universal para el hombre y llevaron a los pensadores a establecer el derecho a migrar y a moverse como un derecho propio del *ius gentium*. El autor demuestra que la Escuela Ibérica entendía el *ius peregrinandi et degendi* como parte de la comunicación natural del mundo y de los bienes. Su estudio se basa en los argumentos de Domingo de Soto O. P. (1494-1560) en su obra *Deliberación en la Causa de los Pobres*, por considerarla representativa de la emblemática capacidad de los pensadores ibéricos del siglo XVI para participar en la formulación y adaptación de conceptos y soluciones a los problemas de su tiempo que amenazaban la paz social. En su texto «Opiniones probables sobre el origen de los indios occidentales. Un estudio sobre la inteligencia imaginativa en el *De Indiarum Iure*, de J. Solórzano Pereira», Gonzalo Tinajeros Arce investiga el tema clásico del origen y naturaleza de los indios que habitan el Nuevo Mundo, a partir de la obra del gran jurista español radicado en el virreinato del Perú. El autor destaca el método hipotético de las opiniones probables desarrollado por Juan de Solórzano Pereira (1575-1655) en su *De Indiarum Iure*, para averiguar con datos aproximativos: «¿Cuál sería el origen más probable de los indios occidentales en el nuevo mundo?». Solórzano Pereira reconocía tanto la importancia como la dificultad de la cuestión, que quedaba (tal vez irremediablemente) abierta a la investigación. En efecto, la verdad de una opinión solo podría alcanzarse mediante una eventual y un tanto incierta aproximación al conocimiento plausible de «hechos antiguos o remotos», que son imprecisos y requieren pruebas de menor peso. Andrés Orías Bleichner, en «Presencia de la escolástica en la historia de las ideas políticas hispanoamericanas. Charcas como centro de reflexión moral sobre el Estado (siglos XVI y XVII)», defiende la idea de que, basándose en autores de la Segunda Escolástica y buscando respuestas a problemas concretos, las doctrinas de los círculos letrados establecidos en Charcas tuvieron un efecto importante en las controversias filosóficas y políticas a lo largo de la expansión

del Imperio español en América, en los siglos XVI y XVII. Así, por ejemplo, el reconocimiento o la negación de la libertad natural de los amerindios, las reducciones toledanas o el uso forzado de su fuerza de trabajo en las minas de Potosí produjeron debates y provocaron la búsqueda de alternativas que respetasen los derechos de los pueblos originarios y sus instituciones. En el estudio «O tópico da *imago Dei* como princípio normativo dos direitos humanos em Francisco José de Jaca O. F. M. Cap. (1645-1689)», Joel Francisco Decothé Junior y Antonio Justino de Arruda Neto analizan la obra comprometida del fraile español Francisco José de Jaca, misionero crítico de la esclavitud de los negros y autor de una *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos* (1681). Los autores discuten, en particular, la posibilidad de cualquier legitimación bíblico-teológica de la esclavitud, teniendo en cuenta que el ser humano es *imago Dei*. Tanto en el ámbito teológico como en el filosófico, este hecho debería suscitar un debate sobre la libertad como derecho humano y como aspecto inalienable de la dignidad de la vida humana.

Con sutiles debates filosóficos como telón de fondo, dos estudios se adentran en el ámbito de los problemas teológicos vinculados a la evangelización y la catequesis de los pueblos indígenas. Michael Schulz, en «Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, José de Acosta y Bartolomé de Las Casas sobre la *fides implicita* de los indígenas de América», defiende la tesis de que el «descubrimiento» del Nuevo Mundo obligó a la teología cristiana a cuestionar la posibilidad de salvación de pueblos que nunca habían oído hablar del mensaje de Cristo. Pensadores salmantinos como Francisco de Vitoria O. P. (1483-1546) y Domingo de Soto O. P., pero también misioneros como Bartolomé de Las Casas y José de Acosta S. J. (1540-1600), intentaron responder a esta pregunta. Como posible respuesta, la tesis de la *fides implicita* de los indígenas americanos desempeñó un papel decisivo: ¿la fe implícita se basa en el conocimiento natural de Dios por parte de la razón humana o se debe a la gracia de Dios, o son ambas cosas? Mientras Vitoria y Soto destacan la orientación implícita del no cristiano hacia Dios a través de una decisión por el bien, Acosta rechaza por completo la tesis de la *fides implicita*. Las Casas habla de una identificación del Cristo sufriente con los indios explotados, en la que, de hecho, radica la posibilidad de salvación aún para los indígenas no bautizados, pero Las Casas no presenta esta idea con muchos detalles. Al final de su exposición, el autor defiende la tesis de que los cuatro teólogos hacen una importante contribución al diálogo interreligioso. A continuación, los

complejos debates teológico-filosóficos que se plantearán en los contextos de misión, en ese caso entre indígenas de Brasil, son objeto de atención por parte de Bento Machado Mota, en «¿Indígenas, pecadores filosóficos? La presencia del pecado filosófico de los indígenas en Alonso de La Peña Montenegro y su impacto en Antônio Vieira (1668-1697)». El autor estudia la supuesta presencia del pecado filosófico en los indígenas americanos a partir de dos religiosos y intelectuales: el obispo de Quito Alonso de La Peña Montenegro (1596-1687) y el misionero jesuita y luso-brasileño Antônio Vieira (1608-1697). Según Bento Machado Mota, la categoría de *peccatum philosophicum* fue creada a finales del siglo XVII para clasificar jurídica y teológicamente a quienes, siendo ignorantes de Dios, no podían ofenderlo de ninguna manera y estarían libres de cualquier pecado. De este concepto hicieron uso Alonso de La Peña e Antônio Vieira, y fue empleado para muchos amerindios que vivían aislados o en territorios lejanos. De esta manera, el autor intenta discutir la genealogía del concepto en suelo sudamericano, destacando la importancia del *probabilismo*, por un lado, y del concepto de *indio miserable*, por el otro.

Comprender la historia del pensamiento escolástico del período colonial exige conocer la historia de las instituciones de formación, sobre todo de formación religiosa, teológica y filosófica. Además, invita a descubrir la cultura y la literatura barrocas de la América colonial, con sus facetas clásica, medieval, ibérica y mestiza. De este modo Alfredo de J. Flores y Estéfano Elias Risso, en «Del Colegio Menor de San Cirilo de la Orden Carmelita Descalza: Fundación y formación (siglo XVI)», muestran que el Colegio Menor de San Andrés (en Salamanca), *studium generale* de los Carmelitas de la Antigua Observancia en la Península Ibérica (siglo XVI), y el Colegio Menor de San Cirilo, fundado en 1570, el primero que fundaron los Carmelitas Descalzos, representaron, con relación a la Orden Teresiana, bases vigorosas de formación teológica y filosófica dentro del escenario de la Contrarreforma Católica, incluso con importantes repercusiones en América, en especial en el virreinato de Nueva España. En su investigación histórica, Alfredo de J. Flores y Estéfano Elias Risso se proponen la identificación de elementos básicos de la fundación del Colegio de San Cirilo (el *Complutense*, de Alcalá); esto servirá para explicar la posterior continuidad entre los estudios carmelitanos en la Península y en el Nuevo Mundo, en especial en la producción intelectual y en las prácticas de enseñanza de los colegios menores. Por su parte, Andrés Eichmann Oehrli, en «Nociones filosóficas en el poema *Vida de santa Rosa* de Luis Antonio de Oviedo y Herrera (siglo XVII)», describe la *Vida de Santa*

Rosa de Santa María y analiza las nociones filosóficas en el poema heroico. En primer lugar, se ocupa del tratamiento poético con el que el Luis Antonio de Oviedo y Herrera (1636-1717) retrata a la virtud; seguidamente examina pasajes de la vida de santa Rosa en los que puede observarse el imperio de la razón sobre los apetitos; finalmente, después de comprobar que participa del agustinismo en su consideración de la memoria como «potencia superior» (junto con la inteligencia y la voluntad), se refiere a la afinidad de Luis Antonio de Oviedo y Herrera con autores escolásticos del primer tercio del siglo XVII en relación con el tratado *De anima*, en concreto con el modo de concebir los sentidos internos.

Los coordinadores de este número de *Classica Boliviana* esperan que las múltiples orientaciones –¡en muchos casos, verdaderamente innovadoras!– que aquí se presentan en dieciséis estudios puedan inspirar y estimular a la comunidad académica a echar una mirada renovada, siempre crítica, objetiva y comprensiva, a las ricas fuentes humanísticas del pasado intelectual del continente hispano y lusoamericano. En este y otros sentidos, el continente, una vez «descubierto» y desde entonces acompañado por las ambigüedades de su desencantada pero esperanzada historia, sigue conteniendo en sí extensas, fértiles y generosas tierras desconocidas.

El pensamiento filosófico en nuestros siglos XVI-XVIII

Andrés Eichmann Oehrli

Dos palabras para terminar de presentar el presente número de *Classica Boliviana*. Ante todo, deseamos expresar nuestra satisfacción por la publicación de este volumen monográfico, que aborda un aspecto tan poco conocido del desarrollo intelectual de nuestro pasado. Esto nos lleva a agradecer a Roberto Hofmeister Pich y a Gonzalo Tinajeros Arce por haber organizado las Jornadas del año 2020 en la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul y por habernos hecho el honor de aceptar y cumplir con la tarea de Directores Invitados del presente número.

Como podrá constatar el lector de este volumen, la vitalidad del pensamiento y del desarrollo de disciplinas filosóficas, teológicas y jurídicas en los abundantes ámbitos letrados del periodo colonial permitió, en Hispano y Lusoamérica, la elaboración de propuestas novedosas en todas las áreas. Tal florecimiento tuvo lugar en un momento extraordinario de la historia del pensamiento, que se produjo gracias al vigor especulativo de la Escuela de Salamanca. Basta recordar dos figuras: la del dominico Francisco de Vitoria, considerado el padre del Derecho Internacional (en la sede de la ONU en Ginebra, la Sala del Consejo lleva su nombre) y la del jesuita Francisco Suárez, uno de los fundadores de la filosofía moderna (crédito que le reconocen muchos de los más influyentes filósofos de la Modernidad). Tal vez hasta ahora los filósofos del periodo colonial no son particularmente conocidos por sus aportes en las disciplinas especulativas sino más bien por su intervención en las discusiones de filosofía práctica. El presente volumen compensa tal (relativo) silencio, porque suma varios trabajos que se adentran en los desarrollos de la filosofía especulativa.

En relación con la filosofía práctica, por supuesto, también se ofrece un buen número de trabajos. Como es bien sabido, la consideración de los pueblos indígenas de América tuvo aciertos y errores, y estos últimos justificaron, en ocasiones, auténticos crímenes. El afán evangelizador devino en ciertos momentos y lugares en persecución a quienes practicaban cultos prehispánicos y, en algunos aspectos (en esto hay muchos matices que no suelen tenerse en cuenta), en un impulso de uniformización cultural, a la vez que, a menudo, en la práctica, de dominio. Precisamente por ello es importante rescatar el pensamiento que no se avino con la justificación de tales abusos, que (por cierto) provino de numerosas plumas, empezando por las de los dos peninsulares ya mencionados y siguiendo con numerosos pensadores americanos. Comparativamente, en ningún otro momento ni lugar de la historia se prestó tanta atención a los pueblos vencidos. Nuestros pensadores, desde la teoría, buscaron sustentar parámetros justos a partir de una antropología consistente. Y no solo desde la teoría, sino también desde su aporte a la legislación (las *Leyes de Indias* están inspiradas en gran medida en tal antropología) y con harta frecuencia en la aplicación, en la vida práctica, a su campo de acción como misioneros.

El valor del andamiaje especulativo y práctico, tanto teórico como legal, tiene un valor inestimable por sus consecuencias. Para comprobarlo vale la pena considerar lo que ocurre cuando desde la teoría se justifican (o toleran)

las relaciones de un sometimiento sin límites. El ejemplo, al menos en nuestras tierras, está a la vista: las propuestas del darwinismo social, en la segunda mitad del siglo XIX, llevaron al agravamiento y a la multiplicación de los abusos, que incluyó también la expoliación de las tierras que pertenecían a las comunidades indígenas de las tierras altas; y, en las bajas, la explotación de la goma llevó a extremos de violencia y crueldad nunca antes registrados en estos territorios. Es por ello que resulta de enorme interés el estudio de los trabajos filosóficos (y afines) producidos por los pensadores de nuestro pasado.

Para terminar, deseamos agradecer también a la Universidad Nuestra Señora de la Paz, en la persona de Jorge Paz Navajas, por el apoyo sostenido durante los 25 años que cumple la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos, tanto para la celebración de nuestros Encuentros Internacionales como para la publicación de la revista *Classica Boliviana*.

Referencias bibliográficas⁹

BOCETA FERNÁNDEZ, R., «El derecho natural comunitario y la comunidad prepolítica: una contribución de Francisco Suárez a la “defensa de los indios” en América», *Con-Sciencias Sociales*, vol. 9, núm. 17, Universidad Católica Boliviana San Pablo, Cochabamba, 2017, pp. 9-30.

CLAROS A., E., «Presentación – Número Especial de Filosofía», *Con-Sciencias Sociales*, vol. 9, núm. 17, Universidad Católica Boliviana San Pablo, Cochabamba, 2017, pp. 5-7.

CULLETON, A. S., «Antecedentes a la investigación filosófico-historiográfica de la escolástica colonial. La contribución de Celina Lértora Mendoza», *Cauriensi*a, VI, Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas – Instituto Teológico «San Pedro de Alcántara» Diócesis de Coria-Cáceres y Universidad de Extremadura, Imprenta Kadmos, Salamanca, 2011, pp. 23-35.

PICH, R. H., «Antecedentes à investigação filosófico-historiográfica da Escolástica Colonial: a contribuição de Mauricio Beuchot», *Cauriensi*a, VI, Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas – Instituto Teológico «San Pedro de Alcántara» Diócesis de Coria-Cáceres y Universidad de Extremadura, Imprenta Kadmos, Salamanca, 2011a, pp. 37-64.

9 Referencias de la parte de la Presentación elaborada por Roberto Hofmeister Pich.

---, «Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond», *Scripta mediaevalia*, 4.2, Mendoza, Centro de Estudios Filosóficos Medievales / Universidad Nacional de Cuyo, 2011b, pp. 81-101.

---, «An Index of ‘Second Scholastic Authors’», in: *Right and Nature in the First and Second Scholasticism – Derecho y naturaleza en la primera y segunda escolástica*, A. S. Culetton and R. H. Pich (eds.), Turnhout, Brepols, 2014, pp. IX-XIV.

---, «Commission III: Latin Philosophy – Section 3: *Scholastica colonialis*», *Bulletin de philosophie médiévale*, núm. 56, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 3-31.

---, «Latin American Colonial Scholasticism», in: Conimbricenses.org Encyclopedia, DOI 10.5281/zenodo.7703060, Mário Santiago de Carvalho and Simone Guidi (eds.), URL <https://bitly.ws/32PEE> (Latest revision: March, 4th, 2023).

PICH, R. H. and A. S. CULLETON, «SIEPM Project “Second Scholasticism:” *Scholastica colonialis*», *Bulletin de philosophie médiévale*, núm. 52, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 25-45.

---, «*Scholastica colonialis*. Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin-American Countries, 16th-18th Centuries (2010-2012)», *Bulletin de philosophie médiévale*, núm. 54, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 59-74.

---, A. S., «The Challenge of Investigating Latin American Colonial Scholasticism», in: *Scholastica colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, R. H. Pich and A. S. Culetton (eds.), Barcelona – Roma, FIDEM – Brepols, 2016, pp. 1-34.

TINAJEROS ARCE, G., «Opinião provável sobre guerra e paz no *Indiarum Iure*, de Juan Solórzano Pereira», *Veritas*, vol. 65, núm. 1, Porto Alegre, Edipucrs, 2020, pp. 1-14.

Nuestra portada

Andrés de Pardo S. J. y la lógica de las equivalencias y de las oposiciones proposicionales

Roberto Hofmeister Pich

Traducción del portugués de Tatiana Alvarado Teodorika

*

En un número de *Classica Boliviana* enfocado en la historia de la filosofía medieval y en la historia de la escolástica latino-americana, nada más apropiado que dar visibilidad, en la portada, a un ejemplo de la significativa producción de obras de lógica que caracterizaban la forma y el contenido de la enseñanza de la dialéctica como primera parte del *cursus philosophicus [triennalis]*, que ofrecían los colegios superiores y las universidades del periodo colonial¹. Se trata de una tabla de oposición lógica de proposiciones propuesta por el jesuita Andrés de Pardo, profesor de la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, en la segunda mitad del siglo XVII. Para ser más precisos, se trata de la tercera de tres tablas de oposición que figuran en la primera parte del manuscrito cuyo título es *Disputationes in universam Aristotelis philosophorum principis dialecticam*, y cuyos contenidos se dictan a partir del 14 de mayo de 1669². El manuscrito se conserva en el Archivo-

1 La descripción y el análisis conceptual de los textos de lógica producidos en las instituciones de enseñanza superior en la América Latina colonial caracterizan la obra notable de Walter Bernard Redmond; cf. R. H. Pich, 2011, pp. 81-101. Cf. también W. B. Redmond, 1998, pp. 421-426.

2 Andreas Pardo S. J. [Andrés de Pardo S. J.], *Disputationes in universam Aristotelis philosophorum principis dialecticam*, IHS, per Reverendissimum Patrem Andream Pardo,

Biblioteca Arquidiocesanos Monseñor Miguel de los Santos Taborga, en Sucre, en la sección «Manuscritos Varios», 27³. Sobre Andrés de Pardo, escribe Josep Barnadas que «hoy sabemos que este distinguido filósofo y teólogo era oriundo de Potosí»⁴. Su fecha de nacimiento y muerte son desconocidas, pero parece cierto que Andrés de Pardo enseñó teología después de su docencia en artes. Otra vez es Barnadas que trae la información de que sobre Andrés de Pardo se registra, en 1679, «en su calidad de Catedrático de Prima (de Teología) y Prefecto de Estudios de la Universidad», un discurso «en el solemne acto de incorporación del doctorado en Cánones por la Universidad de Granada del Arzobispo local, Cristóbal de Castilla y Zamora [1618-1683]»⁵.

Cabe destacar que Andrés de Pardo trabajó en la Universidad de Chuquisaca en su período de consolidación. La universidad más antigua de la actual Bolivia fue oficialmente fundada el 27 de marzo de 1624⁶ en la ciudad de La Plata (hoy Sucre), capital de la Real Audiencia de Charcas. Particularmente en La Plata las órdenes religiosas establecieron importantes conventos y constituyeron ricas bibliotecas⁷. Si desde su inicio la Universidad

Societatis Iesu Theologum huius Platensis Academiae Liberalium Artium dignissimum Professore, Sucre, Archivo Arquidiocesano Santos Taborga – Sección «Manuscritos varios» – 27, 1669, 41, ff. + 162 ff.

- 3 Por error, Rubén Vargas Ugarte S. J. (1886-1975) registra dos manuscritos con el mismo título y básicamente con la misma información de portada, difiriendo en que un registro trae «Andreas» y otro «Antonius». Se trata de una equivocación, pues existe un solo manuscrito de autoría de Andrés de Pardo. Cf. R. Vargas Ugarte, 1945, p. 42, n. 1181 [«Andreas»] y p. 44, n. 1187 [«Antonius»]. El doble registro se repite en W. B. Redmond, 1972, p. 71, n. 534 y n. 535. Cf. también J. M. Barnadas, 2005, p. 32, n. 80. A. Eichmann Oehrli, 2001, p. 58, considera que, aunque son dos «súmulas», se trata de una sola obra.
- 4 J. M. Barnadas, 2005, p. 32.
- 5 J. M. Barnadas 2002, en *Diccionario Histórico de Bolivia*, s.v. «Pardo SJ, Andrés (¿Antonio?) de (? , s. XVII - ?, s. XVIII)»
- 6 A modo de comparación, cabe recordar que la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz, la segunda más antigua de Bolivia, fue fundada apenas el 25 de octubre de 1830.
- 7 En este sentido, cf. los notables estudios, sobre impresos coloniales u obras impresas y encontradas en las instituciones coloniales de Bolivia, escritos por J. M. Barnadas, *Bibliotheca Boliviana Antigua-Impresos coloniales (1534-1825)*, Sucre, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia-Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia-Centro de Estudios Bolivianos Avanzados, vols. 1-2, 2008. Algunos manuscritos filosóficos y teológicos del período colonial se han registrado en: J. M. Barnadas, 2005. Un estudio fundamental sobre la recepción del pensamiento clásico en Bolivia, que contempla literatura y sermones, es encuentra en: A. Eichmann Oehrli, *De boliviiana latinitate. Breve studium cum variorum auctorum anthologia desumpta – Pensamiento y latín en Bolivia*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés-Plural Editores, 2001.

ofreció (seis) cátedras para la formación en Filosofía y Teología (Teología escolástica, Filosofía y Latinidad), con énfasis en la enseñanza y el estudio eclécticos de Tomás de Aquino –un «tomismo suarístico»–, en 1681, los cursos de Jurisprudencia, con tres cátedras, se sumaron al currículo universitario⁸. La Universidad de Chuquisaca estuvo regularmente en operación hasta la actualidad, con algunos periodos de graves crisis, como los años inmediatamente posteriores a la expulsión de los jesuitas en 1767 y los primeros años de vida de la actual Bolivia, en que el gobierno no acertó a dotarla de recursos para su funcionamiento. En relación con la carrera de Abogacía, en 1775 «la Audiencia [de La Plata] organizó la Real Academia Carolina de Practicantes Juristas, destinada a completar la formación jurídica para el ejercicio del foro»⁹. En aquella región de la América del Sur y durante todo el período colonial, según Guillermo Francovich (1901-1990), la Universidad fue «un auténtico centro de la cultura continental», que «tenía todos los privilegios de la [Universidad] de Salamanca»¹⁰. Allí, insiste el propio Francovich, hasta la expulsión de los jesuitas en septiembre de 1767, existió una verdadera cultura filosófica, forjada en los tres años del *cursus philosophicus*, en el que el pensamiento especulativo tenía la marca y la fuerza de las pretensiones universales de las ideas y de los argumentos –la Universidad de La Plata, prestigiosa en «todas las provincias del Alto Perú y del Río de la Plata», junto con las demás instituciones religiosas y jurídico-administrativas, hicieron de Charcas «la ciudad docta de los Andes»¹¹. Esa cultura entraría en «ruina» con la substitución de los profesores jesuitas por eclesiásticos seculares conservadores que simpatizaban con el uso de manuales ortodoxos. Ese colapso se confirmaría, en seguida, con el surgimiento de la república –aunque las ideas filosóficas de la Ilustración, que influyeron en los ideales revolucionarios de Bolivia, que estallaron en 1809, se cultivaron primero precisamente en Charcas– y la reorganización de la educación nacional, en alianza con los ideales de los enciclopedistas, que llevó al declive de cerca de un siglo en el estudio y la enseñanza de la filosofía en el país¹². Pero nada

8 G. Francovich, 2015⁴, pp. 21-23.

9 J. M. Barnadas, 2002, en *Diccionario Histórico de Bolivia*, s. v. «Universidad de San Francisco Xavier de Sucre»

10 G. Francovich, 2015⁴, p. IV.

11 G. Francovich, 2015⁴, pp. 8-9.

12 G. Francovich, 2015⁴, pp. X-XI, y pp. 24-25. Solo en 1944, cuando se creó la «Escuela de Filosofía y Letras», en la Universidad de La Paz, la filosofía recuperó su lugar en el espacio universitario de Bolivia. En este sentido, cf. también G. Francovich, 1956.

de esto, incluyendo las ambigüedades de los procesos de incorporación de la cultura boliviana a los estándares de la civilización hispano-occidental y profundamente cristiana y católica, sustrae el valor singular de la filosofía cultivada en el período colonial boliviano¹³.

Volviendo a los textos producidos por Andrés de Pardo, hay que decir que su manuscrito no ha sido catalogado con precisión en la bibliografía existente¹⁴. Independientemente del título de la portada, contiene, efectivamente, dos obras, que cada vez estipulan una nueva numeración de los folios, a saber: (i) *Summulae seu breve compendium Aristotelis philosophorum principis dialecticae* (2r – 41v) y (ii) *Disputationes in universam Aristotelis philosophorum principis dialecticam* (1r – 162v)¹⁵. En el folio 162v de las *Disputationes* se lee simplemente «Finis Logicae, anno 1669», es decir, «Fin de la *Lógica*, en el año 1669». Las tres últimas líneas del folio 41v dan una información más precisa sobre el final de las *Summulae*: «Die 8^a Iulii. Anni 1669. Finis summulistici operis», es decir, «8 de julio del año de 1669, fin de la obra sumulística». Las tres tablas de oposición lógica que figuran en el manuscrito aparecen precisamente en las *Summulae*, concretamente en el folio 27v, en el folio 32v y en el folio 33r. De hecho, ya en *De boliviiana latinitate. Breve studium cum variorum auctorum anthologia desumpta – Pensamiento*

13 El segundo de los ocho períodos de la historia de la Filosofía en Bolivia, que forma parte de la «mentalidad colonial», ocupa un modesto lugar en la obra de Francovich; cf. G. Francovich, 2015⁴, pp. 19-60. Entre las figuras del período y de la cultura colonial y las figuras de la transición al pensamiento moderno *lato sensu*, Francovich destaca el pensamiento y la obra de (i) Gaspar de Villarroel (1587-1665), (ii) José Antonio de San Alberto (1727-1804), (iii) Juan José Segovia (1729-1809) y (iv) Victoriano de Villalva (1747-1802). Estos pensadores están intrínsecamente vinculados a la ciudad de La Plata. Además, Francovich destaca la influencia y la difusión de las obras del célebre beneditino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), representante del humanismo español, crítico de la escolástica y divulgador de las ideas de los filósofos y científicos modernos, y también de la cultura de la Ilustración en general, en la Universidad San Francisco Xavier y en Bolivia en su conjunto, en la dirección de los movimientos que refrendarían la «decadencia de la escolástica altoperuana».

14 R. Vargas Ugarte, 1945, p. 42, n. 1181 y p. 44, n. 1187; W. B. Redmond, 1972, p. 71, n. 534 y n. 535; J. M. Barnadas, 2005, p. 32, n. 80.

15 Son 14 ‘Disputas’ en total. No son comentarios ni exposiciones de las obras que componen el *Organon* de Aristóteles. Tratan selectivamente temas que pertenecerían, con mayor o menor rigor, a la *Isagoge* de Porfirio y a las obras de Aristóteles: *Categorías*, *Sobre la Interpretación*, *Primeros analíticos* y *Segundos analíticos*. De este modo, estas Disputas conforman una «lógica mayor» sintética e ilustran el contenido de las lecciones impartidas por Andrés de Pardo, tras la enseñanza sumulística (véanse las dos notas siguientes), durante el primer año del *cursus philosophicus*.

y latín en Bolivia (2001), de Andrés Eichmann Oehrli, la figura de portada elegida fue la tercera tablilla de oposición proposicional del manuscrito, que aparece en el folio 33r¹⁶. Por otro lado, el *Ensayo bibliográfico sobre el latín en Bolivia (Siglos XVI-XXI)* (2005), de Josep M. Barnadas, tenía como imagen de portada la segunda tabla de oposición proposicional que se encuentra en el folio 32v. El presente número de *Classica Boliviana* presenta nuevamente, en su portada, la tabla de oposiciones del folio 33r del opúsculo de Andrés de Pardo. La ocasión invita a ofrecer explicaciones. ¿De qué tratan estos tres bellos diagramas? ¿Qué contenidos de la enseñanza de la lógica quieren destacar? Y, sobre todo, ¿cómo podemos comprender los detalles de las dos últimas tablas de oposición de Andrés de Pardo?

*

Como ya se había establecido desde principios del siglo XVII en las instituciones de enseñanza superior en Latinoamérica, las *Summulae*, como parte introductoria de la enseñanza y del estudio de la lógica, en el primero de los tres años del *cursus philosophicus*, ofrecían básicamente exposiciones sucintas sobre los elementos lógico-lingüísticos que se asociaban a las actividades de la razón caracterizadas por la aprehensión, por el juicio y por la argumentación¹⁷. No es de extrañar, por tanto, que las *Summulae* de Andrés de Pardo¹⁸ se dividan en «Primera disputa – Sobre los términos» (3r – 17r), «Segunda disputa – Sobre la división de los

16 En la página de créditos, por equivocación, figura otro número de folio (32v).

17 En cuanto a la propuesta metodológica, de ser una exposición introductoria de la lógica como disciplina, y a la estructura general de temas y materias, el principal modelo escolástico postrenacentista para esta literatura –es decir, para la lógica formal y «menor»– lo ofreció Domingo de Soto, con sus *Summulae dialecticae* (1529). Conviene recordar que la primera parte de la primera obra de filosofía publicada en Sudamérica, una *logica ad mentem Scoti*, contiene también un breve texto con el mismo título; cf. Hieronymus Valera O. F. M. [Jerónimo Valera O. F. M.], *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*, Lima, Apud Franciscum a Canto, 1610, *Artis dialecticae compendium vulgo Summulae dialecticae*, pp. 1-36. Hay registros de que Jerónimo Valera fue profesor en La Plata y en Potosí; cf. G. Furlong, 1952, p. 137; A. Eichmann Oehrli, 2001, p. 56; J. M. Barnadas, 2005, p. 25. Sobre la lógica en la escolástica pre-moderna, cf. también E. J. Ashworth, 1988, pp. 75-87.

18 La explicación filológica, apelando a la literatura clásica, que hace Andrés de Pardo de la palabra «summula», antes de vincularla con el contenido de su texto introductorio a la Dialéctica, es absolutamente singular y convierte el Proemio de su compendio en una bella pieza literaria que, por razones de brevedad, no puede ser analizada aquí; cf. Andreas Pardo S. J., *Summulae seu breve compendium Aristotelis philosophorum principis dialecticae*, Prooemium, ff. 2r – 3r.

términos y sus propiedades» (17r – 23r), «Tercera disputa – Sobre el nombre, el verbo, la oración y la proposición» (23r – 30v), «Cuarta disputa – Sobre la equivalencia y la conversión de las proposiciones» (30v – 33r), «Última disputa – Sobre el modo de conocer» (33r – 41v). Así, estructuralmente, Andrés de Pardo organiza sus lecciones en cinco *disputationes*, divididas en «secciones» (*sectiones*) y «subsecciones» (*subsectiones*).

En la «Segunda sección» de la *Disputatio tertia*, Andrés de Pardo lanza la pregunta: «¿Qué es la proposición?» (23v – 24r). Su parecer se vincula con la posición de Aristóteles en *De interpretatione* (cap. 4)¹⁹, según la cual una proposición es «la oración [el discurso] que significa verdad o falsedad», siendo verdad y falsedad propiedades o cualidades de la proposición. Además, Andrés de Pardo se da cuenta de que la definición en cuestión va acompañada «de una disyunción», ya que la proposición es una «oración *judicativa*»²⁰ que «estatuye algo de algo» –y hacer un juicio sobre algo equivale, por tanto, a «enunciar algo de ello, es decir, adhiriendo con la mente a una u otra parte de una contradicción»²¹. Toda proposición tiene cuatro aspectos, a saber, «materia», «forma», «cantidad» y «cualidad». Con el fin de destacar y explicar las tablas de oposición proposicional elaboradas por Andrés de Pardo, conviene subrayar que la «cantidad de la proposición es la reunión o extensión del sujeto principal de la proposición, en razón de la cual se extiende o se reúne toda la proposición»²². La cantidad de la proposición, pues, se da de cuatro maneras, y esto se suele indicar mediante «signos» lingüísticos, a saber: (i) «todo» y «ninguno» (*omnis* y *nullus*), (ii) «algo» o «alguno» (*aliquis*), (iii) «por un término común absoluto», en cuyo caso no hay signo o nota explícita precedente, y (iv) «por un término singular»²³. Si ya se ha señalado que la «cualidad de la proposición» es la verdad o la falsedad, habría que precisar que una u otra cualidad «radica metafísicamente en la propia enunciación», mientras que «afirmación» y «negación» deberían entenderse más bien como «dos especies contractivas del enunciado», y no como «términos»,

19 Aristoteles, *Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, in: *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, H. G. Zekl (Hrsg.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, I 16a11-13, pp. 96-97; 4 16b33 – 17a1-7, pp. 100-101.

20 Las cursivas son propias.

21 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, Disputatio tertia – De nomine, verbo, oratione et propositione, Sectio secunda – Quid sit propositio?, ff. 23v – 24r.

22 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 3, sec. 2, f. 24r.

23 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 3, sec. 2, ff. 24r – 24v.

«cualidades» o «atributos» (lingüísticos) de la proposición, como si fueran predicados²⁴.

Andrés de Pardo entiende la «oposición lógica» como la «propiedad principal de la proposición», y su definición *esencial* reza así: «es la repugnancia de dos proposiciones en cualidad, originada por la afirmación y la negación de lo mismo acerca de lo mismo, conservándose los mismos [aspectos]». La oposición se explica, pues, «por la lucha en cualidad» (*per pugnam in qualitate*), y las cualidades de verdad y falsedad son «algo esencial» (*quid essentiale*) para las proposiciones opuestas²⁵. Indudablemente, para que una determinada afirmación y una determinada negación se opongan, es necesario que sean de lo mismo sobre lo mismo, siendo conservados los mismos aspectos, y esto significa que en ellas «el sujeto o el predicado, el tiempo, el lugar, la denominación, la suposición, etc.» se mantengan iguales²⁶. Dicho esto, ¿cuáles son las divisiones de la oposición lógica?

*

Básicamente, se divide en «contradictoria y contraria». Hay una oposición contradictoria entre dos proposiciones cuando la oposición se da «según ambas cualidades» y surge «de la afirmación de lo mismo sobre lo mismo, conservándose los mismos [aspectos]», como, por ejemplo, entre la proposición universal «Todo hombre es blanco» y la proposición particular «Algún hombre no es blanco». Es bien sabido que esta «oposición es inmediata y, de todas [las oposiciones], la máxima [oposición]». Dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo o falsas al mismo tiempo, y la repugnancia manifestada en esta primera *oppositio* es reducible al principio según el cual «es imposible que lo mismo [*idem*] al mismo tiempo sea y no sea»²⁷.

En cambio, hay oposición contraria entre dos proposiciones cuando la oposición tiene lugar «según la verdad» y surge «de la afirmación y de la negación de lo mismo sobre lo mismo», conservándose siempre los mismos aspectos. En este caso, el «choque» o la «pugna» se refiere a la verdad, «porque es imposible que dos [proposiciones] contrarias sean simultáneamente

24 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 3, sec. 2, f. 24v.

25 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 3, Sectio quarta – Quid, et quotuplex sit oppositio?, f. 25r.

26 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 3, sec. 4, f. 25v.

27 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 3, sec. 4, f. 25v.

verdaderas, aunque pueden ser simultáneamente falsas». Así, por ejemplo, debido a la forma, existe una oposición contraria o choque sobre la verdad entre la proposición universal afirmativa «Todo hombre es blanco» y la proposición universal negativa «Ningún hombre es blanco». Si se da el caso de que no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, pueden ser falsas al mismo tiempo, bastando, por ejemplo, que se dé el caso de que «Solo Juan no es blanco»²⁸.

Comparativamente, pues, la oposición contraria entre proposiciones es menor que la contradictoria –que concierne tanto a la verdad como a la falsedad–. Sin embargo, junto con Rodrigo de Arriaga S. J. (1592-1667), Andrés de Pardo puede afirmar que, «cuantitativamente», la oposición contraria es mayor que la contradictoria, dado que la oposición contraria puede darse entre dos proposiciones universales²⁹. Además, en un análisis bastante detallado, Andrés de Pardo sostiene que entre proposiciones *subcontrarias* –tales como «Algún hombre es blanco» y «Algún hombre no es blanco»– hay una «oposición rigurosa», pero admite que en proposiciones *subordinadas* no hay verdaderamente una oposición, como entre «Todo hombre es blanco» y «Algún hombre es blanco». En este último caso, hay proposiciones de la misma forma –ambas son afirmativas– y pueden ser al mismo tiempo verdaderas y al mismo tiempo falsas³⁰. Precisamente en la «Quinta sección» de la *Disputatio tertia*, el autor ofrece su primera tabla de oposiciones³¹:

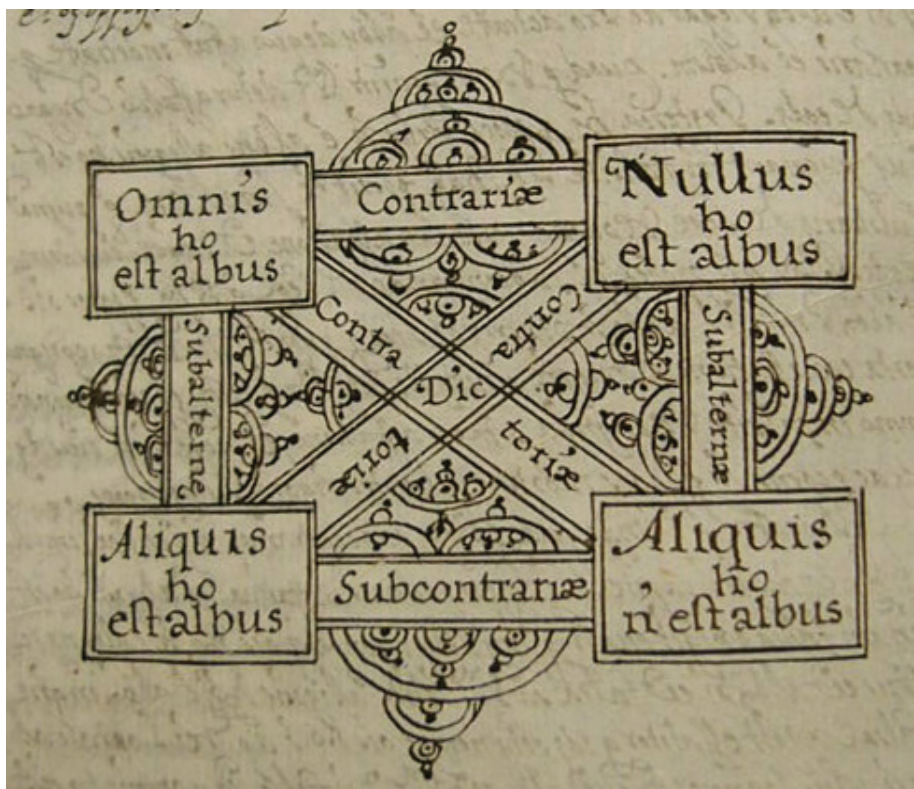
(«Omnis homo est albus» et «Aliquis homo non est albus» sunt contradictoriae; «Nullus homo est albus» et «Aliquis homo est albus» sunt contradictoriae; «Omnis homo est albus» et «Nullus homo est albus» sunt contrariae; «Omnis homo est albus» et «Aliquis homo est albus» sunt subalternae; «Nullus homo est albus» et «Aliquis homo non est albus» sunt subalternae; «Aliquis homo est albus» et «Aliquis homo non est albus» sunt subcontrariae).

28 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 3, sec. 4, ff. 25v – 26r.

29 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 3, sec. 4, f. 26r.

30 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 3, Sectio quinta – Utrum oppositio subcontraria, et subalterna sit simpliciter oppositio?, ff. 26r – 30v.

31 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 3, sec. 5, f. 27v.



En la «Cuarta disputa», dividida en dos secciones, Andrés de Pardo diserta «sobre la equipolencia y la conversión de las proposiciones», en la que «la equipolencia [*aequipollentia*] es la equivalencia [*aequivalentia*] de dos proposiciones, procedente de los signos diversos en que están dispuestas». En este sentido, por tanto, «Toda piedra es una sustancia» equivale a «Ninguna piedra no es una sustancia». En este contexto, el profesor de Lógica se esfuerza por sugerir recursos didácticos que indiquen cómo se pueden encontrar o generar equivalencias entre proposiciones, valiéndose incluso de la explicación de cómo la inserción de expresiones –como el operador lógico «non»– puede hacer que las proposiciones se vuelvan precisamente equivalentes a sus opuestas³². A su vez, «la conversión es el

32 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, Disputatio quarta – De aequipollentia et conversione propositionum, Sectio prima – Quid sit aequipollentia et conversio?, ff. 30v – 31r.

cambio de una [proposición] en otra proposición», y esta propiedad relacional de las proposiciones se caracteriza de tres maneras. En primer lugar, hay conversión «absoluta(mente)» (*simpliciter*), cuando se transforma «el sujeto en predicado, y el predicado en sujeto, siendo conservada la misma cantidad y [la misma] cualidad», de modo que «Ningún caballo es un hombre» se convierte mutuamente en «Ningún hombre es un caballo»³³. En segundo lugar, se habla de la «conversión accidental» (*conversio per accidens*), en la que, nuevamente, hay un cambio de sujeto en predicado y de predicado en sujeto, y se suma a ello el cambio de la cantidad de la proposición —o «de universal afirmativa en particular afirmativa» o «de [universal] negativa en particular negativa», como, respectivamente, «Todo hombre es animal» se convierte en «Algún animal es hombre» y «Ninguna piedra es hombre» se convierte en «Algún hombre no es piedra»³⁴. En tercer lugar, Andrés de Pardo trata acerca de la «conversión por contraposición [*conversio per contrapositionem*], tanto en la [proposición] universal afirmativa como en la [proposición] particular negativa». Aquí, por ejemplo, para que una proposición *universal afirmativa* se convierta en otra, cabe (a) preservar la cantidad, (b) cambiar el predicado en sujeto (o viceversa) y (c) sumar a la proposición equivalente una «doble negación», una que genera indefinición «por parte del sujeto» y otra que pone negación «por parte de la cópula»; así, «Toda piedra es sustancia» puede convertirse en «Toda [cosa] que no es sustancia no es piedra»³⁵. Al final de la «Primera sección», el *magister* intenta, una vez más, proporcionar recursos didácticos a los alumnos, utilizando versos forjados como recursos mnemotécnicos para recordarles las tres «especies de conversión». También, recurriendo a versos, se recuerdan los usos de las «notas vocales» A, E, I y O como abreviaturas, respectivamente, de «[proposición] universal afirmativa», «[proposición] universal negativa», «[proposición] particular afirmativa» y «[proposición] particular negativa», notas que, como es bien sabido, vuelven a aparecer en expresiones mnemotécnicas para memorizar reglas de relaciones proposicionales y, después, de figuras y modos silogísticos³⁶.

33 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. 1, f. 31r.

34 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. 1, f. 31r. El sentido de «Algún hombre no es piedra» es, sin duda, «Un hombre no es piedra» o también «Un hombre cualquiera que sea no es piedra».

35 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. 1, f. 31r.

36 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. 1, f. 31v.

La segunda y tercera tablas de oposiciones proposicionales de las *Summulae* de Andrés de Pardo aparecen en la «Última sección» de la *Disputatio quarta*. En esa sección, el maestro jesuita discurrió «Sobre la oposición y equivalencia de las [proposiciones] modales». Para destacar los modos lógicos que se vinculan a las proposiciones, Andrés de Pardo hace hincapié en la forma lingüística de las proposiciones modales en latín, que se presentan como oraciones en modo infinitivo –es decir, el *dictum* o la proposición objetiva dotada de significado– seguidas de la cópula con el «modo» contingente, necesario, posible o imposible. Un ejemplo de ello es la proposición modal «*Petrum currere est possibile*», que se traduce como «[el enunciado significativo] ‘Pedro corre’ es posible». El modo se refiere a la cualidad de la proposición: estipula una determinada modalidad alética³⁷. No es difícil ver que, a partir de los cuatro modos mencionados, se pueden formar varias proposiciones, con múltiples combinaciones de la forma de la proposición o del *dictum* (afirmación o negación) y de la afirmación o negación de un determinado modo. Andrés de Pardo subraya que una proposición modal se llama «negativa» por la «negación del modo solamente», y se llama «afirmativa» respectivamente por la afirmación del modo³⁸.

A su vez, «la verdad o la falsedad de las [proposiciones] modales se toma tanto del *dictum* como del modo», en cuyo caso el *dictum* funciona como sujeto, y el modo funciona como predicado de la proposición modal en su todo. La cantidad de las proposiciones modales se toma tanto del modo como del enunciado significativo, en el que los *modos* de universalidad son «necesario e imposible», mientras que los *modos* de particularidad son «contingente y contingente [que] no» u entonces «posible y posible [que] no». De manera directa, Andrés de Pardo estipula que, tomando «posible y contingente» como lógicamente equivalentes, puede decirse que (i) «necesario e imposible» se oponen contrariamente, (ii) «necesario y posible [que] no» se oponen contradictoriamente, (iii) «posible e imposible» también se oponen contradictoriamente y (iv) «posible y posible [que] no» o «contingente y contingente [que] no» se oponen subcontrariamente³⁹. Dejando a un lado los detalles sobre la oposición contradictoria y la contraria

37 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, Sectio ultima – De oppositione et aequipollentia modalium, f. 31v.

38 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. ult., f. 32r.

39 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. ult., f. 32r.

entre proposiciones modales, cabe decir algo, ahora, sobre las «equivalencias» de estas proposiciones. Andrés de Pardo recuerda a su lector la tesis de que contradictoriedad, contrariedad y subcontrariedad son oposiciones estrictas, ya sea entre proposiciones no modales o entre proposiciones modales –cosa que no ocurre, sin embargo, con la subalternación⁴⁰.

Es en este punto donde el recurso de Andrés de Pardo a las tradiciones lógicas de los autores del pasado medieval alcanza su punto álgido. Al fin y al cabo, recurre a herramientas mnemotécnicas y gráficas para que sus lectores y sus alumnos sepan de memoria cómo establecer equivalencias modales y, en el mismo paso (diagramático), también oposiciones entre proposiciones modales. Por ello, mediante una sofisticada tabla, Andrés de Pardo quiere dejar claro que todas las proposiciones bajo la «dicción *Purpurea*» son mutuamente equivalentes y también «contrariamente opuestas a las proposiciones contenidas [en la dicción] *Illiace*», que son también, en esa esquina de la tabla de oposiciones, equivalentes entre sí. Las proposiciones modales bajo la dicción *Purpurea* son contradictoriamente opuestas a las proposiciones bajo la dicción *Edentuli* –todas ellas, de nuevo, en esa esquina de la tabla, equivalentes entre sí–. Las proposiciones modales bajo la dicción *Illiace* también se oponen contradictoriamente a las proposiciones bajo la dicción *Amabimus* –todas ellas, cuatro en número, también equivalentes entre sí–. Por último, las proposiciones modales bajo las dicciones *Amabimus* y *Edentuli* se oponen entre sí de forma subcontraria. *Purpurea*, *Illiace*, *Edentuli* y *Amabimus* son dicciones que, según ciertas reglas de comprensión de las vocales que contienen –A, E, I y U– deben ayudar a memorizar, con seguridad y precisión, las equivalencias y las oposiciones entre las proposiciones modales.

La siguiente tabla⁴¹ también sirve al propósito didáctico de visualización y memorización –teniendo en cuenta, por supuesto, que las reglas sobre las vocales presuponen la estructura lingüística de presentación de proposiciones modales, con el *dictum* y el modo respectivo:

Pur: Petrum non currere non est possibile
Pu: Petrum non currere non est contingens
Re: Petrum non currere est impossibile
A: Petrum currere est necesse

40 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. ult., f. 32r.

41 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. ult., f. 32v.

I: Petrum currere non est possibile
L/li: Petrum currere non est contingens
A: Petrum currere est impossibile
Ce: Petrum non currere est necesse

A: Petrum currere est possibile
Ma: Petrum currere est contingens
Bi: Petrum currere non est impossibile
Mus: Petrum non currere non est necesse

E: Petrum non currere est possibile
Den: Petrum non currere est contingens
Tu: Petrum non currere non est impossibile
Li: Petrum currere non est necesse



En cada una de las cuatro esquinas del cuadrado de las oposiciones —el segundo cuadrado de las oposiciones del manuscrito de Andrés de Pardo— hay cuatro proposiciones modales equivalentes, explicables por cada una de las vocales de las cuatro sílabas de la dicción en cuestión, cuya vocal se

asocia cada vez a una proposición modal: en resumen, puede decirse que «la proposición [modal] correspondiente a la vocal E solo niega el *dictum*, la correspondiente a la vocal I solo niega el modo, la correspondiente a la vocal A afirma el *dictum* y el modo, la correspondiente a [la vocal] U niega el todo, es decir, el modo y el *dictum*»⁴². Hasta aquí, en efecto, la exposición de las equivalencias y oposiciones entre proposiciones modales y el uso de una tabla con expresiones cifradas revela la sofisticación de Andrés de Pardo y su familiaridad con ciertos recursos gráficos que, de hecho, se remontan a los lógicos medievales. A este respecto, valga una brevísima explicación.

Autores de la época de Andrés de Pardo, tal como el limeño José de Aguilar (1652-1708)⁴³ (desde 1682, «Catedrático de Artes» en La Plata, y más tarde, durante ocho años, Rector de dicha Universidad, donde parece haber permanecido hasta 1695)⁴⁴, relacionaban esta técnica de establecer equivalencias entre proposiciones modales y percibir sus oposiciones, a saber, mediante expresiones de cuatro sílabas unidas a cada extremo del diagrama de oposiciones, con las *Summulae logicales* de Pedro Hispano (y, al menos indirectamente, con la tradición de recepción de sus manuscritos y de edición de sus textos)⁴⁵. Al final, la secuencia «Purpurea, Ylliace, Amabimus, Edentuli» aparecía en el texto atribuido a Pedro Hispano, con el propósito explícito de ayudar a la memorización de equivalencias y oposiciones modales como recurso didáctico. Según la edición preparada por Lambert Marie de Rijk de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano, las expresiones mnemotécnicas no aparecen en los manuscritos más antiguos, razón por la cual el propio editor (De Rijk) solo se refirió a ellas en el aparato crítico del texto correspondiente. Estas aparecen en los manuscritos tardíos, en la secuencia izquierda-arriba, derecha-arriba, izquierda-abajo y derecha-abajo⁴⁶. De hecho, si

42 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. ult., f. 32v.

43 Cf. Iosephus de Aguilar S. J. [José de Aguilar S. J.], *Cursus philosophicus dictatus Limae*, Hispalis, Ex offic. Ioannis Francisci de Blas, 1701, Tomus Primus, *Summulae*, Tractatus Secundus – De secunda mentis operatione nempe iudicio, Sectio XI – De oppositione, et conversione modalium, pp. 60b-61a: «Et sic de aliis illas voculas calig[i]ne involutas. *Illiace, Purpurea, Edentuli, Amabimus*, a Petro Hispano inventas, mittite in tenebras exteriores, et interiores, despectus nempe, et oblivionis».

44 G. Francovich, 2015⁴, p. 33.

45 Petrus Hispanus [Petrus Hispanus Portugalensis], *Tractatus (called afterwards Summule logicales)*, ed. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum & Comp. B. V., 1972, Tractatus I – De introductionibus, n. 25 («De oppositione earum [sc. propositionum modalium]»), p. 16.

46 Así, por ejemplo, Petrus Hispanus [Petrus Hispanus Portugalensis], *Tractatus [Summulae logicales]*, Ms. Córdoba, Archivo de la Biblioteca Capitular [olim Biblioteca del Cabildo], 158 (siglo 14), f. 36v. El folio 36 es una adición de otra mano. Sobre este tema, cf. J. F.

autores como Andrés de Pardo y José de Aguilar se inspiraron en Pedro Hispano para tales recursos mnemotécnicos –Andrés de Pardo lo hizo de forma creativa, estableciendo otra tabla y otras expresiones de cuatro sílabas (cf. más adelante)–, no se sabe de qué edición se sirvieron o a qué tradición de manuscritos de Pedro Hispano tuvieron acceso⁴⁷.

El texto de Pedro Hispano contiene cada vez cuatro proposiciones modales que son equivalentes, puesto que siempre se incluye una segunda proposición con el operador modal «contingente». Asume Pedro Hispano, y lógicos como Andrés de Pardo hacen lo mismo, que «contingente» se convierte *lógicamente* con «posible»⁴⁸ –*metafísicamente*, contingente significa lo mismo que «lo que puede ser o no ser»⁴⁹. Implícita en todo esto estaría también una noción de equivalencia proposicional, empleada aquí para hacer equivalentes las proposiciones *modales*. Equivalencia significa, en este caso, «la conexión de una proposición verdadera con otra», y en este sentido se puede dar expresión a la regla según la cual «[siempre] tres proposiciones, pertenecientes a cualquier clase, son equivalentes entre sí»⁵⁰.

En términos sencillos, ¿por qué Pedro Hispano y/o sus seguidores idearon esas expresiones mnemotécnicas y las proposiciones correspondientes? Todo indica (y sobre ello hay importantes reflexiones en el estudio de L. Demey) que ese tipo de expresiones funciona para un diagrama de oposiciones entre proposiciones modales en el que se tienen cuatro proposiciones en cada esquina del cuadrado, independientemente de la supuesta conversión entre

Meirinhos, 2011, pp. 72-73.

47 Cabe señalar que José de Aguilar parece mantenerse fiel al cuadrado de oposiciones que pretendía Pedro Hispano, así como a la secuencia de palabras que se encuentran en el texto o en los manuscritos de Pedro Hispano; reproduce las expresiones mnemotécnicas en la secuencia derecha-arriba a izquierda-arriba, y luego derecha-abajo a izquierda-abajo.

48 Petrus Hispanus [Petrus Hispanus Portugalsensis], *Tractatus (called afterwards Summule logicales)*, ed. De Rijk, trac. I, nn. 24-25, pp. 15-16.

49 Cf. Iosephus de Aguilar S. J., *Cursus philosophicus dictatus Limae*, t. 1, *Summulae*, trac. 2, sec. 11, pp. 58b-59a: «Nota ly *contingens* hic non sumi pro eo, quod potest esse vel non esse, sed prout convertitur cum *possibili*. Unde verum est dicere: *Deus [Deum?] existere, est contingens*, id est. Est possibile».

50 Cf. Iosephus de Aguilar S. J., *Cursus philosophicus dictatus Limae*, t. 1, *Summulae*, trac. 2, sec. 11, p. 60b: «Aequivalentia [...], si sit in modo, ut optime Isquierdus, potius est connexio veritatis unius propositionis cum alia, quam aequipol[l]entia. Iam supradixi, tres propositiones ad quamcumque classem pertinentes sibi invicem aequivalere, v.g. *Petrum currere, est necesse. Ergo Petrum non currere, non est possibile. Ergo Petrum non currere, non est contingens. Ergo Petrum non currere, est impossibile*».

«contingente» y «posible»⁵¹. Andrés de Pardo, como otros lógicos de su época, estaba familiarizado con estos recursos. Es evidente que cada palabra representa una esquina del diagrama, pero solo es posible descifrar las palabras dándose cuenta de que cada una de las cuatro sílabas de esos términos está por una modalidad y «cada vocal está por una combinación de negaciones»⁵² – afirmación que, por cierto, concuerda plenamente con la explicación expuesta por Andrés de Pardo en el folio 32v de su *compendium* (cf. *supra*)–. De hecho, «el orden de las sílabas», es decir, las sílabas uno, dos, tres y cuatro, «es significativo», indicando cada vez una proposición que contiene «possibile», «contingens», «impossibile» y «necesse» –la razón por la que coinciden las vocales 1 y 2 es la equivalencia lógica de *possibile* y *contingens*⁵³.

Las vocales deberían interpretarse según la siguiente convención: «A: ninguna negación en absoluto; E: negación después de la modalidad; I: negación antes de la modalidad; U: negación antes y después de la modalidad»⁵⁴. Se trata de una interpretación esclarecedora de las expresiones mnemotécnicas atribuidas a Pedro Hispano. Es importante señalar que ella funciona inequívocamente, en principio, solo para el cuadrado de oposición modal propuesto por Pedro Hispano, al que un copista o un divulgador posterior de su obra añadió las enigmáticas palabras. En tales manuscritos posteriores y a través de esas cifras, el único propósito es esquematizar las oposiciones de un conjunto de proposiciones modales equivalentes, en cada una de las cuatro esquinas del cuadrado, sin especificar ni problematizar la *cantidad* de la proposición objetiva: «Non possibile est non esse; Non contingens est non esse; Impossibile est non esse; Necesse est esse» (*Purpurea*); «Non possibile est esse; Non contingens est esse; Impossibile est esse; Necesse est non esse» (*Illiace*); «Possibile est esse; Contingens est esse; Non impossibile est esse; Non necesse est non esse» (*Amabimus*); «Possibile est non esse; Contingens est non esse; Non impossibile est non esse; Non necesse est esse» (*Edentuli*)⁵⁵.

51 Cf. L. Demey, «Duality and Lexicalization in Medieval Squares of Opposition», based on joint work with H. Smessaert and D. Jaspers, in: <https://bitly.ws/34RbK>, pp. 47-48 [consultado por la última vez el 02 de octubre de 2023].

52 L. Demey, «Duality and Lexicalization in Medieval Squares of Opposition», p. 47.

53 L. Demey, «Duality and Lexicalization in Medieval Squares of Opposition», p. 48.

54 L. Demey, «Duality and Lexicalization in Medieval Squares of Opposition», p. 48.

55 Cf., nuevamente, Petrus Hispanus [Petrus Hispanus Portugalensis], *Tractatus [Summulae logicales]*, Ms. Córdoba, Archivo de la Biblioteca Capitular [olim Biblioteca del Cabildo], 158 (siglo XIV), f. 36v.

Es razonable suponer que Andrés de Pardo –como otros lógicos jesuitas de su época y también posteriores (por ejemplo, José de Aguilar y Nicolás de Cisneros en Quito⁵⁶)– conociera este diagrama modal y fuera consciente de que, debidamente descifradas, las palabras mnemotécnicas servían como herramienta didáctica solo para aprender *aquellas oposiciones modales formales*, o también, por ejemplo, las oposiciones entre proposiciones singulares modalizadas, como las de la segunda tabla del manuscrito de Andrés de Pardo. En este sentido, la explicación ofrecida por Andrés de Pardo para las expresiones cifradas y, sobre todo, para las vocales en la formación de ese tipo de palabras es preferible a la explicación estrictamente adecuada al diagrama de oposiciones modales vinculado a Pedro Hispano, dada por L. Demey –al fin y al cabo, la explicación de Andrés de Pardo puede funcionar para cualquier expresión cifrada afín de cuatro sílabas, a estos efectos. Los recursos de las cifras, los instrumentos mnemotécnicos y los diagramas completos de oposición, por lo tanto, quizás, con los avances en el análisis y la presentación técnica, deberían eventualmente ser de ayuda en el aprendizaje de *cualquier* equivalencia y oposición entre proposiciones modales.

*

Dicho todo esto, Andrés de Pardo añade una discusión final sobre la tabla de equivalencias y oposiciones entre proposiciones modales, de la cual resulta una tercera tabla de oposiciones –una tabla original forjada por el autor, que aparentemente no se encuentra en otros manuscritos coloniales y que revela la sofisticación de las ideas del maestro jesuita nacido en Potosí y afincado en la ciudad de La Plata de los Charcas (Sucre)–. Inmediatamente después de explicar y dibujar la segunda tabla de oposiciones de su manuscrito, Andrés de Pardo llama la atención sobre una opinión según la cual las citadas reglas –de equivalencia, esquematizadas con expresiones cifradas y que siguen la máxima de que se conserva el mismo valor de verdad de las proposiciones– tienen poca cabida o, en definitiva, no explican nada en las proposiciones modales en las que hay un sujeto o *dictum* universal más extenso que el predicado. Andrés de Pardo señala que el madrileño Francisco de Oviedo S. J. (1602-1651) –en cuyas obras filosóficas se basó ampliamente nuestro autor

56 Nicolaus de Cisneros S. J. [Nicolás de Cisneros S. J.], *Universa Aristotelis philosophia* [1703]. Quito, Fundación Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, Tractatus primus – De summulis, Disputatio tertia – De propositione, Sectio tertia – De natura, oppositione, aequipollentia, et conversione propositionum modalium, f. 36v.

para escribir su propio curso de lógica— habría discutido estas equivalencias y enseñado que si los tres primeros modos («posible, contingente e imposible») calificasen un *dictum* universal (una proposición objetiva precedida de signos de cantidad como «omne» y «nullum», por ejemplo), la cuarta proposición, de necesidad, tendría que transformarse o referirse a un *dictum* particular (un enunciado proposicional significativo precedido por signos de cantidad como «aliquid» y «aliquis», por ejemplo). En el caso de las equivalencias modales bajo la expresión «Purpurea», resultaría que, después de (i) «‘Ningún animal es hombre’ no es posible», (ii) «‘Ningún animal es hombre’ no es contingente» y (iii) «‘Ningún animal es hombre’ es imposible», la equivalencia modal correcta sería (iv’) «‘Algún animal es hombre’ es necesario», y no (iv) «‘Todo animal es hombre’ es necesario»⁵⁷. Estas tendrían que ser las proposiciones —con una modificación en la cantidad de la cuarta proposición objetiva, por tanto—, porque de lo contrario las cuatro proposiciones modales no serían equivalentes, ya que las tres primeras serían verdaderas y la cuarta sería falsa. A la inversa, así como puede leerse en el texto de Francisco de Oviedo, si en la secuencia de equivalencias las tres primeras proposiciones modales calificasen un *dictum* particular, entonces la cuarta y última proposición, de necesidad, tendría que calificar un *dictum* universal. Ahora bien, considerando nuevamente las equivalencias modales bajo la expresión «Purpurea», las proposiciones modales equivalentes (i) «‘Algún animal no es hombre’ no es posible», (ii) «‘Algún animal no es hombre’ no es contingente» y (iii) «‘Algún animal no es hombre’ es imposible» no podrían ser equivalentes

57 Cf. Franciscus de Oviedo S. J. [Francisco de Oviedo S. J.], *Cursus philosophicus, ad unum corpus redactus – Tomus I complectens Summulas, Logicam, Physicam, Libros de Coelo, et de Generatione*, Lugduni, Sumpt. Philippi Borde, Laurentii Arnaud, et Claudii Rigaud, 1651², *Introductio ad logicam seu brevis sumularum summa*, Controversia III – De nomine et verbo: oratione et enunciatione, Punctum X – De aequipollentia et oppositione modalium, n. 3, p. 27: «Unum tamen observandum est in propositionibus de dicto communi, ut si tribus prioribus modis *possibile*, *contingens*, *impossibile*, dictum fuerit affectum signo universali, in propositione *de necesse* afficiatur signo particulari, et si in prioribus fuerit affectum signo particulari, in posteriori, videlicet *necesse*, afficiatur signo universali, alias propositiones non erunt aequipollentes. Exemplum accipe in his propositionibus factis in *Purpurea*. Nullum animal esse hominem non est possibile. Nullum animal esse hominem non est contingens. Nullum animal esse hominem est impossibile, quae propositiones sunt sibi aequipollentes et verae; si vero secundum regulam generalem illi adiungas quartam de necesse respondentem litterae *A*, dicto et modo affirmato, et invariato communi signo, videlicet, Omne animal esse hominem est necesse, propositio haec falsa erit, et non poterit tribus aliis veris aequipollere; variandum ergo est signum, et dicendum, Aliquod animal esse hominem est necesse, quae propositio aequipollens est tribus aliis prioribus».

a (iv) «‘Algún animal es hombre’ es necesario», porque las tres primeras proposiciones modales son falsas, y la cuarta es verdadera. Sin embargo, si la cuarta proposición modal tiene el signo universal sobre el *dictum*, es decir, (iv) «‘Todo animal es hombre’ es necesario», se obtendrá la equivalencia deseada regida por la regla cifrada en *Purpurea*, porque las cuatro proposiciones serán falsas al mismo tiempo⁵⁸. Sea como fuere, también en este caso el precio de ganar la equivalencia según la expresión «*Purpurea*» será el cambio en *la cantidad* de la cuarta proposición objetiva.

El profesor de la Universidad de San Francisco Xavier reacciona con moderación a las tesis de Francisco de Oviedo resumidas más arriba. Concede el punto sobre las equivalencias, pero señala que, si se asume la crítica de Oviedo, se corromperá «toda la ley de las oposiciones, tanto contrarias como subcontrarias». Andrés de Pardo es breve en su comentario, lo que significa que sus notas presuponen mucho y requieren añadidos interpretativos. La cuestión es que el esquema de Oviedo que considera tres proposiciones universales negativas bajo «*Purpurea*» implicará, al construir coherentemente las tres proposiciones contrarias correspondientes bajo la expresión cifrada «*Illiacae*», que proposiciones contrariamente opuestas pueden ser simultáneamente verdaderas, y esto «va contra la definición [*ratio*] de oposición contraria»⁵⁹. Andrés de Pardo parece criticar la construcción de Oviedo de las equivalencias modales bajo *Purpurea* según el signo universal –después de todo, la proposición modal contraria de «‘Ningún animal es hombre’ no es posible» es «‘Todo animal es hombre’ no es posible», y ambas parecen ser verdaderas al mismo tiempo, lo que efectivamente va contra la ley de oposiciones contrarias. Sin duda, el descuido de Francisco de Oviedo, que señala Andrés de Pardo, indica una restricción –o al menos un principio de cautela– en lo que respecta

58 Cf. Franciscus de Oviedo, *Cursus philosophicus, ad unum corpus redactus – Tomus I, Introductio ad logicam seu brevis summularum summa*, contr. III, punc. X, n. 3, p. 27: «Similiter si propositiones fiant in tribus prioribus modis de dicto signo particulari affecto, ut facta in quarto modo eiusdem dictionis sit aequipollens, variandum est signum particulare in universale. Rem cape in propositionibus eidem dictioni *Purpurea* respondentibus. Aliquod animal non esse hominem non est possibile; non est necesse [sic!]; est impossibile; quae propositiones falsae sunt, si vero quartam addas de eodem dicto particulari, verbi gratia, Aliquod animal esse hominem est necesse, erit vera, et non poterit falsis aliis aequipollere, mutandum ergo est signum particulare in commune, et tribus prioribus haec adiungenda, Omne animal esse hominem est necesse, et hac ratione propositiones omnes falsae erunt et sibi aequipollentes».

59 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. ult., ff. 32v – 33r.

al uso adecuado de las cifras *Purpurea*, *Illiace*, *Amabimus* y *Edentuli* para el entendimiento de equivalencias y oposiciones entre proposiciones modales.

En consonancia con los ejemplos expuestos y siguiendo la sugerencia de Francisco de Oviedo de vincular el *dictum* al signo universal, si se imagina que bajo la cifra *Amabimus*, en la primera sílaba y en la primera de cuatro proposiciones modales equivalentes, se encuentra la proposición modal «‘Todo animal es hombre’ es posible» y que bajo la cifra *Edentuli*, en la primera sílaba y en la primera de las cuatro proposiciones modales equivalentes se encontraría la proposición modal «‘Ningún animal es hombre’ es posible», se observa que ambas proposiciones pueden ser falsas al mismo tiempo, y esto precisamente va en contra de la ley de oposiciones subcontrarias⁶⁰. Francisco de Oviedo, en su publicación, no construyó las correspondientes tablas de oposiciones modales, bajo las figuras de equivalencia que nos ocupan y con el *dictum* precedido del signo universal en las tres primeras proposiciones; pero el relato de Andrés de Pardo ayuda a darse cuenta de que la construcción gráfica, con los recursos mnemotécnicos, sería inconsistente. Por esta razón, Andrés de Pardo termina su relato proponiendo una tabla distinta:

Ve: Nullum animal esse hominem est possibile

Re: Nullum animal esse hominem est contingens

Bun: Nullum animal esse hominem non est impossibile

De: Nullum animal esse hominem est necesse

Mar: Omne animal esse hominem est possibile

Ga: Omne animal esse hominem est contingens

Ri: Omne animal esse hominem non est impossibile

Ta: Omne animal esse hominem est necesse

Mi: Omne animal esse hominem non est possibile

Li: Omne animal esse hominem non est contingens

Tan: Omne animal esse hominem est impossibile

Ti: Omne animal esse hominem non est necesse

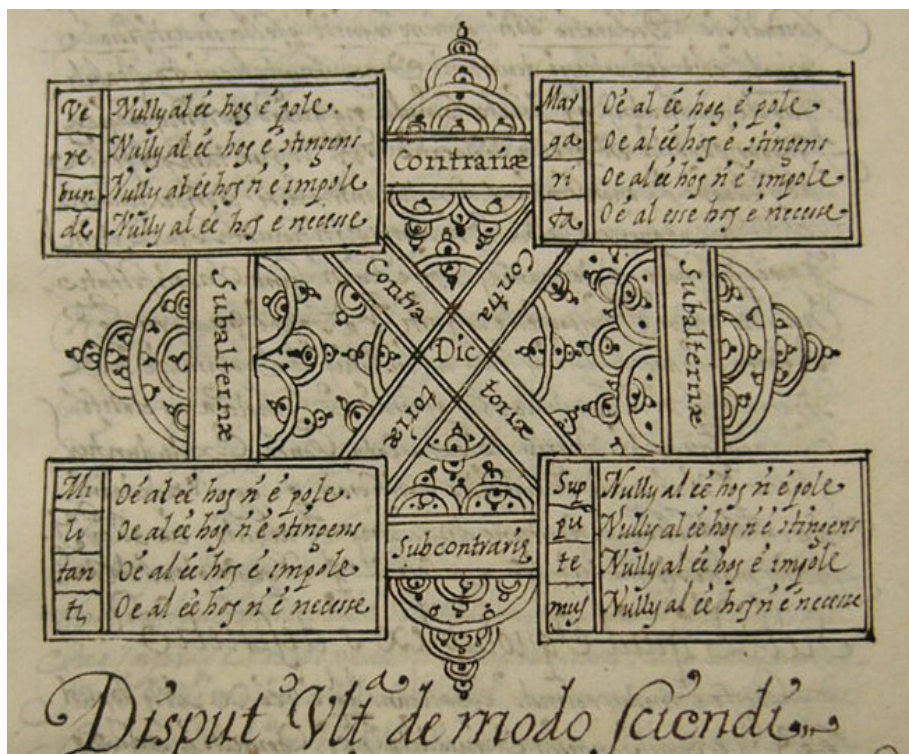
Sup: Nullum animal esse hominem non est possibile

Pu: Nullum animal esse hominem non est contingens

Te: Nullum animal esse hominem est impossibile

Mus: Nullum animal esse hominem non est necesse

60 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. ult., ff. 32v – 33r.



Naturalmente, como ya se ha dicho, Andrés de Pardo presupone la convertibilidad lógica entre «posible» y «contingente» —es más, está implícito en la tercera tabla el hecho de que su autor adopta el principio de que «necesario» implica «posible»—. La pretensión de Andrés de Pardo es crear una tabla de oposiciones de proposiciones modales equivalentes (cuatro en cada esquina del cuadrado), en la que el *dictum* de todas las proposiciones modales —su «sujeto» lógico-lingüístico— está fijado al signo universal positivo («omne») o negativo («nullum») y (al menos en las tres primeras proposiciones) es más largo que el predicado. En este sentido, Andrés de Pardo innova y realiza tanto un avance conceptual en la teoría de las equivalencias y oposiciones modales como un avance didáctico en los recursos gráficos para su comprensión: con *Verebunde*, *Margarita*, *Militanti* y *Supputemus* supera un problema —o, más bien, una limitación— detectable en las figuras de *Purpurea*, *Illiacae*, *Amabimus* y *Edentuli*, así como las consecuencias indeseables de la observación de Francisco de Oviedo.

Andrés de Pardo está convencido de que, en su diagrama y con sus expresiones cifradas, «de la manera más rigurosa» (*rigorosissime*) se conserva la equipolencia de las proposiciones modales universales y se conservan también «las tres clases de oposiciones», a saber, contradictorias, contrarias y subcontrarias. En pocas palabras, el maestro potosino que trabaja en La Plata insiste en que, en cada esquina de su tabla, se mantiene «el mismo orden de modo, [es decir] posible, contingente, imposible y necesario» que en las tradiciones anteriores, así como «el mismo significado de las vocales A, E, I, U», con el fin de entender, en expresiones de cuatro sílabas, el tipo de modalidad de que se trata y la presencia o no de negaciones asociadas al *dictum* y / o a la modalidad de las proposiciones modales⁶¹.

*

Con este debate concluye Andrés de Pardo su sucinta exposición –apta para un compendio– de las proposiciones y sus propiedades, entre ellas: la equivalencia y la oposición. A pesar de la brevedad de sus *Summulae* y de la deuda del profesor para con textos impresos de autores europeos como Francisco de Oviedo y Rodrigo de Arriaga, su inteligencia no se reduce a meros ejercicios de reproducción fiel o correcta: la tercera tabla de oposiciones de Andrés de Pardo, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, no tiene precedentes en la historia de la Filosofía y constituye una ganancia conceptual en la comprensión de las oposiciones de proposiciones modales equivalentes y en el aparato gráfico para discernirlas.

Referencias bibliográficas:

ANDREAS PARDO S. J. [ANDRÉS DE PARDO S. J.], *Disputationes in universam Aristotelis philosophorum principis dialecticam, IHS, per Reverendissimum Patrem Andream Pardo, Societatis Iesu Theologum huius Platensis Academiae Liberalium Artium dignissimum Professore*, Sucre, Archivo Arquidiocesano Santos Taborga, Sección «Manuscritos varios», 27, 1669, 41 ff. + 162 ff.

61 Andreas Pardo S. J., *Summulae...*, disp. 4, sec. ult., f. 33r: «Quare aliam tabellam fidelissimam sane construxi pro modalibus in quibus dictum constat subiecto latius patente quam praedicatum patet in qua equidem rigorosissime salvantur aequipollentia propositionum, et omnes tres oppositionum species. Accipe illam ut veritas ad oculos patefiat ubi observandus est idem ordo modorum, possibile, contingens, impossibile et necesse atque etiam eadem significatio vocalium A. E. I. U.».

ARISTOTELES, *Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, in *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, H. G. ZEKL (Hrsg.), (Philosophische Bibliothek 493), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 95-151.

ASHWORTH, E. Jennyfer, «Changes in Logic Textbooks from 1500 to 1650: The New Aristotelianism», in *Aristotelismus und Renaissance. In Memoriam Charles B. Schmitt*, E. Kessler, Ch. H. Lohr und W. Sparr (Hrsg.), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, pp. 75-87.

BARNADAS, Josep María, «Pardo SJ, Andrés (¿Antonio?) de (? , s. XVII - ?, s. XVIII)», en *Diccionario Histórico de Bolivia*, Josep María Barnadas (dir.), Sucre, Grupo de Estudios Históricos, t. 2, 2002.

---, *Ensayo bibliográfico sobre el latín en Bolivia (Siglos XVI-XXI)*, (Cuadernos de *Classica Boliviana* I), La Paz, Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos – Plural Editores, 2005.

---, *Bibliotheca Boliviana Antiqua – Impresos coloniales (1534-1825)*, 2 vols., Sucre, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia – Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia – Centro de Estudios Bolivianos Avanzados, 2008.

DEMEY, Lorenz, «Duality and Lexicalization in Medieval Squares of Opposition», based on joint work with H. Smessaert and D. Jaspers, in: <https://bitly.ws/34RbK>, 57 pp. (57 slides) [consultado por la última vez el 02 de octubre de 2023]

EICHMANN OEHRLE, Andrés, *De boliviiana latinitate. Breve studium cum variorum auctorum anthologia desumpta – Pensamiento y latín en Bolivia*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés – Plural Editores, 2001.

FRANCISCUS DE OVIEDO S. J., *Cursus philosophicus, ad unum corpus redactus – Tomus I complectens Summulas, Logicam, Physicam, Libros de Coelo, et de Generatione*, Lugduni, Sumpt. Philippi Borde, Laurentii Arnaud, et Claudii Rigaud, 1651².

FRANCOVICH, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, La Paz, Librería Editorial “G.U.M.”, 2015⁴ (primera edición: Buenos Aires, Editorial Losada, 1945).

---, *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos*, Sucre, Imprenta de la Universidad de San Francisco Xavier, 1948.

---, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, (Historia de las Ideas en América II), Ciudad de México, Tierra Firme, 1956.

FURLONG, G., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata 1536-1810*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada (Publicaciones de La Fundación Vitoria y Suárez), 1952.

HIERONYMUS VALERA O.F.M., *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*, Lima, Apud Franciscum a Canto, 1610.

IOSEPHUS DE AGUILAR S. J., *Cursus philosophicus dictatus Limae*, Hispalis, Ex offic. Ioannis Francisci de Blas, 1701.

MEIRINHOS, J. F., *Bibliotheca manuscripta Petri Hispani. Os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

NICOLAUS DE CISNEROS S. J., *Universa Aristotelis philosophia* [1703], Quito, Fundación Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, 207 ff.

PETRUS HISPANUS [PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS], *Tractatus (called afterwards Summule logicales)*, L. M. De Rijk (ed.), (Philosophical Texts and Studies 22), Assen, Van Gorcum & Comp. B. V., 1972.

PETRUS HISPANUS [PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS], *Tractatus [Summulae logicales]*, Ms. Córdoba, Archivo de la Biblioteca Capitular [olim Biblioteca del Cabildo], 158 (século 14), ff. 30ra – 72vb [Ms. Córdoba 158 = 126 ff.].

PICH, Roberto Hofmeister, «Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond», *Scripta mediaevalia*, vol. 4, núm. 2, Mendoza, Centro de Estudios Filosóficos Medievales / Universidad Nacional de Cuyo, 2011, pp. 81-101.

REDMOND, Walter B., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Nijhoff, 1972.

---, «Latin America, Colonial Thought in», in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), London – New York, Routledge, vol. 5, 1998, pp. 421-426.

VARGAS UGARTE, Rubén, *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de América*, (Biblioteca Peruana IV), Buenos Aires, Talleres Tipográficos de la Empresa Periodística La Prensa, 1945.

ARTÍCULOS

La animalización en *Hexamerón*: la relación persona/aves en la antropología moral de Ambrosio de Milán

Animalisation in *Hexameron*: The Person/Bird Relationship in the Moral Anthropology of Ambrose of Milan

Lidia Raquel Miranda
CONICET/IDEAE, FCH, UNLPam (Argentina)
mirandaraq@gmail.com / mirandaferrari@cpenet.com.ar
ORCID: 0000-0002-7744-0210

Fecha de recepción: 24-06-22

Fecha de aceptación: 07-12-22

Resumen

Los pájaros en *Hexamerón*, de Ambrosio de Milán, revelan con claridad el lazo conceptual entre animal y ser humano que permite desplegar tanto un discurso moral efectivo como un testimonio de la complementariedad entre individuo e instituciones. El alma sensible de los pájaros se manifiesta en sus comportamientos, que son individuales pero tienen implicaciones sociales: volar, cantar y nadar son actividades corporales, pero con una finalidad trascendente que, además, repercute en la vida de sus familias y sus bandadas. Es así que la analogía que establece el predicador no exige una renuncia total al cuerpo, sino su consagración a los actos sublimes del alma. En pocas palabras, la representación de las aves en *Hexamerón* ofrece una de las claves interpretativas de la antropología moral que postula Ambrosio en todos sus tratados exegéticos. Por ello, este artículo se ocupa de revisar los rasgos y los sentidos de algunas especies del ámbito aviar en el tratado sobre los seis días

de la creación, a partir del análisis filológico de las secciones pertinentes del octavo sermón, con el objetivo de poner de relieve y explicar el valor cristiano de las alegorías entre el comportamiento y los sentimientos de aves y seres humanos y sus relaciones con el mundo antiguo.

Palabras clave: aves, persona, antropología, sermón, *Hexamerón*

Abstract

The birds in *Hexameron* by Ambrose of Milan clearly reveal the conceptual link between animal and human being that allows to display both an effective moral discourse and a testimony of the complementarity between individual and institutions. The sensitive soul of birds is manifested in their behaviours, which are individual but also have social implications: flying, singing, and swimming are bodily activities with a transcendent purpose that, in addition, have an impact on the lives of their families and their flocks. Thus, the analogy established by the preacher does not demand a total renunciation of the body but its consecration to the sublime acts of the soul. In short, the representation of birds in *Hexameron* offers one of the interpretive keys of moral anthropology that Ambrose postulates in all his exegetical treatises. For this reason, this paper deals with reviewing the features and meanings of some species of the avian sphere in the treatise on the six days of creation, based on the philological analysis of the relevant sections of the eighth sermon, with the aim of revealing and explaining the Christian value of the allegories between the behaviour and feelings of birds and human beings and their relationships with ancient world.

Keywords: birds, person, anthropology, sermon, *Hexameron*

Breve presentación

Los tratados exegéticos que componen la temprana producción literaria de Ambrosio de Milán se concentran en el comentario de los primeros capítulos del Génesis. El tema que nos interesa en este trabajo, la relación entre la persona humana y los animales, aparece desde la primera de estas homilías, *El paraíso*, ya que el jardín es una alegoría del alma en la que Adán representa la *mens* y las bestias, las pasiones corporales y los pensamientos vanos. El capítulo XI de *El paraíso* se refiere a la presentación de los animales por parte de Dios al

hombre como justificación de la creación de la mujer, pero la sección da lugar a uno de los debates más interesantes de la obra: el hecho de que los animales habitaran el paraíso cuando este fue un don para los humanos y, más tarde, un galardón para el hombre justo y, asociado con ello, la responsabilidad de Dios al colocar los animales en el edén, es decir, el pecado en el alma. El tratadista resuelve el problema hermenéutico que representaba comprender el Génesis y que Dios permitiera el engaño e, incluso, la existencia de la serpiente y otras bestias venenosas en el paraíso a través de la propuesta de un acercamiento con humildad a la Escritura¹.

El paraíso es un texto que recupera la tradición exegética en torno al Génesis de la escuela alegórica de Alejandría y se proyecta a la literatura y el arte medieval y colonial al proveer las imágenes características del espacio fecundo de los primeros tiempos². Sin embargo, es otra homilía del obispo milanés la que se ocupa con mayor detalle de los animales, ubicados en el concierto de la completa creación divina, con un fuerte alcance persuasivo al promover la representación zoológica como argumento retórico y pastoral que propone significados y sentidos a la antropología moral que sustenta el autor. Se trata de *Hexamerón* o *Los seis días de la creación* que, por una parte, absorbió los conocimientos religiosos, filosóficos y literarios antiguos sobre el mundo natural³ y, por otra, los difundió desde una tradición específica – la literatura hexameral– hacia la producción literaria medieval, que adoptó y transformó muchas de sus apreciaciones sobre el orbe y sus criaturas⁴.

1 L. R. Miranda, 2009.

2 J. L. Ferrari y L. R. Miranda, 2012.

3 Se advierte que, para el desarrollo de esta obra, Ambrosio contaba con los conocimientos de la *Historia de los animales* de Aristóteles, quien, como es sabido, se dedicó mucho al tópico de los seres vivientes y la naturaleza, con la aportación de datos y reflexiones profundas que denotan no solo curiosidad por el mundo natural, sino también un verdadero interés por él, en algunos casos surgido de la observación personal (A. Marcos, 2010). Una dedicación similar puede apreciarse en el tratamiento del tema zoológico por parte de Ambrosio en *Hexamerón*. El problema de la inteligencia y las virtudes de los animales y sus implicancias en el ámbito moral puede haberlo tomado de *Sobre la inteligencia de los animales* de Plutarco, diálogo en el que el autor griego demuestra su preocupación por la concepción de las bestias y el trato que se tuviera con ellas, cuestión que también Aristóteles y otros filósofos anteriores habían abordado (J. Bergua Caveró, 2002). Sin duda, los vínculos entre la visión de Ambrosio sobre los animales y la tradición clásica ameritan un desarrollo mucho más profundo, tarea que no es posible realizar en estas páginas.

4 Algunos de los correlatos del tratado en textos literarios del Medioevo en torno a la idea de persona que se esconde en la representación de ciertos animales pueden encontrarse en L. R. Miranda, 2021.

A pesar de una declarada diferencia entre ellos, las fuentes antiguas demuestran la inseparabilidad entre los conceptos de lo ‘humano’ y lo ‘animal’ y exhiben las formas en que la identidad humana siempre está vinculada a la cuestión animal⁵. En esa línea de análisis, nos ocuparemos a continuación de revisar los rasgos y los sentidos de algunas especies del ámbito aviar que provee Ambrosio de Milán en *Hexamerón* ya que, al describir la naturaleza como la gran obra de Dios⁶, el uso de alegorías entre el comportamiento y los sentimientos de aves y seres humanos es el vehículo pedagógico elegido en el octavo sermón de la obra para transmitir el mensaje cristiano. El objetivo fundamental de dicho relevamiento es identificar las formas instituidas en el discurso para conceptualizar la idea de persona humana, tanto a través de categorías (cristiano-no cristiano, justo-pecador, persona humana-animal) como mediante recursos literarios (metáforas, metonimias, comparaciones, alegorías, entre otros).

El *Hexamerón* de Ambrosio se organiza en nueve sermones que el autor pronunció en seis días consecutivos. En el octavo, correspondiente a la quinta jornada, se dedica a las aves, de acuerdo con la secuencia hebdomadaria de la creación narrada en el Génesis. Inicialmente, el comentarista invita a su auditorio a acompañarlo en una suerte de paseo por el dominio aviar, luego de que han visitado los abismos del mar y conocido a los peces en el sermón anterior. A continuación, propone tomar recaudos para que la rapidez con que los pájaros en vuelo se escapan de la vista no se extienda a su texto y le haga omitir temas relevantes; antes bien, espera que su discurso «resuene y se multiplique por el eco del canto de los pájaros» (*«in tali genere scriptiois sermo noster canoria avibus resonet atque resultet»*, *Hexamerón* VIII, 12, 38)⁷. Como vemos, el autor plantea una relación especular entre el texto y

5 A. Langdon, 2018.

6 La creación del universo en seis días fue un relato muy utilizado por los autores cristianos para contraponerlo a las narraciones míticas paganas sobre el origen del orbe: el interés por el tema radicaba en la necesidad de la Iglesia de explicar la génesis del cosmos desde una perspectiva cristiana, con el objeto de neutralizar la influencia de los mitos y sistemas filosóficos tradicionales del mundo antiguo. De ahí que el relato formara parte, ya en la época de Ambrosio, de las celebraciones litúrgicas, en especial de la Semana Santa, como explica A. López Kindler, 2015. Por eso, una de las cuestiones más estudiadas en torno a este texto es la dependencia de sus modelos y fuentes, especialmente el *Hexamerón* de Basilio el Grande, texto con el que tiene muchas semejanzas pero también diferencias.

7 De aquí en más, las citas de la homilía corresponden a la edición latina de J. P. Migne, 1845, con auxilio de la edición latina de C. Schenkel, 1896, y la traducción al español a la versión de A. López Kindler, 2015. En el fragmento transcrito, Ambrosio se inspira sin duda en Virgilio,

las características que se atribuyen a la fauna que describe, configuración discursiva cuasi icónica que destaca en la retórica de Ambrosio⁸.

El mundo de las aves posee variados simbolismos, no únicamente por la cantidad de aves existentes, sino también por las distintas interpretaciones que los documentos promueven. Así como las agrupaciones de animales tienen valores diferentes a los del ejemplar individual, la ubicación espacial y determinados atributos también connotan particularmente a las aves, de ahí que el tratado las clasifique en acuáticas, de caza, migratorias, domésticas y cantoras. La homilía consagra su exposición a algunas especies en particular para plantear, por un lado, la analogía de los pájaros con las personas y, por otro, la de los modos de convivencia entre las aves con la configuración social entre los seres humanos.

Respecto del primer punto, en la sección introductoria del sermón dedicado al mundo de estos seres alados, el autor sostiene que, como los hombres, algunos pájaros prefieren volar en libertad; otros, vivir en espacios domésticos; y algunos, la soledad y lejanía del desierto (*Hexamerón* VIII 14, 49). Asimismo, vincula la representación aviar con la humana en torno a la capacidad oral que poseen estos animales, personificación asentada en la condición física y racional que distingue al ser humano del resto de las bestias, la aptitud de hablar:

Aliae vocibus tantum strepunt; aliae canoro delectant suavique modulamine. Quaedam ex natura, aliae ex institutione diversarum vocum obloquuntur discrimina; ut hominen putes locutum, cum locuta sit avis. Quam dulcis meularum, quam expressa vox psittaci est!

Unas con su voz solo hacen ruido, otras nos deleitan con sus modulaciones armoniosas y delicadas. Algunas por naturaleza, otras por amaestramiento, llegan a modular distintamente sonidos diversos, hasta el punto de que pensarías que ha hablado un hombre, cuando el que ha hablado es un pájaro. ¡Qué dulce es el canto de los mirlos, qué expresiva la voz del papagayo! (*Hexamerón* VIII 14, 49).

específicamente en las *Geórgicas*, II, 328, cuando el poeta latino exalta la primavera y dice: «*auia tum resonant auibis uirgulta canoris*» («luego resuenan los bosques con los cantos de las aves», mi traducción). Los conocimientos en ciencias naturales de Ambrosio superan los más limitados que exhibe Basilio el Grande en su *Hexamerón*: como hemos indicado antes, el padre milanés demuestra una gran familiaridad con la *Historia de los animales* de Aristóteles y *Sobre la inteligencia de los animales* de Plutarco, pero también con la *Historia natural* de Plinio y las *Geórgicas* y la *Eneida* de Virgilio, como demuestra este ejemplo en particular.

8 L. R. Miranda, 2020.

Antes había destacado esta condición peculiar de las aves al afirmar que «suelen alegrar el cielo con su canto» («*aethera canto mulcere consuerunt*», *Hexamerón* VIII 12, 36) y reprender a quienes olvidan celebrar con el salmo a Dios que ha creado los días y las noches:

quod velut solemniter surgente et occidente sole [...]; ut decursi vel adoriendi nocturni juxta ac diurni temporis laudes suo referant creatori.

Quis enim sensum hominis gerens non erubescat sine psalmorum celebritate diem claudere, cum etiam minutissimae aves solemnī devotione et dulce carmine ortum dierum ac noctium prosequantur.

Lo hacen de ordinario, con una cierta solemnidad, a la salida y a la puesta del sol [...], para alabar a su Creador tanto por la noche como por el día, cuando tanto el uno como la otra han transcurrido ya o comienzan.

Pues, ¿qué hombre dotado de sensibilidad no se avergüenza de acabar su jornada sin la recitación de los salmos, cuando incluso las aves más pequeñas acompañan el surgir de los días y las noches con un acto solemne de piedad y un dulce canto? (*Hexamerón* VIII 12, 36)⁹.

Distingue también Ambrosio a las aves según ciertas cualidades que, si bien tradicionalmente se aplican metafóricamente a determinadas bestias, son condiciones de la personalidad, del temperamento o de la habilidad del ser humano. Así habla de la sencillez de la paloma, de la astucia de las perdices, de la ostentación del gallo y de la hermosura del pavo real.

En cuanto al segundo punto, el texto se vale de las imágenes del universo pajarero para referirse a la índole social de la vida humana y a la importancia de las instituciones en su organización.

Sunt etiam vitae in avibus et operum diversitates; ut aliae ament in commune consulere, et collatis viribus velut quamdam curare rempublicam, et tamquam sub rege vivere: aliae sibi quaeque prospicere, imperium recusare, et, si capiantur, indigno velint exire servitio.

Entre los pájaros hay también diversidad de modos de vivir y de actuar: algunos prefieren tomar en común sus decisiones y, uniendo las fuerzas, gobernar una especie de Estado y vivir como bajo un rey; otros prefieren mirar a cada uno por

9 Como afirma J. Fontaine, la trayectoria literaria de Ambrosio se destaca por obras maestras de influencia duradera tanto en prosa como en verso (1980). La relevancia del autor en la composición de himnos litúrgicos, género paradigmático en la historia de la poesía latina cristiana, junto a su conocimiento y manejo fluido de textos clásicos de la poética latina (los del universo bucólico de Virgilio, principalmente) son algunas de las razones que explican su empeño en *Hexamerón* por destacar a las aves por su canto como ejercicio de piedad y acercamiento a Dios.

sí mismo, rechazar cualquier tipo de dominio y, si son capturados, buscan salir de una esclavitud indigna de ellos (*Hexamerón* VIII 14, 49).

Sostiene el exégeta que «aquellos [pájaros] [...] se nos ofrecen como modelo para nuestras costumbres. Porque en ellos la organización política y una especie de servicio militar son naturales» (*Ab iis igitur ordiamur, quae nostro usui se imitationem dederunt. In illis enim politia quaedam et milita naturalis, Hexamerón* VIII 15, 50).

Como pez en el agua

Como preludio a la presentación de las aves, Ambrosio afirma ante sus oyentes que su discurso «había levantado vuelo con ellas» («*et sermo hujusmodi nobis cum ipsis avibus evolaverat*», *Hexamerón* VIII 12, 36) y les explica que, a menudo,

Fit enim natura quadam, ut hi qui aliquid intuentur, vel dicendo exprimere volunt, eorum qualitatem quae vel intuentur vel loquuntur, adsumant; ut cum pigrieribus iumoremur, et cum velocibus celeri rapiamur adspectu, stylo quoque aut tardiore utamur aut rapido.

Itaque cum caveo ne mari demersa praeterant, et aquis opera me lateant, effugit omne volatile; quia dum inclinatus imus aquarum gurgites scrutor, aerios non respexi volatos; nec umbra saltem pennae me praepetis reclinavit quae in aquis relucere potuit.

quienes observan algo —o quieren expresarlo en palabras— asumen las características de lo que observan —o lo que quieren describir—, de modo que nos demoramos con las cosas lentas y nos dejamos arrebatar a una mirada fugaz con las que son veloces y así empleamos un estilo unas veces lento y otras rápido.

Por eso, mientras procuraba no pasar por alto los seres que están sumergidos en el mar ni olvidar los que están cubiertos por las aguas, se me han escapado todos los pájaros, porque mientras me he inclinado a escrutar la profundidad de las simas marinas, no he vuelto mis ojos a los vuelos en el aire y no me ha distraído ni siquiera la sombra del ala veloz que podía reflejarse en las aguas (*Hexamerón* VIII 12, 36).

La asimilación entre la retórica elegida por el comentarista y la naturaleza avícola exige a los receptores también una escucha que *atrape* esas palabras voladoras. Se comprende entonces que el campo semántico referido a pájaros y pajareros recoja expresiones metafóricas que destacan la importancia de no perder de vista el discurso como a «un águila que se dirige a lo alto» y «había escondido su vuelo tras las nubes» y la necesidad de que caiga en «vuestras redes» (*et aquilae modo alta petens volatus suos abduxerat nubibus [...] in vestra retia sit relapsus, Hexamerón* VIII 12, 37), es decir, que sea escuchado y comprendido.

El peculiar alcance de estas metáforas promueve una interpretación de la realidad que *exhibe* aquello de lo que se está hablando –las aves– pero también que hace *ver* el discurso mismo, ya que este adopta la forma y la figura de aquello a que se refiere. En tal sentido, la retórica imaginística de Ambrosio es icónica: o sea que las imágenes de su propio discurso son semejantes a los seres animados de los que habla. Por eso, el sermón, al igual que los pájaros, está vivo y en movimiento y *their iconicity is more readily noticeable than their metaphorical status*¹⁰.

Mecanismos similares se verifican en otras obras homiléticas del obispo. Por ejemplo, la representación del agua a través de metáforas en *Noé* se proyecta a los sentidos ondulantes del texto y a los modos de lectura que implica la organización discursiva del tratado, que juega con la oposición superficie/profundidad propia del espacio acuático y de todo texto alegórico¹¹. Traemos a colación este caso ya que en *Hexamerón* Ambrosio, además de las metáforas indicadas, establece relaciones entre el agua y el aire y entre los peces y las aves.

Nec vereor ne fastidium nobis obrepat in volatibus requirendis, quos non obrepsit in gurgitibus perscrutandis; aut aliquis nobis in disputatione obdormiat, cum possit avium cantibus excitari. Sed profecto qui inter mutos pisces vigilaverit, non dubito quos inter canoras aves somnum sentire non possit, cum tali ad vigilandum gratia provocentur.

Y no temo que, al seguir el vuelo de los pájaros, se insinúe en nosotros el tedio que no se deslizó al escrutar los abismos del mar, o que alguno de nosotros se adormezca en el curso de la exposición, siendo así que el canto de los pájaros le puede despertar.

Mas, ciertamente, el que ha sido capaz de permanecer despierto entre los mudos peces, no dudo que será incapaz de sentir sueño entre los cantos de los pájaros, ya que estos le estimulan a la vigilia (*Hexamerón* VIII 12, 37).

En primer lugar, se advierte la contraposición entre aves y peces por el lugar que ocupan: las primeras, por su vuelo, se asocian a lo alto del firmamento, mientras que los segundos se ubican en los abismos del mar. El piélago es presentado como un lugar hacia abajo, prácticamente sin fondo, pero también como oscuro e insondable justamente en razón de su profundidad. Es así que, mientras los pájaros se elevan hacia la altura celeste, luminosa y abierta, los peces se hunden en las profundidades oscuras del océano.

10 M. K. Hiraga, 2005, p. 4.

11 L. R. Miranda, 2019b.

Otro dato contrastivo fundamental entre ambos tipos zoológicos es el relativo a la palabra: ya vimos que la voz, magnificada por el canto, define a las aves; ahora agrega el autor que los peces son mudos, con lo cual los aleja, en la cadena de la existencia¹², del ser humano. Sonido y silencio se suman, entonces, a luz y oscuridad para oponer la topografía del aire y del agua, cuyas metonimias son, justamente, aves y peces. De su connotación de elevado y sumergida, respectivamente, surge la interpretación moral sobre el aire y el agua, que el obispo subraya con la idea de vigilancia que suscitan las aves con su voz: gracias al canto de los pájaros el hombre puede permanecer en un estado de alerta para no sucumbir y caer en la somnolencia del pecado¹³.

A través de los sentidos señalados es posible observar los múltiples estratos metafóricos del enunciado de Ambrosio, así como la textura casi visual y auditiva del sermón, todo lo cual revela una notable iconicidad, como dijimos antes.

La descripción de las aves comienza por «aquellas que viven junto a las aguas del mar y de los ríos» (*quae circa aquas maris fluminunque versantur*, *Hexamerón* VIII 13, 40), ya que el obispo también organiza el contenido del sermón a través de una suerte de paisaje que esboza la continuidad de los espacios geográficos aludidos: luego de los peces, entonces, siguen las aves acuáticas. El talante del martín pescador, el somorgujo y la fulica son ejemplo de los pájaros que desafían la tempestad y profundidad del mar –metáfora del torrente del pecado– para cuidar a sus crías y conseguir alimento, confiados en el acompañamiento constante de Dios.

Pese a las diferencias entre peces y aves que se plantearon antes, en *Hexamerón* VIII 14, 45 se equipara a ambas especies por el ejercicio natural de la natación y por la fisonomía corporal que la permite:

12 La gran cadena de la existencia es el principio cultural y biológico que ubica a Dios en el pináculo de una escala vertical, seguido por el hombre, y los animales, plantas y objetos inanimados, en ese orden, en los peldaños inferiores. La disposición jerárquica también se verifica en cada pieza de la cadena, por lo que no todos los animales ocupan el mismo lugar. Este modelo implica la preeminencia del hombre sobre las demás creaturas, tanto por su capacidad racional y sus condiciones morales como por sus características corporales y su comportamiento.

13 En el sermón de *Hexamerón* el aire es visiblemente superior al agua: de su ubicación espacial deviene su connotación positiva en el plano moral. El agua, si bien inferior en este caso, no lo es siempre en el pensamiento cristiano en general ni en las exposiciones del mismo Ambrosio: el agua tiene siempre un sentido ambivalente que oscila entre lo bueno y lo malo (ver L. R. Miranda, 2019b).

Unde prima cognatio videtur avibus istis esse cum piscibus; quoniam natandi communia quaedam videntur utrique generi esse consortia. Secunda quoque cognatio omnibus avibus et piscibus est; eo quod volantis usus species sit natantis. Sicut enim aquam natando piscis incidit, ita avis aerem volatu celeri secat. Atque utrique generi similiter caudae suppetit alarumque remigium; ut pisces ad priora se alis subrigant, atque ad ulterior procedant, caudae quoque gubernaculo vel quo velint se facile convertant, vel impetu quodam e regione iter suum dirigant. Aves quoque aeri volatibus suis velut aquis innatant, et quasi quaedam extendunt brachia, cauda quoque se vel ad superiora subrigunt vel ad inferiora demergunt.

De ahí que estas aves tengan una primera afinidad con los peces, pues ambas especies parecen poseer una propensión común para nadar.

Aves y peces tienen también una segunda afinidad, porque la acción de volar se asemeja a la de quien nada. En efecto, así como el pez nadando hiende el agua, así también corta el aire el ave con su rápido vuelo.

Y una y otra especie dispone también del remo de la cola y de las alas, de manera que los peces mediante sus aletas se enderezan y avanzan y, utilizando la cola como timón, se vuelven fácilmente en la dirección deseada o con un impulso cambian de dirección su ruta.

También las aves, con sus alas en el aire, es como si nadaran en el agua y, por así decir, extienden sus brazos y además, por medio de la cola, se enderezan hacia lo alto o se sumergen hacia abajo (*Hexamerón* VIII 14, 45).

La imagen del timón, como elemento rector de la orientación y el desplazamiento, no es una elección casual para la descripción de los cuerpos piscícola y aviar. Ciertamente, Ambrosio ha empleado profusamente en *Noé*, tratado en el que el agua es un tópico recurrente, la metáfora del timón en alusión a la mente humana, para destacar la capacidad que tiene la persona de elegir su destino moral y eludir el peligro tempestuoso del pecado.

En el párrafo antes citado, al asimilar animales acuáticos y aéreos, el autor transforma la significación del líquido en una matriz positiva de sentido ya que, además de lo dicho, sostiene que los dos géneros proceden de las aguas por voluntad divina y esa es la razón de que ambos sean capaces de nadar. Dicha equiparación es matizada, sin embargo, a través de la comparación con las serpientes¹⁴: en efecto, a diferencia de peces y ofidios, las aves poseen

14 No olvidemos la connotación negativa de la serpiente en la tradición judeocristiana. En el caso de Ambrosio, la figura de este paradigmático reptil y su vinculación con el pecado son tratados en *El paraíso*, el primero de sus opúsculos exegéticos, como indicamos al inicio del artículo.

pies o uñas para afianzarse en la tierra. Notamos aquí, nuevamente, el valor oscilante que tiene la representación del agua, que nunca es unívoco como el del aire y el cielo.

Seguidamente, el texto diferencia algunas especies de aves según su forma de alimentarse y las particularidades de su estructura corporal, según los modos en que se agrupan y viven y según su comportamiento en relación con las estaciones y el clima. Y se detiene en un pájaro que reúne todas las cualidades que, en dosis, ha ido desarrollando antes: la grulla.

Quam in jussu et voluntario usu grues in nocte sollicitam exercent custodiam! Dispositos vigiles cernas: et caeteris consortibus quiescentibus, aliae circumeunt et explorant, ne qua ex parte insidiae tendantur; atque omnem deferunt impigro sui vigore tutelam.

¡Con qué naturalidad, libre y espontánea, desempeñan las grullas durante la noche un solícito servicio de vigilancia!

Podrías contemplar centinelas bien situados y, mientras los demás compañeros de especie reposan, algunos hacen la ronda en torno a ellos, y vigilan para que desde ningún sitio se le preparen insidias y con un vigor incansable desempeñan una completa vigilancia (*Hexamerón* VIII 15, 50).

La grulla vive cerca del agua, pero su capacidad voladora es excelente debido a que su cuerpo es muy liviano, por la longitud de sus patas y porque sus huesos reciben el aire que le proporcionan las también largas prolongaciones de su aparato respiratorio. La personificación resulta elocuente, aunque implícita, puesto que el hombre vive cerca del pecado pero el sopro divino de la gracia que Dios le insufló le permite elevarse y buscar un destino celeste.

Sí es explícita la referencia a la cualidad que desde antiguo se asocia con la grulla, la vigilancia, fundamentada en los agudos sonidos que emite, pasibles de ser escuchados desde lejos. Tal facultad sonora alienta la representación social del pájaro ya que, al vivir en bandadas, con ella desempeña una vigilia al servicio de sus congéneres. El símbolo del ave centinela también remite al gallo (*Hexamerón* VIII 24, 88), cuya ronda el cristianismo transformó en vigilancia y victoria sobre el sueño de la muerte, porque ahuyenta con su canto las tinieblas y el mal¹⁵.

15 «Entre los autores cristianos, Ambrosio de Milán es uno de los que más desarrolló el simbolismo del gallo, en particular, en su himno *Ad galli cantum*, donde Cristo es considerado el gallo que anuncia el día de la Salvación, en el cual los hombres serán rescatados de la noche del pecado. También se extiende en el simbolismo del animal y de su canto en varios pasajes

El tema de la alerta y la vigilancia no es nuevo en las reflexiones de Ambrosio. En los opúsculos *Caín y Abel* y *Noé* también aparece, tratado con significaciones institucionales que ponen de manifiesto la naturaleza social de toda convivencia humana mediante las metáforas corporales, especialmente las referidas a la cabeza, órgano que alberga la razón y comanda todo el cuerpo, como el timón de una nave y la torre de una ciudadela¹⁶.

Desde el punto de vista político, el accionar de las grullas es comparado por Ambrosio con el buen funcionamiento de una vieja república y de una ciudad libre, ya que destaca el cumplimiento voluntario del deber, la distribución de roles, la honra y el poder en manos de todos.

ab initio acceptam a natura, exempli avium politiam homines exercere coeperunt; ut communis esset labor, communis dignitas, per vices singuli partiri curas discerent, obsequia imperiaque dividerent, nemo esset honoris exsors, nullus immunis laboris. Hic erat pulcherrimus rerum status, nec insolescebat quisquam perpetua potestate, nec diuturno servitio frangebatur, quia et sine invidia erat ordine muneris et temporis moderatione delata promotio; et tolerabilior videbatur quae communi cadebat sorte custodia. Nemo audebat alium servitio premere, cujus sibi successuri in honorem mutua forent subeunda fastidia...

Así, desde el principio los hombres habían comenzado a practicar una vida política recibida de la naturaleza, a ejemplo de las aves, de modo que la fatiga fuera común, común la dignidad, cada uno aprendiera a compartir las preocupaciones por turno, se repartieran la obediencia y el mando, ninguno fuera excluido de los cargos, ninguno exento de trabajo.

Este era el estado ideal de la cosa pública. Ninguno se ensoberbecía [...] ni nadie se dejaba abatir [...] [y este servicio y mando por un tiempo limitado] no provocaba envidia y [...] significaba un turno compartido de vigilancia.

Nadie osaba tiranizar a otro [...]; a ninguno resultaba pesada su labor [...] (*Hexamerón* VIII 15, 52).

Al ponderar el reparto equitativo de las tareas y la modestia en el ejercicio de la autoridad por parte de las grullas, el exégeta milanés exalta los valores que deben guiar la vida cristiana, pero también añora las cualidades de una época histórica pasada en que las instituciones se regían por otras normas y las condiciones morales de los ciudadanos eran, en la óptica de Ambrosio, más elevadas que las de su momento.

de su *Hexameron*, donde consagra al gallo como símbolo de la Salvación y cristianiza el significado de “anuncio” que ya tenía en la tradición clásica» (C. Macías, 2012, p. 338).

16 L. R. Miranda, 2019a.

Sentimientos, instituciones e imágenes volátiles

Un espacio relevante en el octavo sermón del *Hexamerón* ocupan las aves que experimentan el más elevado de los sentimientos, el amor, especialmente orientado hacia una institución fundamental en el pensamiento cristiano como es la familia.

El capítulo 16 del sermón se inicia con la descripción de la cigüeña. Si bien esta ave es presentada como el ideal del amor filial, antes de referirse a este sentimiento el comentarista describe su migración en grupo y la compara con la marcha de un ejército ordenado, porque el movimiento de las bandadas de cigüeñas hacia distintos lugares siempre observa el «orden de marcha, de fila, de precedencia» (*exercitum is credas cum signis suis pergeres, sic omnes viandi comitandique et praeiuncti ordinem servant, Hexamerón VIII 16, 53*). También se detiene en las corneas, que «las conducen, las dirigen y las acompañan como escuadrones de escolta» y «les prestan su apoyo en el combate contra pájaros enemigos» (*Cornices autem ducunt eam ac dirigunt, et velut quibusdam turpis stipatricibus prosequuntur; adeo ut adjuncta quaedam bellantibus adversus inimicas aves conferre credantur; et propriis perculis bella aliena suscipere, Hexamerón VIII 16, 53*). El párrafo acude, como vemos, a metáforas bélicas para presentar el vuelo y el viaje de estos animales aéreos; y su estricto cumplimiento del deber, pese a los suplicios de la milicia, proporciona la imagen más cabal de la institución de la guerra.

El sistema metafórico asociado con la guerra hunde sus raíces en la cultura occidental en referencia a personajes (traidores, enemigos, aliados) y acciones (ataques, defensas, estrategias, maniobras, movilizaciones). La presencia de algunos de esos indicadores en los fragmentos antes citados y en otros del mismo capítulo revela un campo semántico claramente delimitado por el autor porque la metáfora bélica permite avizorar y comprender un fenómeno tan complejo como el de la moral y las tensiones sociales en el espacio institucional cristiano. Efectivamente, la metáfora de la guerra y las imágenes con ella asociadas exponen los conflictos del hombre interior y sus consecuencias en el campo social y en su vinculación con el ser divino.

El sentido pastoral del texto, a través de la personificación de las aves y la valoración de sus comportamientos en un mundo hostil, muestra el modo en que la naturaleza actúa y la erige como modelo de vida para el cristiano en el marco de un orden moral natural. Asimismo, la metáfora, que pone de manifiesto la dimensión dinámica de la vida sociopolítica, representa la vida

interior al aludir a la lucha que cada hombre realiza contra las inclinaciones de la carne y, por ende, contra sí mismo¹⁷. La imagen del ejército y la batalla era familiar y cotidiana en la Antigüedad y, al pertenecer al imaginario popular, debía resultar fácilmente inteligible, por lo cual constituye una metáfora con conceptos y preceptos radicales para el cristianismo, instrumento efectivo y funcional para el arraigo de la enseñanza y la preceptiva moral que Ambrosio emplea acertadamente en esta sección de la homilía.

Luego de la guerra, el comentarista se refiere a otra institución clave del mundo antiguo en torno a la relación amigo-enemigo, la hospitalidad, para la cual las cornejas también resultan el ejemplo a seguir en tanto «no suelen negarles [el servicio a los huéspedes] ni siquiera a riesgo propio» (*etiam pericula sua negare non soleant*, *Hexamerón* VIII 16, 54).

Las formas de reciprocidad en la Antigüedad, como es sabido, son muchas y nunca sencillas de comprender. El proceso de hospitalidad, que implicaba recibir a un extraño y considerarlo en términos de paz, revela el valor que se concedía en las organizaciones sociales antiguas a la distinción entre intragrupo y extragrupo. Sin embargo, dichas relaciones deben estimarse conjuntamente con otras instituciones como el patronazgo (vínculo patrón/cliente), la amistad y el *hospitium* (vínculo anfitrión/huésped) y la familia¹⁸. De seguro, Ambrosio tenía conciencia de ello ya que este capítulo del octavo sermón concatena la representación de la guerra, la hospitalidad y la familia, con foco en las aves, para destacar las virtudes que subyacen en la configuración de tales instituciones: la piedad, la prudencia y la nobleza. Además, aunque algunas de estas instituciones establecen relaciones jerárquicas y otras, horizontales entre las personas, todas se organizan en torno al intercambio de favores, hecho central que permite, en el caso específico de la familia, que el orden jerárquico se transforme en un vínculo entre pares.

Este último aspecto es el que sobresale en la descripción del amor de las cigüeñas jóvenes hacia sus ancianos progenitores cuando calientan su decrepito cuerpo, ya carente de plumas, lo alimentan y lo sostienen. En comparación con las personas que, generalmente, encargan estas tareas de

17 El problema moral en forma de metáfora bélica ya fue abordado por Ambrosio en *Cain y Abel*, en el que el alma –que en *El paraíso* era un jardín pleno de vida natural– se manifiesta como un campo de batalla, donde los dos hermanos representan la lucha de las virtudes contra los vicios (ver L. R. Miranda, 2018).

18 B. J. Malina, 1995; B. J. Malina y R. L. Rohrbaugh, 2002.

cuidado de los ancianos a los esclavos, «para las aves no es molesto lo que está lleno de afecto, no es oneroso lo que satisface una deuda natural» (*At vero avis non est grave, quod pietatis est plenum: non est onerosum quod solvitur naturae debito*, *Hexamerón* VIII 16, 55). Como vemos, los términos *onerosum* y *debito*, que remiten inequívocamente al ámbito del intercambio de favores y la reciprocidad, cobran aquí un sentido afectivo especial, surgido del orden moral natural que el obispo defiende y que se sustenta en la veneración y no en *decreta* que establecen obligaciones. Se trata, en pocas palabras, de gratitud¹⁹.

A continuación, Ambrosio se dedica a la golondrina. La adscripción al aire de esta ave representa la trascendencia y la espiritualidad y, frecuentemente, simboliza el alma²⁰. La golondrina tenía un carácter sagrado en la Antigüedad que, con el cristianismo, devino en manifestación de lo justo y por ello se la representó como asistente de Dios. Para los Padres de la Iglesia, entre ellos Ambrosio, la golondrina encarnaba el cuidado maternal, al igual que la gallina²¹.

El obispo de Milán destaca varias singularidades del ave voladora: la habilidad y destreza para construir nidos desde la nada, con elementos naturales (barro y paja), a pesar de su reducido tamaño y de su imposibilidad corporal de acarrear agua; el amor, dedicación y compromiso hacia sus hijos, para quienes construye tan delicados y seguros nidos; la sociabilidad y confianza hacia las personas porque fabrica los nidos en el perímetro de los domicilios humanos; la inteligencia, el conocimiento y la prudencia para curar con medios naturales (una planta curativa) las afecciones oculares de sus polluelos; y la astucia para no perder libertad de vuelo y asegurar, a la vez, un refugio seguro a su prole frente a aves enemigas.

El capítulo 17 del sermón delinea con observación precisa y detallada cada una de estas actividades de la golondrina para confirmar su pericia, pero, sobre todo, sus actitudes y excelente disposición para resolver los problemas que afectan a su familia.

19 La retribución de beneficios se conoce en el ámbito romano con el término técnico *antipelargosis* y cigüeña en griego es *πελαργός*, por lo que Ambrosio establece en *Hexamerón* VIII 16, 55 una relación etimológica entre el ejercicio del intercambio de favores y esta ave migratoria.

20 J. Chevalier y A. Gheerbrant, 1986.

21 B. Rowland, 1978.

Nemo igitur se inopia queratur, quod vacuas pecuniae proprias aedes reliquerit. Pauperior est hirundo, quae vacua aeris abundat industria, aedificat, nec impendit: tecta attollit, et nihil aufert próximo; nec indigentia et pauperitate ad nocendum aliis compellitur; nec ingravi filiorum imbecillitate desperat.

Nadie se queje, por consiguiente, de la propia pobreza, de haber dejado la propia casa vacía de dinero. Aún más pobre es la golondrina que, si bien está privada de dinero, es rica en ingenio, edifica sin gastar, levanta su casa y no quita nada al prójimo, ni se deja arrastrar por la indigencia y la pobreza para perjudicar a otro, ni se abandona a la desesperación cuando sus crías están gravemente taradas (*Hexamerón* VIII 17, 57).

Ambrosio exhibe en el texto sus conocimientos zoológicos al describir a la golondrina, pero también su habilidad retórica para emplearlos adecuadamente como ilustración y defensa de la fe. El hermeneuta no utiliza dichos saberes como una ostentación erudita, sino como insumos para resaltar las cualidades de todas las creaturas y su utilidad para el hombre, que puede imitar su comportamiento y beneficiarse de ello.

Claro está que el propósito de Ambrosio, al representar con imaginación y detalle la lucidez y los sentimientos del ave, es moral porque ensalza la sabiduría de Dios expresada en las maravillas de la naturaleza; de ahí que ruegue a los hombres que emulen al singular pájaro. De esta suerte, el texto forja un alegorismo espiritual que se inspira en las costumbres animales para justificar el orden y el sentido cristiano de la creación divina²². Pero el valor edificante de la homilía no se restringe al plano individual, sino que abarca también el nivel social y político, pues destaca la inteligencia de la golondrina para establecer relaciones con otros (los seres humanos) y aprovechar esa convivencia en beneficio de su familia, especialmente para defenderse de sus adversarios (otras aves)²³. Sin duda, Ambrosio, en *Hexamerón*, es dependiente del pensamiento antiguo en la personificación de la golondrina, pero es original en los alcances que proyecta porque da una nueva forma a la imagen aviar y habilita interpretaciones novedosas al mostrar que la pequeñez y la humildad, junto al ingenio y la habilidad social, son los buenos reflejos que el ser humano puede percibir si se mira en el espejo de la golondrina.

Entre padres e hijos también está el amor que Ambrosio reconoce en los gajos, sentimiento que en este caso se vincula con un ejercicio de la

22 J. Voisenet, 1994.

23 Recordemos que el adversario, en la perspectiva cristiana, siempre remite al maligno, a Satanás, por lo cual el sentido traslaticio de los hábitos naturales al plano moral, en el escrito de Ambrosio, resulta claro.

paternidad asentado en «afectuosas costumbres» y no en «derechos paternos tan crueles» (*ex usu et pietate; tam immitia patrum jura*, *Hexamerón* VIII 18, 58). Ciertamente, el exégeta lamenta el repudio que generalmente se hace de algunos hijos debido a que la tiranía del patrimonio impide dividir la heredad y señala la capacidad de los grajos de reconocer el derecho de hermandad por haber nacido iguales todos los hijos. El solapamiento del discurso institucional jurídico-económico con el de los hábitos naturales de las aves crea una continuidad semántica tan espontánea entre ambos ámbitos que facilita la interpretación por semejanza y revela la habilidad retórica del autor.

Por último, se refiere al comportamiento de águilas, gavilanes y gaviotas con sus crías. Las dos rapaces son duras y exigentes con sus hijos, no por falta de amor o rechazo, sino porque los entrenan y los someten a constantes pruebas. La gaviota, por su parte, encarna el amor maternal hacia hijos propios y ajenos, ya que suele acoger a los aguiluchos abandonados y alimentarlos como a sus propios polluelos.

También aparece la tórtola en este sermón, pequeña avecilla que simboliza otro tipo de amor, aunque también vinculado a un espacio institucional. En efecto, en el imaginario cristiano, la tórtola representa la fidelidad conyugal, aun cuando se ha llegado a la viudez, pues se trata de un pájaro monógamo, que tiene una única pareja en su vida y, cuando esta muere, no vuelve a casarse ni a disfrutar del tálamo. La idea de monogamia que vehiculiza expresiones como *viuditatis gratia*, *pudicitia*, *virtutem continentiae*, *coniunctio*, *integritate*, entre otras, aplicadas al ave en el texto de Ambrosio tiene, claramente, un sentido metafórico, dado que no existe lazo jurídico que haga pensar la unión natural de las avecillas como una promesa con valor legal. Sin embargo, el campo semántico elegido no es inocente o casual puesto que permite al predicador incluir el componente moralizador en la figura animal al extrapolar a la experiencia zoológica comportamientos propiamente humanos.

Desde el punto de vista alegórico, esta avecita representa el verdadero sacrificio agradable a Cristo, ya que implica la castidad corporal y la gracia espiritual: «La castidad alude a la tórtola, la gracia a la paloma» (*Pudicitia ad turturem refertur; ad columbam gratia*, *Hexamerón* VIII 19, 62). Estas aves no son exactamente lo mismo, pero, dada su cercanía biológica y simbólica, no sorprende que aparezcan ligadas en el comentario de Ambrosio. La tórtola, como venimos diciendo, es el símbolo de la monogamia virtuosa: en

el antiguo *Fisiólogo* griego²⁴ lo era la corneja y la tórtola, simplemente un pájaro solitario; pero posteriormente la fidelidad marital se volvió un atributo de la tórtola y la corneja desapareció de las versiones medievales. En la literatura patristica, el emblema de la monogamia casta era la paloma, pero los Padres ulteriores trasladaron ese rasgo a la tórtola. De cualquier modo, el fundamento zoológico carece de importancia dado que, desde Aristóteles, se habla del «género de las palomas»: lo fundamental sin duda es el proceso creativo que fue definiendo el simbolismo de una imagen aviar literaria, ya que palomas, tórtolas y golondrinas representan la conducta racional y, por lo tanto, son asimiladas en las obras al ser humano. Ello explica que estas aves resulten muy adecuadas también para describir la vida conyugal definida por la monogamia y la fidelidad. A partir de ese origen, pasando por Plinio que glosa brevemente a Aristóteles, inicia el simbolismo de la paloma en la literatura patristica antigua.

En la literatura hexameral, la ética femenina asociada con la viudez impuso a la mujer la permanencia en soledad y fidelidad a la memoria del marido difunto. Así, los pájaros monógamos alcanzaron el signo de la perfección que entraña la casta viudez para servir de ejemplo a las mujeres cristianas, y la tórtola se convirtió en figura de la Iglesia, que espera a su amado esposo, ahora sentado a la derecha de Dios luego de su crucifixión y muerte.

Comentario final

Nuestro repaso por el mundo aviar de Ambrosio en el octavo sermón del quinto día de *Hexamerón* resulta incompleto porque varias especies de su dilatado comentario han quedado sin tratar. Sin embargo, hemos logrado ofrecer una muestra de aquellas que experimentan y practican el amor en términos cristianos: amor filial, amor maternal, amor paternal y amor conyugal que se traducen, en definitiva, en amor a Dios. Los pájaros analizados revelan

24 Aunque se ha atribuido durante mucho tiempo a Ambrosio, el autor del *Fisiólogo* sigue siendo desconocido. El lugar y la fecha de redacción tampoco son seguros: su origen podría estar en Cesarea en el siglo IV o en Alejandría en el siglo II. Hay varias versiones de la obra: en griego, en etíope, en siríaco, en armenio y en latín. Los manuscritos latinos se agrupan en varias familias. Las copias se multiplicaron desde el siglo V y su influencia continuó hasta finales de la Edad Media, ya en lenguas vernáculas, aunque el texto antiguo fue perdiendo su identidad debido a los numerosos cambios y adiciones que recibió. Los autores de la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media lo usaban y citaban abundantemente: «*Ambroise et Rufin le connaissent; Augustin en recommande l'usage, mais c'est surtout Isidore de Séville qui a contribué à le répandre*» (J. Voisenet, 1994, p. 81).

con claridad, además, el lazo conceptual entre animal y ser humano que permite desplegar tanto un discurso moral efectivo como un testimonio de la complementariedad entre individuo e instituciones.

En el contexto de una obra que expone el amor divino al crear el universo y cada una de sus creaturas, la descripción del obispo resulta una profesión de fe y un llamamiento al hombre para que imite a las aves y practique un amor desinteresado, que es la vía más directa de adhesión a Dios.

El alma sensible de los pájaros se manifiesta en sus comportamientos, que son individuales pero tienen implicaciones sociales. En efecto, volar, cantar y nadar son actividades corporales, pero con una finalidad trascendente ya que el vuelo conduce a las aves al cielo, donde está la morada divina, el canto las acerca a Dios y el nado les permite sostenerse en un elemento inestable y peligroso que atenta contra su vida. Estas acciones, además, repercuten en la vida de sus familias y sus bandadas, porque definen la naturaleza de los vínculos en torno a sentimientos de solidaridad y bondad: las comunidades de aves se consolidan por los modos en que cada miembro actúa de acuerdo con un deber natural, no impuesto, que se asienta en el afecto.

La analogía que establece el predicador es susceptible de ser bien comprendida por el receptor cristiano: no se exige una renuncia total al cuerpo, sino su consagración a los actos sublimes del alma. Volar es alejarse del pecado y acercarse a Dios, cantar es alabar al Padre y reconocer su amor y nadar es sortear los obstáculos del territorio pantanoso y abismal del pecado, que pueden conducir al sumidero del mal. Además, el amor ejemplificado en las aves descritas es un sentimiento puro y elevado, cargado de fe y buenas obras que hace que las instituciones humanas, más allá de estar sujetas a un estatuto normativo, respondan a la ley natural. En pocas palabras, la representación de las aves y sus sentimientos en *Hexamerón* ofrece una clave interpretativa más de la antropología moral que postula Ambrosio en todos sus tratados exegeticos.

Ediciones y traducciones

AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación (Hexamerón)*, ed. y trad. de Agustín López Kindler, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2015.

ARISTÓTELES, *Obra biológica (De Partibus Animalium, Motu Animalium, De Incessu Animalium)*, trad. Rosana Bartolomé e introducción y notas Alfredo Marcos, Madrid, Luarna, 2010.

PATROLOGIAE. CURSUS COMPLETUS, *Tomus XIV, S. Ambrosii Tomi Primi Pars Prior*, ed. latina de Jacques Paul Migne, Paris, Migne, Succursaliste à Montrouge, de Vraget de Surcy, Imprimeur, 1845.

PLUTARCO, *Sobre la inteligencia de los animales*, en *Obras morales y de costumbres*, introd. trad. y notas de Jorge Bergua Cavero, Madrid, Gredos, 2002.

SANCTI AMBROSII OPERA, *Pars prima. Exameron. De paradiso. De Cain et Abel. De Noe. De Abraham. De Isaac. De bono mortis*, ed. latina de Carolus Schenkel, Praga, F. Tempsky, 1896.

VIRGILIO, *Virgilio en verso castellano. Bucólicas. Geórgicas. Eneida*, edición bilingüe de Aurelio Espinosa Pólit, México, Editorial Jus, 1960.

Bibliografía

CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.

FERRARI, Jorge Luis y MIRANDA, Lidia Raquel, *Europa, Europae. Textos y contextos para reflexionar sobre los temas de la tradición occidental*, Buenos Aires, Ediciones Biebel, 2012.

FONTAINE, Jacques, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1980.

HIRAGA, Masako K., *Metaphor and Iconicity. A Cognitive Approach to Analysing Texts*, London, Palgrave Macmillan, 2005.

LANGDON, Alison, «Introduction», en *Animal Languages in the Middle Ages. Representations of Interspecies Communication*, A. Langdon (ed.), Nueva York, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 1-9.

LÓPEZ KINDLER, Agustín, «Introducción», en *Ambrosio de Milán. Los seis días de la creación (Hexamerón)*, A. López Kindler (ed.), Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2015, pp. 5-23.

MACÍAS, Cristóbal, «El simbolismo del gallo y su reflejo en la obra de Picasso», *Ágora. Estudos Clássicos em debate*, Aveiro, núm. 14, 2012, pp. 325-350.

MALINA, Bruce J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, Verbo Divino, 1995.

MALINA, Bruce J. y Richard L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 2002.

MIRANDA, Lidia Raquel, «¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24», *Circe, de clásicos y modernos*, núm. 13, 2009, pp. 157-171.

---, «La metáfora bélica en *Caín y Abel* de Ambrosio de Milán», en *Actas del XXIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos. Tendencia bélica y pacifismo en la antigüedad clásica grecorromana*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 2018, pp. 315-324.

---, «Pastoral pero violento: estrategias retóricas en la descripción de la cabeza en Noé 7, 16-23», en *Actas del III Congreso Internacional de Retórica e Interdisciplina. IV Coloquio Nacional de Retórica: Retórica y manifestaciones de la violencia*, San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 2019a, pp. 307-315.

---, «Palabras mojadas. Representación de las pasiones y metáforas acuáticas en Noé de Ambrosio de Milán», *Mirabilia*, Barcelona, vol. 29, núm. 2, 2019b, pp. 110-130.

---, «La representación de la persona humana a través de metáforas corporales en *Hexamerón* de Ambrosio de Milán», *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, Barcelona, vol. 9, núm. 1, 2020, pp. 275-298.

---, «El argumento zoológico como categoría de representación de lo humano. De *Hexamerón* a la literatura medieval», en *Persona, cuerpo y discursos. Aportes interdisciplinarios sobre un concepto variable*, L. R. Miranda y H. M. Lell (eds.), Santiago de Chile, Olejnik, 2021, pp.157-184.

MORALES MUÑIZ, Dolores-Carmen, *El simbolismo animal en la cultura medieval. Espacio, Tiempo y Forma, S. III, Historia Medieval*, t. 9, Madrid, UNED, Facultad de Geografía e Historia, 1996, pp. 229-255.

ROWLAND, Beryl, *Birds with Human Souls. A guide to Bird Symbolism*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1978.

VOISENET, Jacques, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V^e-XI^e siècles)*, Nueva edición [en línea], Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 1994, <http://books.openedition.org/pumi/4535>. Fecha de consulta: 02-III-20.

Sobre os conceitos transcendententes na *Summa* de Alexandre de Hales: Notas introdutórias

De los conceptos transcendententes en la *Summa* de Alexandre de Hales: Notas introductorias

Of the transcendent concepts in the *Summa* of Alexandre de Hales: Introductory notes

Uellinton Valentim Corsi

Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil)

uellintoncorsi@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1358-5805

Fecha de recepción: 24-06-22

Fecha de aceptación: 26-04-23

Resumo

O presente artigo visa expor a análise do pensamento de Alexandre de Hales acerca dos seus conceitos transcendententes presentes na sua *Summa*. Para isso, a formulação da sua teoria metafísica, bem como a forma de obtenção de conhecimento, o conhecimento sobre Deus e a teoria da analogia, constituem a matéria central deste estudo. O método utilizado para coleta de dados é a pesquisa bibliográfica através do referencial teórico sobre a *Summa Halensis*, em que se buscou dar prioridade aos seus escritos. O foco central desta pesquisa reside no prisma transcendente trinitário concebido pelo autor, que engloba os

conceitos de *unum*, *verum* e *bonum*. Esses conceitos estão intrinsecamente ligados a cada pessoa da Trindade - Deus Pai, Filho e Espírito Santo.

Palavras-chave: metafísica *halensis*; causa *simpliciter*; atributos conversíveis

Resumen

Este artículo tiene como objetivo exponer el análisis realizado sobre el pensamiento de Alexandre de Hales acerca de sus conceptos trascendentes presentes en su *Summa*. Por eso, la formulación de su teoría metafísica, así como la forma de obtener el conocimiento, el conocimiento de Dios y la teoría de la analogía, constituyen el tema central de este estudio. El método utilizado para la recolección de datos es la investigación bibliográfica a través del marco teórico de *Summa Halensis*, en el que se dio prioridad a sus escritos. El enfoque central de esta investigación reside en el prisma trascendental trinitario concebido por el autor, que abarca los conceptos de *unum*, *verum* y *bonum*. Estos conceptos están intrínsecamente relacionados con cada persona de la Trinidad: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Palabras clave: metafísica *halensis*; *simplicitas*; causa *simpliciter*; atributos convertibles

Abstract

The aim of this article is to present the analysis of Alexandre de Hales' thoughts on his transcendental concepts present in his *Summa*. Thus, the formulation of his metaphysical theory, as well as the way to obtain knowledge, the knowledge of God and the theory of analogy, constitute the central theme of this study. The method used for the data collection is the bibliographical research through the theoretical framework of *Summa Halensis*, in which priority was given to his writings. The central focus of this research lies in the transcendental Trinitarian prism conceived by the author, which embraces the concepts of *unum*, *verum* and *bonum*. These concepts are intrinsically related to each person of the Trinity: God the Father, God the Son and God the Holy Spirit.

Keywords: metaphysics *halensis*; *simplicitas*; causa *simpliciter*; convertible attributes

1. Considerações iniciais

Visando analisar o pensamento do franciscano Alexandre de Hales (1185–1245), esta pesquisa tem por meta efetivar uma investigação em torno dos conceitos transcendententes na *Summa Halensis*. Dada a complexidade e dimensão do pensamento do autor, há naturalmente limitações na pesquisa e em seus resultados, mas, com o material aqui apresentado, será possível compreender a referida teoria, se não integral, ao menos parcial.

Para tanto, a pesquisa busca desenvolver, inicialmente, o contexto histórico, religioso e social do autor. Destaca-se, nesse período, a importante *Carta de Francisco de Assis* dirigida a Antônio de Pádua e a iniciação dos estudos filosófico-teológicos pelos religiosos franciscanos. Em seguida, serão demonstradas as teorias tratadas por Alexandre de Hales em sua *Summa*, apresentando as principais correntes filosóficas que o influenciam, culminando na demarcação entre os objetos de conhecimento da teologia e da metafísica.

A partir da demarcação entre os objetos próprios da teologia e metafísica, será analisada a questão de Deus entendido como *causa simpliciter*. Essa definição é de inestimável importância, pois, por meio dela, entraremos em questões de obtenção do conhecimento e da composição da alma. Com a afirmação de Deus como *causa simpliciter*, chegamos às afirmações acerca da prova da existência de Deus, em que Hales afirma, explicitamente, a fórmula da *causa simpliciter*: *Ego sum qui sum*. Finalmente, o cerne desta pesquisa reside no estudo dos atributos transcendententes metafísicos em Alexandre de Hales. Essa é a questão central do trabalho, portanto, merece especial atenção. As proposições sobre a existência de Deus são abordadas com o objetivo de aprofundar a teoria da analogia, na qual Hales fundamenta sua perspectiva teórica. Isso nos leva à tríade dos transcendententes relacionados ao Ente como tal, ou seja: o *unum*, *verum* e o *bonum*.

Apesar de existirem estudos que trabalham temas semelhantes aos desenvolvidos nesta pesquisa, o foco desta está nos conceitos transcendententes presentes na *Summa Halensis*, dando maior atenção aos seus escritos e aos comentadores ligados ao tema. Isso resulta em uma sólida base literária para cumprir o propósito declarado. Embora estejamos cientes das limitações inerentes à pesquisa devido à delimitação do tema, é importante ressaltar suas valiosas contribuições para o campo do conhecimento, abrindo caminho para uma análise inicial do pensamento *halensis*.

2. Contexto histórico de Alexandre de Hales

Uma das marcas do pensamento filosófico medieval consiste em, sob certo aspecto, buscar a transposição dos limites impostos pela natureza humana. Em tratados medievais são encontradas teorias de *vias* espirituais de ascendência da razão a Deus. Com o uso da razão, a alma pode ser conduzida, por assim dizer, a certa categoria de conhecimento mais elevado ou mais puro¹. Essa característica está presente em filósofos escolásticos e é concebida como herança da Filosofia Antiga e da Tradição Patrística².

Com a queda do Império Romano e o início da Idade Média, ocorre a transição da perspectiva intelectual Antiga para a Medieval. O pensamento patrístico dá lugar gradualmente ao escolástico, à medida que a influência da Igreja e do pensamento cristão se torna predominante no contexto educacional e cultural. Além da realidade institucional da Igreja, surgem as Universidades, onde filósofos e teólogos, muitas vezes ligados a ordens mendicantes, assumem cátedras e sistematizam racionalmente os aspectos mais importantes da fé cristã. Eles integram a *via sensibilis* à via da *illuminatio*, utilizando o *intellectus*. O *intellectus* desempenha o papel de abstrair do conhecimento sensível a compreensão da *veritas fidei*, guiando os seres humanos na busca pelo mistério de Deus.

Por *via sensibilis*, compreende-se o conhecimento dado pelos sentidos humanos. Ora, todo ser humano é dotado de sentidos e por eles experiencia o mundo sensível. Alguns filósofos da antiguidade concebem a «ideia de um artífice

- 1 Um exemplo disso, são as obras marcadamente espirituais, ou místicas, de São Boaventura de Bagnoregio e de Santo Tomás de Aquino. Para mais detalhes, indicamos conferir as seguintes obras: Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, trad. de Alexandre Correia, pp. 39-41 [I, q. 2, a. 3]; L. Irizar, 2011, pp. 75-95; São Boaventura de Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, pp. 163-201; R. Bellei, 2014, pp. 247-260. O estudioso Manoel desenvolveu uma obra introdutória em que traz aspectos importantes à compreensão da Filosofia Medieval: cf. M. Vasconcellos, 2014, pp. 66-78.
- 2 Ver M. Vasconcellos, 2014, pp. 13-29; “M. Mantovani”; M. Thuruthiyil; M. Toso, 1999. As obras de Agostinho de Hipona são consideradas clássicas e bastante utilizadas entre os medievais. Destacamos, especialmente, alguns capítulos do tratado sobre *A Trindade* em que Agostinho afirma ser Deus, ou a Trindade, a causa primeira criadora de todas as coisas, aproximando-o com alguma das determinações transcendentais: ver Santo Agostinho de Hipona, *A Trindade*, Trad. e introdução de Augustino Belmonte, pp. 128, 147, 160, 162, 180-186, 193, 195 [*De Trin.*, L. III, c. 9; L. IV, c. 1, 7, 9, 20-21; L. V, c. 2, 4-5]; Santo Agostinho de Hipona, *Confissões*, Trad. de Maria Luíza Jardim Amarante, pp. 21, 102, 105, 110, 190-192, 194 [*Conf.* L. I, c. 3; L. IV, c. 11, 13, 16; L. VII, c. 10, c. 11-13, 15].

divino como causa harmônica»³, além de admitir, até certo ponto, a existência de um ser divino, sem fazer uso direto da fé da mesma forma que os escolásticos, mas sim por meio da contemplação da natureza. As «ideias teleológicas e causais conduzem assim a admitir a existência de Deus»⁴. Por outro lado, para o cristianismo, a fé é tida como o caminho da perfeição. O «Logos divino abrange o Logos filosófico [...] pois [...] os cristãos possuem a sabedoria por que anelavam em vão os filósofos pagãos»⁵. Portanto, é nessa transição entre a filosofia antiga e a medieval que se consolida gradualmente o sistema filosófico-teológico cristão, *i.e.*, a *via sensibilis* assimilada à *via da illuminatio*.

O medievo, entendido como um período obscuro da história, é uma interpretação errônea e fundamentalmente falaciosa. Por isso, é importante afirmar essa precipitação conceitual para que não persistam juízos infundados quanto à riqueza intelectual e cultural dessa época. Há, nos autores da *Nova História*, uma revisão desse período histórico que visa salientar a contribuição positiva da Idade Média para a humanidade, além, é claro, de um estudo sobre o alvorecer do comércio e da sistematização do conhecimento nas Universidades⁶.

Alexandre de Hales está inserido nesse movimento. De modo especial, no surgimento da Escola Franciscana de Paris. É por meio dele que a Ordem Franciscana recebe uma cátedra permanente de teologia também na Universidade de Paris⁷. O seu legado intelectual permanece vivo no pensamento dos seus discípulos, sendo Boaventura de Bagnoregio um dos mais eminentes deles⁸. A afirmação de ter havido uma Escola Franciscana

3 J. Hirschberger, 1959, p. 30.

4 J. Hirschberger, 1959, p. 30.

5 J. Hirschberger, 1959, p. 29.

6 Ver J. Le Goff e J.-C. Schmitt, 2017, pp. 599-614: «A aparição de um conceito desvalorizante de “idade média”, quer dizer, literalmente, de “época intermediária”, é consequência de um duplo fenómeno cultural e religioso. Resulta da vontade manifesta dos humanistas italianos, desde o século XVI, de retornar às fontes da antiguidade clássica em sua pureza e autenticidade filológicas [...] a transição medieval será doravante, por muitos séculos, considerada com desprezo, como um período de profunda decadência no domínio cultural, intelectual e artístico [...] e como uma interminável noite que os raios de sol do século XVI enfim dissiparam [...]. Revisando a Idade Média, os autores da Nova História desembaraçaram-na de todas as escórias, de todos os clichês folclóricos que a haviam desfigurado [...] na aurora do terceiro milênio, a Europa [...] reencontra a face da Cristandade medieval sem o pior [...] e sim com o melhor, em particular a intensidade das trocas comerciais, artísticas, culturais e intelectuais».

7 P. Boehner, É. Gilson, 2012, p. 414.

8 G. Reale, D. Antiseri, 2017, p. 585.

com mestres lecionando, de imediato, aos conhecedores, pode causar certa estranheza, pois não parece existir compatibilidade entre o franciscanismo e o estudo acadêmico⁹. Porém, esse não é o caso, graças a chegada de Antônio de Pádua à Ordem dos Frades Menores e, de maneira especial, à carta que lhe foi enviada por Francisco de Assis, fundador da Ordem. Nessa carta, Francisco autoriza Antônio a ensinar teologia aos frades, recomendando-lhe que não fosse extinto o espírito de oração e devoção da vida dos religiosos, conforme prescrito na regra de vida por estes professada¹⁰.

Esse escrito de Francisco a Antônio, datado aproximadamente entre os anos 1223-1225¹¹, é um marco na Ordem dos Frades Menores, pois possibilita o acesso ao estudo de teologia aos religiosos. Existe uma determinação importante que permeia o desenvolvimento teórico de Alexandre de Hales, bem como dos futuros mestres da Escola Franciscana: *não extinguir o espírito de oração e devoção*. Os mestres não devem ser responsáveis por gerar descrença nos outros, transmitindo teorias que possam ser divergentes da fé professada. O estudo deveria servir-lhes como um auxílio na contínua progressão e no amadurecimento da fé em vista da ascensão aos mistérios de Deus.

3. Teorias *halensis*

Para que essa recomendação de Francisco a Antônio fosse possível, Alexandre de Hales elabora seu sistema filosófico-teológico sobre as bases da *teoria dos exemplares*, das *rationes seminales*, da *teoria dos universais* e, principalmente, da teoria metafísica acerca das *propriedades transcendentais do ente*. Para tanto, é importante evidenciar quais os fundamentos da perspectiva de Hales. Claramente há aspectos agostinianos, além, claro, de autores como São Bernardo, Hugo e Ricardo (Vitorinos) e a influência expressa da filosofia de Platão¹². É sob a influência desses autores, que Hales formula a estrutura do

9 A. Gemelli, 1944, pp. 72-74.

10 Ver São Francisco de Assis, *Carta a Santo Antônio*, trad. De Célso Teixeira, p. 107 [cap. I].: «Eu, Frei Francisco, [desejo] saúde a Frei Antônio, meu bispo. Apraz-me que ensines a sagrada teologia aos irmãos, contanto que, nesse estudo, não extingas o espírito (cf. 1Ts 5,19) de oração e devoção, como está contido na Regra».

11 J. Pedroso, 2013, p. 14.

12 G. Fraile, 1966, p. 713: «Puede considerarse como un conjunto de ideas predominantes en la escuela franciscana, aunque sea difícil discernir lo que efectivamente corresponde a Alejandro. Utiliza todas las obras de Aristóteles, algo de Avicena y un poco de Averroes. Pero su orientación se inclina hacia San Agustín, San Anselmo, el seudo Dionisio y los Victorinos, especialmente Ricardo».

seu pensamento, legando à Escola Franciscana uma vasta herança intelectual que, posteriormente, a Escola de Paris «assumirá como característica da sua orientação doutrinal e espiritual»¹³. Compreende-se o «por que Boaventura fala dele com veneração, chamando-o de *pater et magister noster*»¹⁴.

Sobre a sua *Summa*¹⁵, há a elaboração da metafísica e da teologia. Hales não postula o rompimento entre as duas ciências, mas admite certa relação complementar. «Hales compila e sistematiza inteligentemente as correntes filosófico-teológicas de seu tempo; [...] a filosofia, para ele, é um caminho para a verdade, ao bem e à perfeição»¹⁶. Primeiramente, o *Doctor Irrefragabilis* evidencia as diferenças para depois relacionar o fazer filosófico com o teológico. A primeira distinção consiste nos respectivos objetos de estudo de cada área. Ele afirma que a teologia visa a totalidade das coisas e dos sacramentos, e a metafísica, como filosofia primeira, a totalidade das coisas¹⁷. Admitindo, então, que as duas ciências, metafísica e teologia, são possíveis ao conhecimento humano.

3.1. Teoria do conhecimento

Para Alexandre de Hales, há, no ser humano, certa tendência natural para a busca do conhecimento e isso, associado à fé, equivale ao método escolástico¹⁸. A razão é colocada em uma dinâmica de fruição, voltada para a *causa simpliciter*¹⁹. Deste modo, é importante compreender o que Hales entende por conhecimento e como ocorre a sua obtenção pelo entendimento humano. Ele formula certa distinção entre o entendimento, a saber: o entendimento agente e o entendimento possível. O (1) «entendimento possível é uma potência que é própria da alma enquanto receptiva, e o (2) entendimento agente é também outra potência da alma enquanto ativa»²⁰. São duas partes diferentes pertencentes a uma e única alma racional, em que a coexistência de ambas é necessária para que possa haver a possibilidade do conhecimento.

13 G. Reale; D. Antiseri, 2017, p. 585.

14 G. Reale; D. Antiseri, 2017, p. 585.

15 J. A. Merino, 1993, p. 13.

16 Cf. J. A. Merino, 1993, p. 28, (*tradução nossa*): ve-se aqui breve referência a tríade dos atributos transcendentais, a saber: *unum – verum – bonum*.

17 J. A. Merino, 1993, pp. 27-28.

18 Ver P. Boehner; É. Gilson, 2012.

19 Alexandrus de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 10, linha 20.

20 J. A. Merino, 1993, p. 19, [*tradução e notas nossas*].

Como a alma é composta de *matéria e forma*, o (1) entendimento possível corresponde à parte material, e o (2) entendimento agente à parte formal²¹, sendo que o «entendimento agente não existe separado, mas sim unido à alma»²². A finalidade dessa faculdade anímica –(2) entendimento agente– corresponde à *ratio inferior* formulada por Santo Agostinho, *i.e.*, para que seja possível conhecer os «seres corpóreos do mundo sensível»²³, o ser humano utiliza o entendimento agente e a *phantasia*. Em consequência, tem-se o ato abstrativo realizado pelo intelecto humano²⁴.

O sujeito dotado de razão é capaz de conhecer o mundo sensível por meio dos *fantasmas* elaborados pelo entendimento agente. Acima dessas imagens abstrativas, denominadas de fantasmas, há os espíritos criados. Para que seja possível a intelecção desses espíritos, a pessoa precisa de outra faculdade: o *intellectus*, que corresponde à *ratio superior* de Agostinho²⁵. Por fim, há a formulação da existência dos objetos superiores, que Hales denomina de *primeiros princípios*, sendo esses as razões eternas de Deus²⁶. Assim, «para conhecer todas estas coisas é necessária outra faculdade, que é a *intelligentia*, que requer uma iluminação especial de Deus»²⁷. É assim que acontece o processo de obtenção de conhecimento sob a perspectiva *halensis*. É importante ter isso em mente, pois é a partir desse ponto que se baseará a investigação acerca dos predicados transcendentais do ente.

3.2. Deus como *causa simpliciter*

Deus, sendo a fonte primária de toda a inteligibilidade, bem como a fonte primeira de todas as coisas, *é ente puro. Deus é simples em essência*: «Eu sou quem sou», afirma Hales²⁸. O *Doctor Irrefragabilis* toma essa sentença e a divide fazendo um paralelo entre a Trindade. Afirma ele:

(a) *Ego*, de fato, é da primeira pessoa e, sem referência de qualidade, é indicativo da primeira pessoa da Trindade; (b) *Qui* é referente a um nome particular, marca

21 G. Fraile, 1966, p. 717.

22 G. Fraile, 1966, p. 717, (*tradução nossa*).

23 G. Fraile, 1966, p. 717, (*tradução nossa*).

24 Abstrair é fazer, de certo modo, a separação da forma da matéria pelo uso da razão. Abstração tem um significado ontológico (ver J. A. Aertsens, 2003, p. 120).

25 Cf. G. Fraile, 1966, p. 717.

26 G. Fraile, 1966, p. 717.

27 G. Fraile, 1966, p. 717.

28 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Introitus, Parágrafo 3, linha 5 [*tradução nossa*]: «Ego sum qui sum».

a identidade de substância com a primeira pessoa sob o modo de outra pessoa, e deve ser referente ao Filho; (c) *Sum* refere-se ao Espírito Santo, que procede de ambos.²⁹

Faz-se a seguinte inferência: (a) *Ego* é referente à primeira pessoa da Trindade, a saber: Deus Pai; (b) *Qui*, refere-se à identidade substancial coexistente entre as pessoas da Trindade, mas *sub modo alterius personae*, referenciando ao Filho; e (c) *Sum*, Hales afirma diretamente ser o Espírito Santo como o procedente relacional de ambos. Estão intimamente ligados e redutíveis às propriedades do *ente enquanto ente*, que Hales define como *ego sum qui sum*. Ele prossegue afirmando que entre Deus e o homem não há uma ligação direta: «a única conclusão é: nada é comum entre o Criador e a criatura em gênero, espécie e em número»³⁰. Porém, um pouco mais adiante na sua *Summa*, ele afirma que o ser humano possui certa ligação por participação com o Criador, ou seja, o Criador é o Sumo Bem e o ser humano pode vir a ter ações boas. Essa relação partícipe é fundamentada na teoria da analogia.

Hales exemplifica isso com a seguinte proposição:

Pode se comparar uma coisa igual a outra, por exemplo: «homem bom», «Deus bom»: [dizemos Deus é bom] a bondade é comum a ambos, o homem bom está relacionado com a bondade que procede de Deus³¹.

Pelas premissas (1) *homo bonus* e (2) *Deus bonus*, há a relação de analogia entre os atributos do Criador e os da criatura, chegando à inferência possível de que o *homo bonus relatione ad illam bonitatem quae est Deus*. Deste modo, há algo em comum entre Criador e criatura; não a essência, pois, a «essentia est res se ipsa»³², *i.e.*, a essência divina é em si mesma, mas algum atributo que

29 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Introitus, Parágrafo 3, linhas 10-15, [tradução e nota nossa]: «Ego quidem est primae personae, et sine qualitate indicium est primae personae in Trinitate; Qui quod est nomen particulare, notat identitatem substantiae cum prima persona sub modo alterius personae, et sic ut notatur Filius; Sum notatur Spiritus Sanctus, qui procedit ab utroque».

30 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 14, subparágrafo g, linhas 20-25 [tradução nossa]: «Ad aliud dicendum: nihil est commune ad Creatorem et creaturam genere, specie vel numero».

31 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 14, subparágrafo g, linhas 20-5 [tradução nossa]: «Vel potest comparari ad unum quod idem sit cum altero, ut cum dicitur ‘homo bonus’, ‘Deus bonus’: [dicitur Deus bonus] bonitate qua ipse est, homo bonus relatione ad illam bonitatem quae est Deus».

32 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 14, subparágrafo g, linha 5.

lhes seja comum em modalidades diferentes³³. Por conseguinte, a unidade da Trindade e a relação entre Criador e criatura são preservadas.

Partindo da inferência *halensis* da *simplicitas*, na qual Deus possui a categoria existencial por si mesmo como substância pura e simples, abre-se a possibilidade de avançar na investigação dos transcendentais metafísicos formulados por Hales, ou seja, o *unum*, o *verum* e o *bonum*. Ele estabelece a seguinte relação:

(a) [ao] Pai, é próprio a eternidade; (b) [ao] Filho, a verdade; (c) [e ao] Espírito Santo, a bondade; (~d) A verdade, eternidade e bondade são três coisas [...] (d) e, na medida em que se relacionam no amor, são unas³⁴.

Por meio dessa proposição, é possível formular a estrutura do argumento da seguinte forma: (a) a Deus Pai é apropriada a eternidade; (b) ao Filho a verdade; (c) ao Espírito Santo a bondade. Porém, essas três realidades, (~d) a *veritas*, *aeternitas et bonitas*, alcançam a sua (d) plena comunhão ao se relacionarem entre si por meio do amor [*caritatem*], tornando-se, assim, redutíveis ao Uno-unidade. Estabelecendo essa dinâmica relacional, analisaremos os atributos transcendentais presentes na *Summa Halensis*.

4. Conceitos transcendentais na *Summa Halensis*

A metafísica busca investigar a totalidade e o princípio das coisas. Segundo Alexandre de Hales, a metafísica objetiva encontrar a Causa de todas as causas. Para ele, é necessário que exista um ente que seja a origem de tudo. Hales estabelece algumas formulações sobre a necessidade desse ente, que ele chama de Deus, as quais são, (1) das inferências disjuntivas transcendentais do ente; (2) do pressuposto da necessidade de haver uma Causa Primeira, (3) de existir uma verdade e bondade suprema que esteja no fundamento de toda bondade e verdade e, por último, (4) de um Ente Supremo que transcende todos os outros³⁵.

Para tanto, a formulação de uma teoria metafísica que seja capaz de investigar essas inferências, bem como os conceitos transcendentais do ente, é mister. O *Doctor Irrefragabilis* afirma:

33 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 14, subparágrafo g, linha 5.

34 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 14, subparágrafo h, linha 10 [tradução e notas nossas]: «Pater, cui appropriatur aeternitas; Filius, cui veritas; Spiritus Sanctus, cui bonitas. Non tamen veritas, aeternitas et bonitas sunt tres res [...] in quantum autem ad caritatem refertur, una».

35 P. Boehner; É. Gilson, 2012, pp. 417-419.

o fim último da metafísica é a contemplação da verdade, e por isso ela merece o nome de sabedoria absoluta ou sabedoria ciencial [...] a metafísica trata da Causa das causas, e esta Causa é bondade, sabedoria e poder. Tudo refere a um só objeto, a saber, Deus, o *Ens actum unum*; sua esfera de competência, porém, abrange à totalidade das coisas que ela examina do ponto de vista das determinações transcendentess³⁶.

A metafísica busca como fim último do seu saber a contemplação da verdade na totalidade das coisas, ou seja, o conhecimento da Causa de todas as causas (= Deus). Para Hales, a «demonstração da existência de Deus (*quia est*) é muito fácil, sendo que nenhuma inteligência pode ignorá-la»³⁷. Ele parte do argumento da causalidade, das verdades eternas, da contingência dos entes, do conhecimento da alma e da ideia do perfeito para dar fundamento à finalidade última de sua teoria, a saber, o conhecimento e a demonstração da existência de Deus³⁸. Porém, ao mesmo tempo é difícil essa demonstração, pois para o ser humano obter conhecimento acerca da natureza divina (*quid est*), com o uso da sua razão pura e simplesmente, não é possível, porque o mistério da Trindade é inacessível à razão natural sem revelação. Sendo a revelação, em última instância, necessária para tal intento³⁹.

Deste modo, o ser humano pode chegar a conhecer algo da essência de Deus por três formas análogas, a saber: «(1) por si, (2) por espécie e (3) pela semelhança»⁴⁰. Ele explica:

De imediato *Deus* é. Enquanto essência divina, ela é uma luz inacessível. (1) A luz é percebida de dois modos: (a) no ar e (b) pelo sol. No sol ela é invisível; no ar, o olho pode captar algum aspecto. (2) A essência divina é invisível; (3) Mas em nós, pela glória de Deus, ela se faz visível, (a) também nas espécies, (b) e também pode-se reconhecê-la por semelhança nas criaturas⁴¹.

36 Alexander de Hales, *Summae Theologiae*, p. 2b, 7 [tradução nossa].

37 G. Fraile, 1966, pp. 714 [tradução nossa].

38 G. Fraile, 1966, pp. 714-715.

39 G. Fraile, 1966, p. 715.

40 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 18, linhas 5-10, [tradução e nota nossa]: «tripliciter est videre essentiam: (1) per se, (2) per speciem, (3) per similitudinem».

41 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 18, linhas 5-20 [tradução e nota nossa]: «Primo modo videt solum Deus essentiam divinam; est enim lux inaccessibilis. Lux autem dupliciter sumi potest: ut est in aere, vel ut est in sole. Ut est in sole, invisibilis est; ut est in aere, pati potest oculus eius aspectum. Sic divina essentia in se est invisibilis; ut autem in unoquoque nostrum per gloriam est, sic est visibilis, et hoc appellatur species. Vel potest videri per similitudinem quae est creatura».

É possível inteligir algo da essência divina por meio de uma *luz inacessível*. Para resolver esse axioma, Hales utiliza a teoria da analogia, além do argumento da iluminação divina e da teoria dos exemplares. Ora, a essência divina é invisível, mas ela pode ser reconhecida nas suas criaturas, por espécie e semelhança. Ocorre da seguinte forma: o ser humano pode (1) captar a luz de duas maneiras, (a) no ar (b) ou pelo sol. Em ambas há a percepção da claridade, mas o problema da invisibilidade persiste. Hales continua argumentando que (1) a essência divina, em si mesma, é invisível do mesmo modo que a percepção da claridade em si é invisível no ar e no sol. Contrariamente à invisibilidade dela, os (2) seres humanos e as demais criaturas, são visíveis. Na visibilidade da criatura e pela iluminação divina, Deus pode dar-se em revelação ao ser humano (a) por espécie (b) pela semelhança nas suas criaturas. E nesse movimento relacional entre Deus e as criaturas, o humano conhece o divino pela *revelatio*, tornando o Invisível imanente nas coisas criadas. Nesse ponto, há a aproximação com a teoria dos exemplares em que existe na mente de Deus a Ideia perfeita de todas as coisas.

Deus possui muitos atributos e dentre eles o da *unidade*, *verdade* e o da *bondade*, que são denominados como transcendentos. Porém, a essência mesma de Deus é *simpliciter*⁴². Hales parte do pressuposto de haver na mente de Deus as Ideias perfeitas, exemplares de todas as coisas criadas. «Essas ideias se identificam com a essência divina, sem diversificar sua unidade nem alterar a sua simplicidade»⁴³. Desse modo, é possível conhecer algum aspecto da natureza divina por meio dos exemplares, que estão presentes na mente de Deus ao modo de ideias universais *ante rem*. Já os universais *in re*, são as formas próprias de cada coisa unidas à matéria, que é o que constitui os indivíduos⁴⁴. O axioma aludido acima, sob esse prisma, encontra uma resolutive possível por meio da teoria dos exemplares.

Retomando as quatro determinações mencionadas, Hales tem em vista a necessidade da existência de um Ente que seja a Causa de todas as causas. É possível perceber que da formulação (4), da necessidade de haver um ente que seja a base metafísica para que todas as coisas possam existir e, da necessidade de existência desse ente, decorre a indispensável categoria de *Ente transcendental*. Por *Ente transcendental* deve-se entender um ente

42 G. Fraile, 1966, p. 715.

43 G. Fraile, 1966, p. 715 [tradução nossa].

44 J. A. Merino, 1993, pp. 16-18.

independente do mundo sensível, que detém a categoria de universalidade e necessidade, não sendo mutável e finito. Há um dilema quanto a percepção desses atributos, pois o ser humano, no uso de sua razão, *per se*, não é capaz de inteligir tais categorias, tornando impossível, então, a intelecção do Ente necessário sem o auxílio da revelação divina por meio da imanência nas coisas criadas⁴⁵.

O meio possível de superação desse limite é fazer o uso de uma teoria da analogia, que acaba fundamentando a teoria dos exemplares. Essa teoria visa conciliar o Uno com a multiplicidade das coisas existentes, considerando as criaturas como uma manifestação do ente divino, ou seja, uma expressão da unidade do Uno no múltiplo⁴⁶. Diante do afirmado, é possível estabelecer um padrão do sistema metafísico de Alexandre de Hales do seguinte modo: (1) atribui-se a Deus a ideia de necessidade do *ente em si*, como Causa de todas as causas, verdade e bondade suprema, e a necessidade de ser um Ente supremo que transcende todas as outras coisas; (2) com relação à imensidade de Deus, podemos afirmar que, devido à sua infinitude, a razão humana não é capaz de compreendê-lo em sua totalidade; Ele é ilimitado localmente, estando presente em toda parte, além do que é imensurável, pois é eterno; (3) e, por último, com a simplicidade divina, há o conceito de ente e o uso da doutrina da analogia para desenvolver as determinações transcendentais do *unum*, *verum* e do *bonum*⁴⁷.

Conforme explicado anteriormente, a teoria metafísica de Hales formula uma definição do ente e de seus predicados, levando em consideração as determinações transcendentais ao Ente enquanto ente, *i.e.*, a Deus como essência simples e pura. A partir dessa constatação, é possível predicar os conceitos transcendentais, uma vez que o *verum* e o *bonum* são redutíveis ao *unum*, que representa a simplicidade da unidade da essência divina. Esse desdobramento atributivo ocorre por meio da definição do *Ens enquanto ens*, que, por ser em si mesmo, é absoluto. Por ser absoluto, o ente-uno (*unum*) é indiviso; já o ente-verdadeiro (*verum*) atribui a categoria de ser indiviso entre o sujeito e a essência. E o ente-bom (*bonum*), acrescenta, ao *unum* e ao *verum*, a indivisibilidade e realização da possibilidade do sujeito⁴⁸.

45 P. Boehner, É. Gilson, 2012, p. 418.

46 J. A. Merino, F. M. Fresneda, 2006, pp. 185-187.

47 P. Boehner, É. Gilson, 2012, p. 418.

48 P. Boehner, É. Gilson, 2012, p. 418.

Nessa relação da tríade *halensis*, devemos retomar a análise anterior de como o *Uno* é formado, assimilando-o à relação entre as Pessoas da Trindade. Tendo isso em vista, esses três atributos são unidos pela relação amorosa como forma de síntese, provindo do *unum*, *verum* e do *bonum*, que faz referência ao Espírito Santo. Hales determina o Espírito Santo como o elo amoroso entre o Pai e o Filho, o que torna a realização da possibilidade do sujeito uma realidade sempre atual, pois, em última análise, os três possuem essência comum: «essentia commune est Patri et Filio et Spiritui Sancto»⁴⁹.

Assim é formulada a relação entre os conceitos transcendentais metafísicos *halensis*. É dessa forma que Hales busca fundamentar assuntos importantes que preocupam a Escola Franciscana e a Igreja da sua época. É interessante como ele vincula a teoria dos universais e as perfeições das ideias presentes na mente de Deus aos conceitos transcendentais. Esse dado é importante, pois, como será tratado em outro estudo referente a Boaventura de Bagnoregio⁵⁰, a teoria dos exemplares fundamenta-se diretamente nesse pressuposto teórico. Além disso, por meio dos atributos transcendentais, abre-se ao ser humano a possibilidade de uma via de conhecimento da natureza divina a partir da teoria da analogia entre o Criador e criatura, para fundamentar uma perspectiva filosófico-teológica acerca das coisas existentes.

5. Considerações finais

O desenvolvimento do presente estudo possibilitou a investigação dos conceitos transcendentais metafísicos de Alexandre de Hales e, naturalmente, do pensamento vigente da primeira Escola Franciscana de Paris. Viabilizou, também, a pesquisa e o contato primário nos referenciais bibliográficos que fundamentam o pensamento franciscano. É possível notar a íntima relação entre a os transcendentais e a Trindade feita pelo *Doctor Irrefragabilis*, principalmente quando ele associa as partículas da sentença *Ego sum qui sum* com Deus Pai, Filho e o Espírito Santo e, depois, realiza a identificação da conversibilidade dos transcendentais com a realidade intratrinitária.

Na visão de Hales, essa conclusão se torna viável devido à estreita conexão entre a razão humana e a revelação divina. Através da abstração, a razão é capaz de conhecer os atributos transcendentais, enquanto a revelação divina

49 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção XXVI, Parágrafo 1, subparágrafo n, linhas 25-5.

50 Ver U. V. Corsi, 2022, pp. 81-102; U. V. Corsi, 2022, p. 1-21.

fornece informações sobre a essência divina à razão. Hales faz, por assim dizer, uma leitura teológica em torno dos atributos transcendentos.⁵¹ Para concluir, é notável também que os mecanismos disponibilizados pela analogia são bastante utilizados pelo filósofo *halensis*. A analogia cumpre o papel de relacionar Criador e criatura, tornando possível certo grau de conhecimento do ente divino como *causa simpliciter*, ou seja, a Causa de todas as causas.

Referências bibliográficas

AERTSEN, Jan Adrianus, *La filosofía medieval y los transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, tradução para o espanhol de Mônica Aguerri, Idoya Zorroza, Navarra, Editora EUNSA, 2003.

AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, tradução e introdução de Augustino Belmonte, São Paulo, Paulus, 1995.

---, *Confissões*, tradução de Maria Luíza Jardim Amarante, São Paulo, Paulus, 1997.

BELLEI, Ricardo José, «Cristo: o fundamento da interioridade no *Itinerarium Mentis in Deum*, de São Boaventura», *Teocomunicação*, Porto Alegre, vol. 44, núm. 2, 2014, pp. 247-260, <https://doi.org/10.15448/1980-6736.2014.2.11653>, acesso em: 20 de junho de 2023.

BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*, Petrópolis, Vozes, 2012.

BOEHNER, Philotheus et Étienne GILSON, *História da Filosofia Cristã*, Petrópolis, Vozes, 2012.

CORSI, Uellinton Valentim, «A ciência transcendente em Duns Scotus: uma introdução à sua metafísica», *Intuitio*, Porto Alegre, 2022, vol. 15, núm. 1, pp. 1-21, <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2022.143018>, acesso em: 20 de junho de 2023.

---, «Sobre os transcendentais disjuntivos na metafísica de Boaventura de Bagnoregio», *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*, Curitiba, 2022, vol. 19, núm. 1, p. 81-102, <https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/article/view/131>, acesso em: 20 de junho de 2023.

FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía II: El Judaísmo, el Cristianismo, El Islam y la Filosofía*, Salamanca, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

51 Ver J. A. Aertsen, 2003, p. 55.

FRANCISCO DE ASSIS, «Carta a Santo Antônio», em *Fontes Franciscanas e Clarianas*, Petrópolis, Vozes, FFB, 2014, cap. 1, p. 107.

GEMELLI, Agostinho, *O Franciscanismo*, tradução de Mesquita Pimentel, Petrópolis, Vozes, 1944.

HALES, Alexander de, *Summae Theologiae*, 1575, disponível em: <https://bitly.ws/36Bik>. Acesso em: 20 junho de 2023.

HALES, Alexandre de, *Glossa: In Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, volume I, *In Librum Primum*, Quaracchi, Florentiae, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1951.

HIRSCHBERGER, Johannes, *História da Filosofia na Idade Média*, tradução de Alexandre Correia, São Paulo, Editora Herder, 1959.

IRIZAR, Liliana B., «El trasfondo metafísico de las Cinco Vías de Santo Tomás Una aproximación desde Lawrence Dewan O.P.», *Civilizar*, Bogotá, vol. 11, núm. 20, 2011, pp. 75-95, <https://doi.org/10.22518/16578953.30>, Acesso em: 20 de junho de 2023.

LE GOFF, Jacques e Jean-Claude SCHMITT, *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*, vol. I, Hilário Franco Júnior (trad.), São Paulo, Editora Unesp, 2017.

MANTOVANI, M., M. THURUTHIYIL, e M. TOSO, *Fede e Ragione: opposizione, composizione?*, Roma, Las, 1999.

MERINO, José Antonio, *Historia de la Filosofia Franciscana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

MERINO, José Antonio y Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA, *Manual de Filosofia Franciscana*, trad. de Célio Teixeira, Petrópolis, Vozes, 2006.

PEDROSO, José Carlos, *Fontes Franciscanas: Apresentação Geral*, Piracicaba, Centro Franciscano de Espiritualidade, 2013.

REALE, G. e D. ANTISERI, *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, vol. 1, São Paulo, Paulus, 2017².

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, vol. 1. I Pars, tradução de Alexandre Correia, Campinas, Ecclesiae, 2020.

VASCONCELLOS, Manoel, *Filosofia Medieval: uma breve introdução*, Pelotas, NEPFIL Online, 2014.

Cumaná y Bartolomé de las Casas: el aristotelismo en el Nuevo Mundo

Cumaná and Bartolomé de las Casas: Aristotelianism in the New World

Marco Ambrosi de la Cadena
Università Vita-Salute San Raffaele
tonoambrosi@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2335-5192

Fecha de recepción: 24-06-2022

Fecha de aceptación: 21-09-2022

Resumen

El artículo revisa el proyecto de Cumaná elaborado por Bartolomé de las Casas en 1518 para la evangelización pacífica de los habitantes de la región de Paria. El objetivo es evidenciar la aplicación conveniente del aristotelismo en dicha propuesta para conciliar la conversión cristiana de los indios con la legitimación del rey en tierra firme. Para este fin, se repasa el contexto histórico de la propuesta de Cumaná y la disputa entre Juan de Quevedo y Las Casas en 1519, previo a su aprobación, como una de las primeras ocasiones en que se recurre al Estagirita para tratar la situación del Nuevo Mundo. Igualmente, se sugiere la interpretación del proyecto lascasiano considerando la teoría política de Aristóteles en aspectos como: definición de la conversión como fin político, relación del indio con el español, condición política del indio, la posible república indiana y la potencialidad pasiva del indio. En conclusión,

Cumaná representa un desafío al marco teórico-político de la época, al emplear la prédica pacífica como estrategia para legitimar el dominio español entre los indios y como alternativa a la conquista violenta.

Palabras clave: Bartolomé de las Casas, aristotelismo, Cumaná, evangelización, indio

Abstract

The paper revises the evangelization project of Cumaná made by Bartolomé de las Casas in 1518 for the peoples of the Paria region, it aims at highlighting his convenient application of Aristotelianism to harmonise the Christian conversion of Indians with the King legitimisation in *tierra firme*. The historical context of the Cumaná initiative and the dispute for its approval between Juan de Quevedo and Las Casas in 1519 are reviewed regarding the use of Aristotelian concepts probably for the first in a formal discussion about the New World. Also, the article suggests interpreting the Lascasian project from the political theory of Aristotle in several aspects such as conversion as a political end, relationship among Spaniards and Indians, political condition of Indians, a possible Indian republic, and the Indian passive potentiality. In conclusion, Cumaná challenges the theoretical-political framework of its time, by employing pacific preaching as a strategy to legitimise the Spanish dominion among the *indios*, and as an alternative to violent conquest.

Keywords: Bartolomé de las Casas, Aristotelianism, Cumaná, evangelisation, Indian

Introducción

Este artículo desarrolla la ponencia *Bartolomé de las Casas: Cumaná an Aristotelean project in the New World* presentada en la I Jornada de Scholastica Colonialis 2020 organizada por la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur. Tiene como objetivo analizar el proyecto de Cumaná diseñado por Bartolomé de las Casas para la evangelización pacífica de los pueblos de la región de Paria en tierra firme, propuesta que constituye uno de los primeros intentos en el siglo XVI por rebatir la violencia de la Conquista española en el Nuevo Mundo. Desde un enfoque filosófico, particularmente, se propone interpretar dicha iniciativa desde la teoría política de Aristóteles

en aspectos como: definición de la sociedad, relación del indio con el español, condición política del indio y forma de gobierno adecuada para una república indiana. Para este fin, se han revisado obras del clérigo con referencia a su periodo temprano, entre ellas: *Historia de las Indias*, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* y *Entre los remedios...*, mismas que exponen una propuesta antropológica, sociopolítica y espiritual desde principios y conceptos del aristotelismo.

El trabajo contiene cuatro secciones: la primera, con una breve revisión histórica de los años iniciales de Bartolomé de las Casas en el Nuevo Mundo y, en específico, de la presentación a la Corte española del proyecto de Cumaná en 1518 como una oferta de riquezas y territorios. La segunda, con un resumen de la disputa entre el obispo Juan de Quevedo y fray Bartolomé de las Casas en 1519 –previa a la aprobación de la misión evangelizadora– en presencia del rey Carlos V, que constituye una de las primeras aplicaciones formales del aristotelismo para tratar la problemática de la Conquista. La tercera sección profundiza la interpretación de la propuesta de Cumaná considerando conceptos de la *Política* de Aristóteles en los siguientes puntos: evangelización como fin ético-político de la sociedad, relación del indio con el español que se debate entre la sujeción y la libertad, ‘incompletitud’ política del indio, legitimización pacífica del rey, democracia y república indiana, y el indio como potencialidad pasiva. Finalmente, como conclusión se propone, por una parte, que el fracaso de Cumaná era inevitable a consecuencia del asedio español a la zona debido a sus riquezas; por otra parte, que Las Casas, en la elaboración de su misión, aplica conceptos aristotélicos de forma conveniente con la intención de armonizar la conversión cristiana de los indios con su aceptación del dominio español; una posición que evidencia las condiciones de un periodo de consolidación colonial que debatía entre salvar ánimas y asentar reyes.

Cumaná, una oferta por el evangelio

Bartolomé de las Casas arribó tempranamente al Nuevo Mundo, a la isla *Hispaniola* (La Española), en 1502, donde apoyó a las misiones de pacificación de la isla y en la guerra de Higüey, región donde obtuvo una encomienda en Concepción de la Vega que administró hasta 1506. Posterior a su retorno a Europa se ordenó como presbítero en 1507 y regresó a la isla La Española al año siguiente. En 1510 celebró su primera misa en Concepción de la Vega¹,

1 M. J. Quintana, 1943.

momento que da inicio a toda su vida de doctrina y lucha por la defensa de los pobladores del Nuevo Mundo, y fue nombrado Protector de los Indios en 1516 por la Corte Real. En este contexto, fue con la Orden Dominica que Aristóteles tuvo uno de sus primeros vehículos para cruzar el océano Atlántico, a través de predicadores como los frailes Pedro de Córdoba, Antonio de Montesinos o el propio Las Casas, quienes, en la primera década del siglo XVI, ya procuraron una defensa teológica y filosófica de la condición humana de los naturales.

Transcurridos apenas 24 años de la llegada de Colón, Las Casas presentó en 1516 a la Corte del rey Fernando II varias propuestas encaminadas a la creación de poblados en la isla La Española donde los indios podrían convivir con labradores y oficiales españoles, como estrategia para prevenir su destrucción y completar su evangelización; iniciativas que no fueron aprobadas por la muerte del monarca y la falta de recursos. Más adelante, en 1518, siguiendo la recomendación de fray Pedro de Córdoba, solicitó al rey Carlos V se concedieran 100 leguas en «tierra firme»² donde se prohíba el ingreso de conquistadores y la esclavización de naturales, con el objetivo de fundar un poblado conformado esta vez por labradores y sacerdotes españoles encargados de pacificar a los habitantes de la región. Inicialmente, el proyecto fue rechazado por el obispo Rodríguez de Fonseca, quien presidía el Consejo de Indias, por considerarlo una pérdida para los intereses del rey.

En respuesta, para reducir los gastos de la Corona, Las Casas decidió apelar al «interés temporal» de «50 hombres humildes sujetos a la razón» que financiaran la adquisición de carabelas, suministros para el viaje y objetos de Castilla para intercambiar con los indios. Así, Cristo y el evangelio eran comprados ofreciendo bienes y riquezas temporales al rey³. Dicha oferta consistía en: a) la sujeción de 10.000 indios en dos años, b) progresivos tributos anuales, c) poblar tres villas con 50 españoles y un fuerte, cada uno en cinco años, d) entregar información sobre minas de oro y e) la conversión pacífica de la región sin costo. A cambio, los 50 financistas recibían varios privilegios: 1) una doceava parte de los ingresos del rey, 2) ser nombrados caballeros de espuelas de oro, 3) exención de deberes y servicios, 4) permiso para recolectar perlas y oro pagando un quinto al rey, 5) licencia para tener esclavos negros, 6) recibir una casa y un criado, 7) consumo gratuito de sal por 20 años y

2 En aquel momento el término «tierra firme» se refería a los territorios que actualmente comprenden América Central y la región norte de América del Sur.

3 B. de las Casas, 2017b, p. 309.

8) no pagar ningún derecho para transportar ganado y cosas desde Castilla. Adicionalmente, el rey debía proveer 12 sacerdotes, un contador, un tesorero, un juez, 50 yeguas, 30 vacas, 50 cerdos, 15 bestias de carga y 2.000 ducados anuales «para ayudar a los rescates y cosas y gastos que se habían de hacer para allanar la dicha tierra y traer los indios y estar sujetos y domésticos»⁴.

El proyecto de Cumaná fue aprobado por el rey en 1520, posterior a una controversia en Barcelona que revisaremos más adelante. Las Casas organizó una misión conformada por 200 labradores que partió de Sant Lúcar de Barrameda el 11 de noviembre de 1520 y arribó el 10 de enero de 1521 a San Juan (actual Puerto Rico), donde enfrentó dificultades con misiones de colonizadores y la pérdida de varios colaboradores que desertaron para unirse a las conquistas. Finalmente, la diezmada misión llegó en julio de 1521 a Nueva Toledo, un poblado fundado recientemente en el área concedida, con unos cuantos criados, gente pagada y un grupo de franciscanos que se encontraban en la zona desde 1515⁵. El asedio a Cumaná por recursos y esclavos no se detuvo a pesar de la licencia del rey, lo cual impedía contar con el apoyo de la población local que nunca aceptó su pacificación. En diciembre de 1521, a los 5 meses de iniciado el proyecto, Las Casas decidió viajar a Santo Domingo para exigir que se detuvieran los asaltos y abusos de los navíos españoles⁶. El 10 de enero de 1522, los guayqueríes –habitantes de Cumaná– incendiaron la casa principal y atacaron con flechas envenenadas a los misioneros, dando como resultado la muerte de cuatro criados, un artillero y dos frailes franciscanos, mientras que los sobrevivientes escaparon al islote vecino de Cubagua. Las Casas supo del incidente al llegar a Santo Domingo, después de estar perdido en alta mar por dos meses, y sentenció que fue provocado por la maldad de los cristianos⁷ y un castigo divino por incluir a quienes, únicamente, perseguían las riquezas temporales en lugar de favorecer a Dios con la salvación de los indios. Como penitencia se dirigió al convento de Santo Domingo donde ingresó como fraile de la Orden Dominica en 1523. Posteriormente, en 1545 intentó un segundo proyecto de evangelización pacífica en la región de Verapaz, actual Guatemala.

4 B. de las Casas, 2017b, p. 285.

5 M. J. Quintana, 1943; B. de las Casas, 2017b.

6 H. Anabitarte, 1991.

7 B. de las Casas, 2011.

La disputa aristotélica por Cumaná

Existe amplia literatura⁸ que analiza la disputa de 1550, en Valladolid, entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, como un momento clave en la discusión sobre la naturaleza y condición del indio en la historia colonial, incluso en referencia al aristotelismo empleado en el debate⁹. Sin embargo, en esta sección revisamos una disputa anterior, entre Bartolomé de las Casas y el obispo franciscano Juan de Quevedo¹⁰, misma que tuvo lugar en Barcelona ante el rey Carlos V en 1519. El debate se efectuó durante las gestiones en la Corte del proyecto de Cumaná y trató acerca del estado de las Indias, la condición de sus pobladores y el gobierno de España en ellas. El rey, aprovechando la visita de Quevedo a España, lo mandó a llamar por ser considerado una voz relevante en los asuntos del Nuevo Mundo, tratándose del primer obispo en tierra firme, específicamente, en la región de Santa María del Antigua del Darién desde 1513¹¹. Por el otro lado, la participación del dominico se debía a que fungía como Protector de los Indios desde 1515 y como promotor de la iniciativa en la región de Paria.

Es importante recalcar que no existen mayores registros de la disputa y que la principal fuente continúa siendo la narración del propio Las Casas sobre el evento¹². Ahora bien, en la discusión Quevedo habría expuesto principalmente tres aspectos: a) su experiencia personal en el Nuevo Mundo, donde la mayoría de sus colegas fallecieron y quienes sobrevivieron se dedicaron a estar «robando, matando y comiendo», b) su opinión sobre el gobierno de España en las Indias, que a su criterio era equivocado porque estaba destruyendo los pueblos de la región y perjudicando los intereses del rey, y c) su argumento referente al estado de los indios, a quienes define como siervos *a natura* y adoradores del oro a pesar del arduo trabajo que les requería. Como respuesta, Las Casas inicia atacando la valía de la autoridad eclesiástica de Quevedo por su inacción frente a Pedrarias Dávila¹³ y sus capitanes, que habían destruido y esclavizado la región del Darién durante su obispado. Después, replicó el argumento de la servidumbre natural aseverando que los indios eran por naturaleza libres y con

8 R. Adorno, 1992; A. Maestre Sánchez, 2004; V. Tegli, 2009.

9 L. Hanke, 1970; B. Rech, 1985; J. García Huidobro y D. Pérez Lasserre, 2016.

10 M. J. Quintana, 1943; A. de Remesal, 1966; B. de las Casas, 2017b.

11 M. Serrano y Sanz, 1918, p. 306.

12 B. de las Casas, 2017b, pp. 341-345.

13 Pedro Arias de Ávila (1440-1531), capitán español que lideró la primera gran expedición a tierra firme, fue gobernador de Panamá y Nicaragua.

una organización política suficiente como para mantener grandes imperios con caciques y señores. Así, el alegato constituyó una defensa de las capacidades racional, religiosa y política de los naturales de tierra firme, que eran plenamente competentes para recibir la fe. También, rebatió el fundamento filosófico del franciscano con la exclamación de que Aristóteles era un filósofo gentil que ardía en el infierno y, por lo tanto, su doctrina debía ser considerada únicamente cuando fuera conveniente a la religión y costumbres cristianas. Finalmente, apeló a un cristianismo flexible y adaptable a todas las naciones del mundo, acogiéndolas sin someterlas ni privarlas de su libertad, porque la conversión no conlleva esclavitud ni violencia.

Posterior a la intervención del dominico, el rey solicitó al obispo que presentara por escrito cualquier réplica adicional. Por ello, habría redactado dos tratados, uno contra Pedrarias y sus misiones y un segundo sobre los «remedios» para la gente de tierra firme. A pesar de que estos no fueron discutidos en la Corte debido a la muerte del franciscano, pocos días después, en la *Historia de las Indias*¹⁴, el propio Las Casas analiza el segundo tratado, en el cual Quevedo habría cambiado de opinión sobre la justicia de la guerra contra los indios y la legalidad de esclavizar a los cautivos de esta. En referencia al primer punto, la guerra era injusta porque no existía una «causa justa» que la justificara, ya que los indios no habían causado daño alguno a los españoles. En cuanto a la esclavitud, esgrime tres condiciones del siervo *a natura*: a) falta de prudencia y razón, b) que su sujeción fuera igual de conveniente que el dominio del amo y c) que debido a su naturaleza servil no requería ser forzado para servir, salvo con respecto del príncipe¹⁵. Por lo tanto, Las Casas señalaba que las características de los indios no coincidían con aquellas definiciones de Quevedo sobre el siervo *a natura* porque, al contrario, presentaban cuerpos delicados¹⁶, grandes imperios, poderosos señores e incluso hogares y ciudades organizadas, todas ellas condiciones suficientes para una evangelización pacífica y para sentenciar que el proceder de los españoles era injusto e inadecuado.

14 B. de las Casas, 2017b, cap. CL.

15 B. de las Casas, 2017b, p. 346.

16 Es importante indicar que el debate de los cuerpos tomó relevancia –incluso en la disputa de Valladolid de 1550 con Ginés de Sepúlveda– porque la interpretación de la *Política* en el siglo XVI vinculaba cuerpos robustos con falta de razón y, por ende, con la servidumbre natural. Por eso la humanidad de los indios fue evidente para Las Casas en la delicadeza de sus cuerpos que armoniza con la belleza y pureza del Nuevo Mundo, V. Teglia, 2012.

A criterio de Las Casas, el principal error de Quevedo fue no presentar pruebas que sustentaran sus aseveraciones referentes al «estado natural» del indio y aun más, en el plano filosófico, «parece haber errado la intención del Filósofo, por no penetrar la médula de su sentencia»¹⁷ sobre la servidumbre natural. Para el dominico¹⁸, Aristóteles define en el Libro I de la *Política* tres condiciones del esclavo *a natura*: a) disposición natural para el trabajo con cuerpos robustos y miembros desproporcionados, b) ausencia de la capacidad de gobierno que resulta en la carencia de vida social sin ciudades ni gobernantes y c) falta del juicio de razón, siendo «mentecatos y estólidos». Entonces, Quevedo, que conocía tierra firme, ignoraba conscientemente las capacidades físicas, políticas e incluso racionales de los indios que eran radicalmente distintas a aquellas de los bárbaros –a quienes Aristóteles hace referencia– que vivían «casi como animales» sin un orden sociopolítico. Esta interpretación errónea radica en una generalización equivocada: porque de la existencia natural del principio de gobernar no se sigue que «todos los que por naturaleza sean más prudentes sean luego señores de los que menos saben, [...] tampoco se sigue que quienes tengan poco entendimiento sean siervos de los que más saben»¹⁹. Así, el Estagirita buscaba enseñar sobre la capacidad de gobernar que es diferente entre hombres y naciones, mas no argumentar una defensa de la esclavitud natural, y, por ello, Quevedo no aplicaba correctamente los conceptos del Libro I a criterio de Las Casas. Una opinión que coincide con Deslauriers²⁰, quien apunta que dicho libro no trata sobre la naturaleza de la *polis* y sus constituyentes, sino sobre los diferentes tipos de gobierno y relaciones sociales.

La solución propuesta por Las Casas era declarar a los naturales vasallos del rey y no esclavos, reconociendo su libertad natural, aunque sujetos al tutelaje español en aquello que resguardaba la prédica y la policía. En una sesión posterior a la disputa de Barcelona en mayo de 1520, la Corte del rey Carlos V determinó que los indios eran libres y debían ser tratados como tales. Para ello, debían ser traídos a la fe de forma pacífica, como lo hizo Cristo, encargando esta tarea en tierra firme al clérigo dominico. Del mismo modo, se aprobó una licencia para declarar territorio libre de conquistadores a 300 leguas de la costa del Mar del Norte, desde la zona de Paria hasta Santa Marta, incluyendo 2.000 o 3.000 leguas al interior de la región de Cumaná.

17 B. de las Casas, 2017b, p. 348.

18 B. de las Casas, 2017b, pp. 347-351.

19 B. de las Casas, 2017b, p. 350.

20 M. Deslauriers, 2006.

Finalmente, la disputa, más allá del debate filosófico formal, tuvo como telón de fondo la interpelación a la estrategia aplicada por los españoles hasta ese momento, y defendida inicialmente por Quevedo, que consistía, primero, en el sometimiento de los naturales recurriendo incluso a la violencia para, posteriormente, introducirlos en la doctrina cristiana. Así, Las Casas define como injusta la «guerra» contra los indios –quienes no habían provocado perjuicio alguno contra los españoles o el cristianismo– y rechaza además cualquier intento de justificar su esclavización. Por eso, la importancia de la controversia reside en que representó un rechazo a la visión dominante hacia la esclavitud en la Edad Media que afirmaba que las desigualdades y diferencias eran parte del plan de Dios²¹. Asimismo, esta discusión posiblemente fuera de las primeras ocasiones en que se acudió al filósofo para tratar formalmente la problemática del Nuevo Mundo. En este contexto, nuestro argumento es que aquello requirió de Las Casas –precisamente lo que exigía durante la disputa– una aplicación conveniente del aristotelismo que le permitió rechazar las misiones de conquista, defender la libertad natural del indio y, simultáneamente, definirlo en una condición de sujeción espiritual y política que revisaremos a continuación.

El aristotelismo conveniente de Las Casas

En esta sección se analizará, desde un enfoque filosófico, la propuesta de Cumaná para evidenciar sus coincidencias con la teoría política de Aristóteles, con particular énfasis en los siguientes aspectos: evangelización como un fin ético-político, relación entre indios y españoles, ‘incompletitud’ política del indio, legitimación pacífica del rey, democracia como república india y potencialidad del indio. Nuestro argumento es que Bartolomé de las Casas recoge conceptos de la *Política* que le permiten desarrollar un proyecto sociopolítico que compagina el dominio de los indios con la conversión cristiana. Además, es importante indicar que el aristotelismo está presente en todas las obras del fraile dominico. Por ejemplo, en la disputa de Valladolid de 1550 adopta la teoría de la virtud y la caracterización de la ciudad del Libro I de la *Política*²², elementos también presentes en la iniciativa de 1518.

21 L. Hanke, 1970.

22 J. García Huidobro y D. Pérez Lasserre, 2016, p. 183.

a) Cumaná: una sociedad para evangelizar

En primer lugar, cabe mencionar que Bartolomé de las Casas asume en la *Historia de las Indias* el rol de un *nomothetês* (legislador), tal como el filósofo en su obra, definiendo la mejor legislación y la ciudad ideal para los pueblos de tierra firme. En general, su propuesta mantiene una visión teleológica que corresponde con la teoría ético-política aristotélica que asevera que cualquier acción política está orientada hacia el fin último de la ciudad, que es una vida feliz y noble (*Pol* III. 9). El Estado surge naturalmente de la unión de individuos, familias y poblados para alcanzar una vida buena, más allá de las necesidades básicas de la vida (*Pol* I. 2, 1252b 8). En ese sentido, Cumaná surge de la unión de labradores, sacerdotes e indios para satisfacer no las necesidades básicas de tierra firme, sino sus insuficiencias espirituales a través de la conversión que representa una vida buena y un fin en sí misma, a más de una obligación indelegable de los reyes de Castilla y ordenada por la bula papal de Alejandro VI de 1493²³. En consecuencia, la evangelización entendida como un fin necesario se constituye —en términos aristotélicos— como un elemento sin el cual no es posible vivir, alcanzar el bien o desechar el mal y, es más, todo aquello que se opusiera o impidiera alcanzarlo sería forzoso o violento (*Metaph.* V. 5, 1015a 25-30). Por ello, la Conquista, a más de injusta, es violenta porque atenta contra la naturaleza india y la consecución de un fin superior como la conversión; en cambio, la prédica pacífica es un medio justo porque concuerda con las capacidades propias del habitante del Nuevo Mundo.

Cumaná es una sociedad para evangelizar y todos sus aspectos están diseñados hacia ese objetivo: ubicación, estratificación social, control político, dotación de clérigos, número de habitantes, etc. El control del espacio y la población era esencial para la pacificación, como se evidencia en la distribución de edificaciones y el comprensivo registro de habitantes que se sugería al rey; una discusión que también es considerada por Aristóteles, para quien el control territorial y poblacional es determinante en la calidad de vida y el gobierno de la ciudad, por ejemplo, dotación de alimentos y agua, lugar y extensión de la ciudad o el número de habitantes son componentes esenciales que se revisan en la *Política* (VII. 4, 1326a-VII. 5. 1326b). Así, la propuesta de Las Casas coincide con la concepción de la ciudad —en este caso del poblado— como un medio para la consecución

23 B. de las Casas, 2017a.

de un fin que requiere de un gobierno y una estructura social adecuada, componentes que discutiremos más adelante.

b) El indio y el español: una relación entre sujeción y libertad

En el pensamiento aristotélico la *polis* está conformada por un conjunto de individuos que, sin ser iguales, no pueden existir el uno sin el otro (*Pol* I. 2, 1252a-1252b), por ejemplo, hombre-mujer, amo-esclavo o niño-adulto, quienes mantienen relaciones asimétricas, es decir, una parte es dependiente de la otra mientras esta es plenamente autónoma. Esta configuración se sostiene y se explica por la capacidad natural de mandar y también de obedecer (*Pol* I. 5); algunos nacen para gobernar y otros para ser gobernados. Además, el Estagirita diferencia entre el dominio señorial (llamado también despótico) y el dominio político (*Pol* I. 5, 1254b 6), el primero tiene lugar entre quienes no son iguales y responden incluso a una naturaleza diferente, mientras el segundo se ejerce entre ciudadanos iguales. Esta perspectiva está implícita en Cumaná, que se plantea también como una sociedad compuesta por individuos que se requieren el uno del otro en relaciones asimétricas. En este contexto, sugerimos que la relación entre españoles e indios en la *Historia de las Indias* se podría analizar considerando ciertos aspectos de la relación entre amo y esclavo de la *Política*, a pesar de que Las Casas reconoce expresamente la capacidad política del indio y rechaza la aplicación de la teoría de la esclavitud natural.

Para Aristóteles, la esclavitud es una condición natural, justa y conveniente para quienes nacieron para obedecer debido a su incapacidad de (auto)gobierno, que se manifiesta en sus pasiones y cuerpos aptos para el trabajo servil. Un esclavo está impedido de la vida política y contemplativa porque participa de la razón en lo suficiente como para percibirla, pero no para poseerla (*Pol* I. 5, 1254b 9), y porque carece parcialmente de un razonamiento práctico que le permita deliberar sus acciones y su concepción de la vida buena, aunque es plenamente capaz de una racionalidad técnica relacionada con las artes y la producción²⁴. En otras palabras, un esclavo es competente para decidir en todo aquello que se relacione al trabajo; en lo demás depende de su amo porque cualquiera de sus virtudes será siempre relativa a las de su amo (*Pol* I. 13, 1260a 7-12). Por eso, el esclavo es un hombre mientras pertenece a otro, es un instrumento activo que para cumplir con su fin (el trabajo) necesita de un

24 M. Heath, 2008.

hombre libre, caso contrario, por sí mismo es únicamente un instrumento no gobernado que desafía su naturaleza (*Pol* I. 4, 1254a 4-6).

Es evidente que en el pensamiento lascasiano el indio no encaja enteramente en dicha definición, no obstante, es posible considerar ciertos aspectos de dicha teoría para analizar la condición del indio en el proyecto de Cumaná. Primero, el indio –al igual que el esclavo– no depende de sí mismo para cumplir con el fin propuesto de Cumaná, que es la conversión; requiere del predicador o del labrador cuyas virtudes y costumbres se constituyen como el referente a perseguir. En este punto, se expresa la asimetría aristotélica porque el predicador es necesario para la salvación de las ánimas indias, pero lo contrario no ocurre porque los colonizadores no requieren del natural para su existencia o salvación. De esta manera, el indio por sí mismo desafía el fin consignado y se condena a la perdición por ser incapaz de abandonar su estado de infidelidad por más que lo deseara, ya que no conoce y carece de aquella racionalidad/espiritualidad del ciudadano cristiano. Así, el «estado natural» del habitante de tierra firme es suficiente para regir imperios y organizar la sociedad en torno a sus creencias, pero es insuficiente para la salvación eterna y el desarrollo político.

A pesar de los argumentos expuestos en Barcelona, la esclavitud forma parte del proyecto de Cumaná –Las Casas no rechaza la esclavitud sino hasta la década de 1520–. Es así que una de las exigencias hacia el rey era la dotación de esclavos –quienes debían ser extranjeros, preferiblemente negros del África– para reemplazar la mano de obra de los indios y que pudieran estos tener tiempo para cultivar su cristiandad. Esta idea concuerda con la del filósofo (*Pol* VII. 9, 1329a 1), quien aseguraba que aquellos esclavizados debían ser extranjeros cuyo trabajo permitiera el cultivo de la virtud, porque caso contrario todos tendrían que realizar su propio trabajo y nadie tendría el tiempo necesario para el ocio²⁵. Entonces, la esclavitud bajo ciertos parámetros era aceptada por el dominico, evidenciando que en su pensamiento sí está presente –al momento de formular su proyecto– una noción de superioridad social y estratificación entre europeos y habitantes de otras regiones del mundo.

Otra coincidencia entre el Estagirita y el dominico es la definición de la dependencia como un estado conveniente para los subyugados. La esclavitud es beneficiosa para los bárbaros en la *Política*; igualmente, en la *Historia de las*

25 M. Heath, 2008.

Indias, la sujeción político-espiritual es beneficiosa para superar la infidelidad y evitar la perdición. El indio en Cumaná no es siervo *a natura*, es vasallo del rey a quien le debe tributos y su trabajo en minas y haciendas a cambio de la salvación de su ánima; por ello, su sujeción no involucra una pérdida, ya que así sus defectos podrían limpiarse y apresurarse para disfrutar de una libertad mejorada²⁶. Para Aristóteles, vivir bajo un régimen no es esclavitud, sino salvación (*Pol* V. 9, 1310a 16). Es decir, vivir bajo el gobierno de un amo o de un sacerdote es para el bien de aquellos que obedecen. En ese sentido, la prédica de un fraile se asemeja a la capacidad del amo para mandar, porque vivir bajo el dominio cristiano tampoco es esclavitud, sino el único modo de salvarse. En ambos casos, la salvación que ejerce el amo y el sacerdote es un acto político para cumplir la necesidad de los subyugados, aunque exista una marcada diferencia porque el indio está dominado a causa de sus creencias gentiles y no por una (in)capacidad natural como el esclavo. De igual manera, el sacerdote responde a un deber ético-religioso y no a un llamado natural como el amo.

La libertad natural de los indios fue una reivindicación de toda la vida del fraile dominico, sin embargo, en la *Historia de las Indias* dicha libertad se expone como un concepto ambivalente porque, por una parte, el indio es libre y capaz para su salvación individual (situación que no ha elegido), pero por otra, es todavía incapaz del (auto)gobierno debiendo sujetarse por ello al Imperio español. Así, la libertad se entendería principalmente como la generación de condiciones mínimas para la pacificación, eximiendo a los naturales del maltrato físico y la muerte en mitas, haciendas y encomiendas. De acuerdo con Quijano Velasco²⁷, Las Casas entiende la libertad de dos formas: 1) como una facultad y derecho natural basado en la razón y la autodeterminación y 2) como un estado o situación del individuo; y, aunque los indios gozaban de ambas, su libertad estaba temporalmente limitada por la soberanía del rey, quien debía garantizar su cristiana conversión. En otros términos, para el habitante de tierra firme su libertad plena es potencial y su actualización depende de las virtudes y enseñanzas de predicadores y labradores, por lo tanto, se podría aseverar que la relación indio-español es de tipo despótica o señorial porque la parte inferior y dependiente no es plenamente capaz de gobernar y gobernarse, con la particularidad de que su subyugación es

26 B. de las Casas, 2017a, p. 741.

27 F. Quijano Velasco, 2017.

temporal y condicional a la conversión y civilidad, a diferencia del esclavo cuya sumisión es definitiva.

c) La ‘incompletitud’ política del indio

Como señalamos previamente, para Las Casas, políticamente, los indios se encuentran en un «estado natural» que concede la capacidad para regentar sus reinos, aunque insuficiente para dirigir una villa conformada por españoles, sacerdotes, labradores, indios y extranjeros. De aquello se deduce que existe, por así llamarlo, un retraso político en el Nuevo Mundo porque se diferencia entre aquel estado natural de la comunidad y un nivel organizado en el gobierno de la *polis*. La solución propuesta por el fraile dominico es facilitar el aprendizaje de costumbres castellanas a través de la convivencia pacífica y concertada de indios con ciudadanos plenos españoles. En este aspecto asume el naturalismo político²⁸ de Aristóteles que, en un primer momento, explica el origen de la comunidad política como una situación natural, pero después, producto de la socialización y las capacidades de gobernanza, se desarrollan las ciudades e imperios más allá del estado natural, situación que los indios todavía no habían alcanzado. Entonces, la socialización y convivencia son estrategias de desarrollo político en Cumaná. Así podríamos comprender por qué se argumenta en favor del matrimonio entre cacicas y españoles para la unificación social a pesar de las diferencias religiosas y sociales.

La creación de una comunidad entre españoles e indios es trascendental porque únicamente de este modo se podría garantizar la evangelización, el desarrollo racional-político, el crecimiento demográfico y, en general, la existencia de territorios que el rey pudiera regentar. Las Casas²⁹ afirma que los naturales, reconociéndose como vasallos del rey de Castilla, podrían retornar de las montañas donde habían huido para crear juntos nuevos poblados. Porque en realidad era la conquista violenta la que los perjudicaba destruyendo sus pueblos y, de igual manera, a los intereses del rey cuya obligación era asegurar la conversión y humanidad de dichos pueblos³⁰. En este contexto, Delgado³¹

28 Para Aristóteles existe un desarrollo político natural dirigido a un bien común que surge con la familia como una asociación natural para la satisfacción de necesidades vitales, pero cuando se unen varias familias surgen los pueblos que buscan algo más allá de las necesidades diarias. Después, de la unión de varios poblados surgen las ciudades que son autosuficientes y tienen como objetivo vivir bien (*Pol* I. 2,1252b).

29 B. de las Casas, 2017a.

30 V. Teglia, 2012.

31 M. Delgado, 2007.

sostiene que Las Casas argumenta por una antropología cultural evolutiva en favor de los naturales, contraria al determinismo del aristotelismo humanista del siglo XVI que aseveraba que aquellos grupos humanos que no habían logrado formar una *polis* debían ser subyugados como esclavos naturales. Sin embargo, dicha posición evolucionista conlleva reconocer una ‘incompletitud’ política –aunque temporal– del indio, quien por sí mismo no puede superar su estado natural de comunidad.

d) Legitimación pacífica del rey

Cumaná se presentó como una promesa de salvación para los indios y, al mismo tiempo, como una oferta para el rey de obtener 10.000 indios bajo su dominio en dos años. Esta aparente contradicción se puede explicar porque el proyecto tenía como objetivo emplear la prédica pacífica como estrategia para legitimar el dominio del rey entre los naturales de tierra firme. El plan lascasiano de evitar la brutal conquista y aniquilación conllevaba la cesión de soberanía espiritual y política de la región, aunque en realidad el indio ya estaba legalmente sujeto a la Corona española por encargo papal a causa de su infidelidad y estado natural. Por ejemplo, Las Casas asume que la soberanía territorial de Paria correspondía a Carlos V, quien debía autorizar la misión, y no a los pueblos originarios, que no se reconocen como plenamente soberanos desde la «policía» española que, implícita y explícitamente, se erige como superior; a esto debemos añadir la ‘incompletitud’ política del indio quien es todavía incapaz de dirigir a ciudadanos cabales, condición que justifica su dominación.

Entonces, la intención del dominico era conseguir de los naturales una aceptación voluntaria del rey español como soberano a través de la pacificación, porque, una vez convertidos, la sujeción deliberada era cuestión de tiempo y aprendizaje, ya que reconocerían que la condición de vasallos era conveniente para su desarrollo político-espiritual. Vale mencionar que el clérigo nunca se opuso a la autoridad del rey en el Nuevo Mundo; lo que rechazaba y denunciaba era la conquista violenta y la aniquilación de los pueblos porque implicaban, a más de maltrato y muerte, la destrucción del propio imperio español. En efecto, la evangelización era un medio para legitimar el poder del rey entre los pobladores del Nuevo Mundo, cuyo tutelaje sobre los indios no respondía a «aspectos temporales», sino al buen regimiento y gobierno que son propios de las personas libres³². Aristóteles, por su parte, menciona en la *Política* (V.

32 B. de las Casas, 2017a.

8, 1308a 5-6; V. 9, 1310a 11-12) que la duración de los gobiernos depende, entre otros factores, del buen trato hacia el pueblo y de la educación política acorde al régimen imperante, caso contrario, la insatisfacción y oposición de los gobernados puede originar revueltas o el fracaso de la ciudad. Elementos concordantes con la propuesta de Cumaná, que pretendía fortalecer la autoridad del rey ganando la gracia de los naturales con pacificación, instrucción y la creación de una república como expondremos a continuación.

e) La república india

Con estos antecedentes sugerimos que el objetivo de Cumaná era conciliar, a través de la prédica pacífica, los intereses de la Corona con una organización social alternativa para los pueblos colonizados. Las Casas deja entrever que pretendía con su proyecto diseñar los cimientos de una futura república indiana, misma que en varios conceptos coincide con los elementos de la definición aristotélica de democracia como forma de gobierno, en la cual los pobres que son libres y representan a la mayoría, son soberanos y gobernantes (*Pol* III. 8, 1279b 2-7; IV. 4, 1290b 6). Por ejemplo, la población ideal para Cumaná eran los labradores, quienes eran definidos por Aristóteles como perfectos para una democracia, siempre trabajando por sus necesidades básicas sin tiempo para preocuparse del gobierno o cualquier revuelta social (*Pol* VI. 4, 1318b 2). Por ello, una sociedad agrícola enteramente enfocada en el trabajo permitía prevenir la violencia contra los indios o una revuelta contra el régimen y, más bien, era propicia para la progresiva legitimización del Imperio español entre los naturales. La elección de los labradores, describe Las Casas, se debía a su humildad, que recordaba a los indios y era totalmente opuesta a la codicia de los conquistadores. Sin embargo, la naciente ciudad inicialmente requería de colonizadores para mantener el orden, las armas y la pacificación, una idea que no contradice la democracia aristotélica.

El señorío español sobre Cumaná se define como temporal hasta que los indios adquirieran las costumbres españolas, la fe y la capacidad de gobierno, luego todos estarían preparados para formar parte de la república indiana, de hecho, sería de la unión de ellos con los españoles de donde podría surgir una de las mejores repúblicas, quizás la más cristiana y pacífica del mundo³³. De ningún modo, la existencia de dicha república significaría una independencia del rey porque, en primer lugar, no sería una contradicción que existiera una democracia cuyo gobierno reconociera a un monarca

33 B. de las Casas, 2017b, p. 179.

como soberano, incluso aquello derivaría de la capacidad de gobernar y ser gobernado, propia de un ciudadano pleno. Segundo, producto de su educación política y civilidad sabrían sus pobladores que el reconocimiento del Imperio español es conveniente tanto en términos políticos como religiosos. Entonces, la iniciativa de Las Casas se asemeja a la democracia aristotélica como forma de gobierno porque se adecua a su objetivo de afianzar la autoridad del rey mientras se evangeliza y civiliza a los pueblos naturales a través de la prédica, la instrucción y el trabajo.

f) El indio: una potencia pasiva

Múltiples autores³⁴ afirman que el pensamiento de Bartolomé de las Casas desarrolla una idealización del indio –también denominada con el concepto de buen salvaje– en lo referente a sus virtudes, pasividad, estilo de vida, humildad y bondad. No obstante, proponemos que en Cumaná se define al indio en una condición de inferioridad y en un estado de potencialidad. Según Teglia³⁵, el dominico representa un discurso paternalista y etnocéntrico que asume al predicador como superior en términos espirituales, políticos y éticos. Por ejemplo, en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*³⁶ escribió –15 años después del fracaso de Cumaná– que los indios se asemejan a niños de diez o doce años, a consecuencia de su ignorancia de Dios que los coloca en una posición de inocencia, siendo incapaces de realizar daño alguno, acciones impetuosas o incluso albergar malos pensamientos. Esta condición «benévola» coincide también con la definición aristotélica del niño (*Pol* I. 13), quien potencialmente es capaz de devenir un ciudadano pleno con la guía de un adulto, sin necesidad de un tratamiento despótico o señorial. En paralelo, el indio no requiere de un amo, sino de un tutor que le enseñe las costumbres, leyes y creencias indispensables para devenir un ciudadano cristiano. Como explica Heath³⁷, para Aristóteles un niño todavía no es capaz de deliberar y gobernar a diferencia de un esclavo adulto que es incapaz de deliberar de forma independiente a pesar de su edad.

En ese sentido, se podría interpretar la definición lascasiana del indio desde la teoría metafísica del acto y potencia. En términos generales, el natural se encuentra en potencia, lo cual significa que puede ser o llegar a ser

34 M. Delgado, 2007; V. Teglia, 2012; R. Bartra, 2014; V. Sepúlveda Contreras, 2014.

35 Teglia, 2012, p. 241.

36 B. de las Casas, 2011, p. 31.

37 M. Heath, 2008, p. 250.

algo, en este caso, un ciudadano cristiano; en lo específico, se representa como una potencia pasiva (*Metaph* IX. 1,1046a 5-20), entendido como un principio (individuo) que puede ser cambiado por efecto o acción de otro que actúa como agente, y no por sí mismo. Igualmente, se presenta como una potencia racional (*Metaph* IX. 5,1048^a 1-15) porque puede producir efectos contrarios a los esperados y en la relación con su agente el resultado depende de un deseo, elección previa o modo determinado, caso contrario, no podrá efectuarse. En otras palabras, la conversión depende de un deseo o modo determinado, tanto del indio como del predicador que eligen llevar a cabo la evangelización, por ello, es fundamental para Las Casas contar con la aceptación del indio, porque sin ella simplemente la prédica no tiene lugar. Por su parte, el español se concibe como una entelequia en cuanto ciudadano cristiano que posee una potencia activa para actualizar las capacidades de racionalidad, civilidad y religiosidad del natural. En este punto, se evidencia aquel estado de necesidad del habitante de las Indias que demanda de la relación asimétrica del tutelaje político-espiritual para actualizar su facultad deliberativa y abandonar su estado de infancia.

El indio regenta imperios y poblados enteros a través de caciques y señores, empero, carece de la verdad cristiana y la civilidad castellana que le permitirían ser deliberativo y políticamente (auto)suficiente para gobernar una sociedad racional, ordenada y devota. Por lo tanto, es posible afirmar que, así como existe una complementariedad asimétrica entre amo-esclavo o padre-hijo, el predicador o el labrador ofrecen una complementariedad religiosa y política, porque la única causa de la actualización deliberativa es la conversión cristiana como camino a la independencia y la completitud. Asimismo, la condición del indio en Cumaná puede ser interpretada considerando la teoría del alma³⁸ de Aristóteles (*de An* II-III) que afirma, para el caso de los humanos, la existencia de diferentes grados de razón y alma (*Pol* I. 13,1260a 7-8); por eso, para el filósofo, amos y esclavos poseen virtudes de distinto tipo y sus facultades se manifiestan en diversas formas, una noción presente en el proyecto lascasiano, en la que indios y españoles poseen almas, virtudes y facultades en diversos grados y estados. Precisamente aquí radica la importancia del desarrollo de Cumaná como una sociedad organizada para, en un primer momento, conseguir la conversión pacífica como medio para alcanzar la racionalidad y civilidad suficientes, y después, para crear una república india.

38 La teoría afirma la existencia de diversos tipos de alma: vegetativa, sensitiva y racional.

Conclusión: el fin de lo imposible

El trágico destino de Cumaná era predecible a consecuencia del sabotaje al proyecto por parte de figuras influyentes en la Corte y a las riquezas de la región del Paria ampliamente deseadas en un tiempo de saqueo³⁹. Por lo tanto, el ataque masivo a los misioneros a manos del pueblo guayraquerí era de esperarse como respuesta a los continuos asaltos de conquistadores y comerciantes que no cesaron durante la misión. En este marco, Bartolomé de las Casas incumplió la oferta prometida al rey al no poder organizar la villa pacífica para evangelizar, situación en la que insistirá a lo largo de su vida, indicando como un error haber apelado a intereses económicos que desviaban la atención del objetivo propuesto de pacificar a los naturales. Sin embargo, resaltamos que el proyecto tenía también como objetivo la legitimación del rey en tierra firme. Para ello, la prédica se concibió como un medio para una conquista espiritual que debía obtener el consentimiento de la sujeción indiana al Imperio español. Esto se debe a que la iniciativa del clérigo no podía ser totalmente ajena a ciertos intereses de un periodo de conquista, lo cual no desmerece que Cumaná pretendía concretarse como una alternativa a la aniquilación de los pueblos originarios.

En términos filosóficos, la conquista del Nuevo Mundo tuvo lugar al interior de un contexto medieval y una mentalidad aristotélico-tomista caracterizada por un determinismo que argumentaba la existencia de diferencias sociales, políticas y religiosas entre los pueblos del mundo, situación que justificaba la existencia de jerarquías y dominios entre ellos. Por ello, el mérito de Las Casas y la disputa de 1519 fue desafiar dicho determinismo y recurrir a una interpretación conveniente del aristotelismo –tal y como exclamaba en Barcelona frente a Carlos V y Juan de Quevedo–. Es así como la propuesta de Cumaná puede interpretarse desde la teoría política de Aristóteles, particularmente en referencia a la concepción de la sociedad, la legitimidad del rey, la relación del indio con el español, la forma de gobierno para los naturales y la definición del indio como un ser en potencia.

La sociedad ideal de Las Casas puede considerarse como aristotélica al estar conformada por individuos diferentes que mantienen relaciones asimétricas, tal como sucede entre amo-esclavo o adulto-niño. Concretamente, el indio se define considerando elementos de los conceptos de esclavo y niño

39 D. Castro, 2007, p. 83.

en la *Política*. Es así como, a pesar de ser naturalmente libre y racional, el indio está sujeto política y religiosamente al español por su infidelidad y estado natural; es decir, está en una condición de potencialidad pasiva como el niño, que requiere de un adulto para devenir un ciudadano capaz. Igualmente, el habitante de tierra firme puede actualizar sus capacidades innatas únicamente con el tutelaje del predicador español que es entequeia y actúa como agente en la senda a la civilidad y religiosidad completas. Cabe resaltar que este argumento no pretende desconocer la acción humanitaria del dominico, sino evidenciar cómo la aplicación conveniente del aristotelismo ubica al indio en una posición subalterna frente al ciudadano español.

Finalmente, el proyecto de Las Casas adopta el naturalismo político de Aristóteles con el afán de diseñar un sistema sociopolítico en el cual la evangelización, el trabajo servil y la instrucción política sean compatibles. Para este fin se esboza una sociedad agraria conformada por labradores, predicadores e indios, quienes temporalmente estarían gobernados por españoles, para luego desarrollar una república india que mantendría como forma de gobierno una democracia de corte aristotélico. El dominico estaba a favor de la autoridad del rey en el Nuevo Mundo, por eso la república india no sería independiente, sino, al contrario, permitiría garantizar dominios organizados y convenientes a la Corona, ya que la conquista violenta únicamente menoscababa al propio Imperio español. En conclusión, Cumaná representa un desafío al marco teórico-político de la época caracterizado por el determinismo, aunque también refleja las condiciones de un momento de consolidación del régimen colonial, cuando era todavía necesario argumentar y abogar por la legitimidad del dominio español en el Nuevo Mundo, ante lo cual la prédica pacífica constituía una estrategia que teóricamente beneficiaba a todas las partes: salvando ánimas y asentando al rey.

Bibliografía

ADORNO, Rolena, «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI», *Revista de Estudios Hispánicos*, núm. 19, 1992, pp. 47-66.

ANABITARTE, Héctor, *Grandes Personajes. Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Editorial Labor, 1991.

ARISTÓTELES, *Política*, trad. M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

---, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

---, *Acerca del alma*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2004.

BARTRA, Roger, *El mito del salvaje*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2014.

CASTRO, Daniel, *Another Face of Empire: Bartolomé de las Casas, Indigenous rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham & London, Duke University Press, 2007.

DELGADO, Mariano, «Bartolomé de las Casas y las culturas Amerindias», *Anthropos*, vol. 102, núm. 1, 2007, pp. 91-97.

DESLAURIERS, Marguerite, «The Argument of Aristotle's Politics 1», *Phoenix*, vol. 60, núm. 1/2, 2006, pp. 48-69.

GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín y PÉREZ LASSERRE, Diego, «Bartolomé de las Casas y la idealización de las ciudades de los indios», *Scripta Mediaevalia. Revista de Pensamiento Medieval*, vol. 9, núm. 2, 2016, pp. 157-186.

HANKE, Lewis, *Aristotle and the American Indians*, Bloomington, Indiana University Press, 1970.

HEATH, Malcolm, «Aristotle on Natural Slavery», *Phronesis*, núm. 53, 2008, pp. 243-70.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, J. M. Martínez Torrejón (ed.), Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2011.

---, «Entre los Remedios...», en *Tratados II*, trad. A. Millares Carlo y R. Moreno, México, Fondo de Cultura Económica, 2017a.

---, *Historia de las Indias Tomo III*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017b.

MAESTRE SÁNCHEZ, Alfonso, «‘Todas las gentes del mundo son hombres’. El gran debate entre fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 21, 2004, 91-134.

QUIJANO VELASCO, Francisco, «Bartolomé de Las Casas: los indígenas y la libertad republicana», en *Las repúblicas de la monarquía: Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España 1550-1610*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, pp. 157-208.

QUINTANA, Manuel José, *Fray Bartolomé de las Casas*, Buenos Aires, Editorial Poseidón, 1943.

RECH, Bruno, «Bartolomé de Las Casas und Aristóteles», *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas*, núm. 22, 1985, pp. 39-68.

REMESAL, Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, Editorial “José de Pineda Ibarra”, 1966.

SEPÚLVEDA CONTRERAS, Víctor, «Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano decimonónico», *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 3, 2014, pp. 77-98.

SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América: Estudios Históricos*, Madrid, Casa Editorial Bailly/Bailliere, 1918.

TEGLIA, Vanina, «Bartolomé de las Casas: entre la utopía y la otredad», en *Actas del II Congreso Internacional “Cuestiones Críticas”*, 2009.

---, «El nativo americano en Bartolomé de las Casas: la Proto-Etnología ‘colegida’ de la polémica», *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 54, 2012, pp. 217-247.

***Suppositio*, implicação e modalidade relativa:
a ‘necessidade’ das proposições científicas na
lógica assertórica e modal de Jerónimo Pardo e
Alonso de Vera Cruz**

***Suppositio*, implicación y modalidad relativa: la
‘necesidad’ de las proposiciones científicas en la
lógica asertórica y modal de Jerónimo Pardo y
Alonso de Vera Cruz**

***Suppositio*, involvement and relative modality:
the ‘necessity’ of scientific propositions in the
assertion and modal logic of Jerónimo Pardo
and Alonso de Vera Cruz**

Marcus Paulo Rycembel Boeira
UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) - Brasil
boeiramarcus@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0578-1064

Fecha de recepción: 24-06-22

Fecha de aceptación: 24-05-23

Resumo

A temática da modalidade das proposições científicas ocupa um espaço de considerável relevância no contexto da lógica terminística de fins do medievo e se estende até a escolástica do novo mundo, em particular até a Nueva España durante os séculos XVI e XVII. Neste sentido, dois importantes pensadores

modernos, a saber, Jerónimo Pardo (†1502/1505), espanhol e professor de Lógica na universidade de Paris nas primeiras décadas do séc. XVI, e Fr. Alonso de Vera Cruz (Alonso Gutierrez) (1504-1584), pensador espanhol que migra para o México e ali se destaca como filósofo, teólogo e lógico, despontam como lógicos de notável proeminência, não só pela vastidão de seus respectivos escritos, mas também pelo tratamento específico que conferem a muitos problemas lógicos, dentro os quais se destaca o problema modal e assertórico das proposições científicas. No presente artigo, procuramos analisar o tratamento conferido por Pardo para a suposição e a ‘necessidade’ das proposições científicas, o que requer uma análise multifacetada dos postulados atinentes à lógica terminística dos rudimentos da escolástica do renascimento. Nosso intento é o de verificar a forma como Pardo postula a necessidade das proposições científicas nos pátios internos da lógica modal, constatando a insuficiência de seu projeto, como também a forma como a lógica assertórica de Alonso pode ser empregada para ampliar e aperfeiçoar a teoria da modalidade relativa subjacente à estrutura das proposições científicas. Ao final, se verão algumas das dificuldades correspondentes à necessidade de proposições científicas frente a lógica modal contemporânea.

Palavras-chave: modalidade, possibilidade, necessidade, proposição, ciência

Resumen

El tema de la modalidad de las proposiciones científicas ocupa un espacio de considerable relevancia en el contexto de la lógica terminista de la Baja Edad Media y se extiende al escolasticismo del nuevo mundo, en particular a Nueva España durante los siglos XVI y XVII. En este sentido, dos importantes pensadores modernos, a saber, Jerónimo Pardo (†1502/1505), español y catedrático de Lógica en la Universidad de París en las primeras décadas del siglo XVI, y Fr. Alonso de Vera Cruz (Alonso Gutiérrez) (1504-1584), pensador español que emigró a México y se destacó allí como filósofo, teólogo y lógico, son destacados como lógicos de notable prominencia, no solo por la amplitud de sus respectivos escritos, sino también por el tratamiento específico que dan a muchos problemas lógicos, entre los cuales se destaca el problema modal y asertórico de las proposiciones científicas. En este artículo, buscamos analizar el tratamiento que hace Pardo de la suposición y la ‘necesidad’ de las proposiciones científicas, que requiere un análisis variado de los postulados pertenecientes a la lógica terminista de los

rudimentos del escolasticismo renacentista. Nuestra intención es verificar la forma en que Pardo postula la necesidad de proposiciones científicas en los patios interiores de la lógica modal, notando la insuficiencia de su proyecto, así como la forma en que la lógica asertórica de Alonso puede utilizarse para ampliar y mejorar la teoría de la modalidad relativa subyacente a la estructura de las proposiciones científicas. Al final, veremos algunas de las dificultades correspondientes a la necesidad de proposiciones científicas frente a la lógica modal contemporánea.

Palabras clave: modalidad, posibilidad, necesidad, proposición, ciencia

Abstract

The modality of scientific propositions has a considerable relevance in the context of the terministic logic of the late medieval period and extends to the scholasticism of the new world, in particular to Nueva España during the 16th and 17th centuries. In this way, two modern thinkers, Jerónimo Pardo (†1502/1505), Spanish and professor of Logic at the University of Paris in the first decades of the century XVI, and Alonso de Vera Cruz (Alonso Gutierrez) (1504-1584), a Spanish thinker who migrated to Mexico and stood out there as a philosopher, theologian and logician, stand out as logicians of remarkable prominence, not only because of the vastness of their respective writings, but also for the specific treatment they give to many logical problems, among which the modal and assertoric problem of scientific propositions stands out. In this article, we seek to analyze Pardo's treatment of the assumption and 'necessity' of scientific propositions, which requires a multifaceted analysis of the postulates pertaining to the terministic logic of the rudiments of Renaissance scholasticism. Our intent is to verify the way in which Pardo postulates the need for scientific propositions in the modal logic, noting the insufficiency of his project, as well as the way in which Alonso's assertoric logic can be used to expand and improve the theory of relative modality underlying the structure of scientific propositions. At the end, we will see some of the difficulties corresponding to the need for scientific propositions in the face of contemporary modal logic.

Keywords: modality, possibility, necessity, proposition, science

1. Introdução

A temática da modalidade das proposições científicas ocupa um espaço de considerável relevância no contexto da lógica terminística de fins do medievo e se estende até a escolástica do novo mundo, em particular até a *Nueva España* durante os séculos XVI e XVII. Neste sentido, dois importantes pensadores modernos, a saber, Jerónimo Pardo (†1502/1505), espanhol e professor de Lógica na universidade de Paris nas primeiras décadas do séc. XVI, e Fr. Alonso de Vera Cruz (Alonso Gutierrez) (1504-1584), pensador espanhol que migra para o México e ali se destaca como filósofo e teólogo, despontam como lógicos de notável proeminência, não só pela vastidão de seus respectivos escritos, como também pelo tratamento específico que conferem a muitos problemas lógicos, dentro os quais se destaca o problema modal e assertórico das proposições científicas.

No âmbito da lógica das propriedades de termos, a pergunta pela condição de verdade das proposições de caráter científico conduz o investigador a uma miríade de questões, como a estrutura, o objeto e a semântica das sentenças assertóricas e modais, relativamente à *suppositio* dos termos que as compõem, como também a estatura epistêmica que lhes capacitam para denotar mundos semânticos consistentes. A questão do significado das proposições acarretava ao tempo da escolástica tardia muitas dificuldades no âmbito da linguagem, do pensamento e da realidade referencial, não apenas para o significado propriamente dito das proposições, senão também pela busca quanto ao significado obtido a partir das proposições.

No presente artigo, procuramos perscrutar o tratamento conferido por Jerónimo Pardo e Alonso de Vera Cruz para a suposição e a ‘necessidade’ das proposições científicas, o que requer uma análise multifacetada dos postulados atinentes à lógica terminística dos rudimentos da escolástica do renascimento e *siglo de oro*. Nosso intento é o de verificar a forma como Pardo postula a necessidade das proposições científicas nos pátios internos da lógica modal, para então constatar seu eventual enquadramento dentro da lógica assertórica, tal como preconizada na obra de Alonso de Vera Cruz.

A temática do significado das proposições é bastante usual entre a primeira e a segunda escolástica. O modo ‘necessário’, operador modal, é aqui cotejado com a estrutura e o objeto das proposições de caráter científico, algo que desponta nos auspícios da era moderna, uma idade histórica indubitavelmente caracterizada pelo primado do pensamento científico.

Por certo, as noções modais clássicas de possibilidade e necessidade enquadram-se em uma visão *essencialista/necessitarista* típica do medievo tardio e do barroco, amplamente influenciadas por Aristóteles e pela teologia medieval. Diferentemente disto, a lógica modal contemporânea, uma lógica simbólica com sistemas avançados e uma semântica rigorosa, toma estas noções desde pontos de vista muito mais aprimorados do que o faziam os pensadores dos séculos XVI e XVII. Há um indelével contraste entre a semântica modal clássica apoiada no necessitarismo e a semântica contemporânea dos mundos possíveis, em que o predomínio da contingência acerca do mundo, e não da necessidade, é notável. Podemos dizer, assim, que o atributo de certeza que qualifica a definição de “necessidade” com a qual os escolásticos lidavam para analisar o estatuto veritativo das proposições científicas destoa em ampla medida do que a ciência contemporânea postula para o caso deste tipo-geral de proposição. Na lógica modal de C. I. Lewis ou mesmo dentro da semântica dos mundos possíveis de Saul Kripke, para citar dois autores atuais, lidamos com uma lógica incomparavelmente mais sofisticada. As noções clássicas de modalidades relativa e absoluta sequer continham, em seus respectivos tratamentos, elementos usuais em *lógicas clássicas e não-clássicas* contemporâneas, como a teoria dos conjuntos, os quantificadores de predicados, as relações e, como aparece na semântica de Kripke, modelos lógicos avançados como a definição de enquadramento modal e a relação de acessibilidade.

O objeto do presente estudo, assim, deve ser tomado como de relevância histórica dentro da passagem do medievo tardio para o período moderno, em geral, e dentro da história da lógica, de modo particular.

2. *Suppositio* e proposição

No medievo tardio, as proposições científicas vinham tratadas dentro do escopo da teoria da *suppositio*, de acordo com a qual um termo possui duas dimensões: *significatio* e *suppositio*, ou o que atualmente chamamos de sentido e referência, em conformidade com o que aduz G. Frege¹. A suposição é, como diz Alonso, «o traço de um termo quando este desponha no interior de uma oração, termo por meio do qual uma coisa significada por ele é verificada»².

1 G. Frege, 2009 [1892].

2 Fr. Alonso De Vera Cruz, *Recognitio Summularum*, v. 1, cap. XIX, p. 31: «Suppositio est terminus in propositione existens, verificabilis de re quam significat. Vel sic, Suppositio est acceptio termini pro aliquo respondente illi, secundum eandem acceptionem».

Assim, a suposição pode ser tomada como o âmbito semântico no qual o objeto designado pelo termo é referido, e então cognoscível mediante um processo de verificação. A verificação, por sua vez, implica em uma relação semântica na qual subsiste um vínculo entre a coisa referida pelo termo e o objeto correspondente, que pode ser um ente real ou de razão ou, *mutatis mutandis*, um ente linguístico ou extralinguístico.

A suposição pode se dar, em princípio, de três formas, sem excluir outras classificações também subsistentes: (i) *suposição pessoal*, quando são entes individuais os objetos designados, (ii) *suposição material*, quando são referidas expressões linguísticas (termos, nomes e descrições definidas) e (iii) *suposição simples*, no caso em que são referidas naturezas e propriedades³.

Uma sentença forma, assim, uma unidade complexa divisiva dentro da qual os termos desempenham funções categoremáticas e/ou sincategoremáticas, unidade na qual a denotação subsiste mediante uma composição de termos que podem ser vagos, como é o caso de um pronome demonstrativo, termos que expressam nomes próprios ou descrições definidas, termos de simbolizam variáveis, quantificáveis ou não, ou ainda termos que expressem operadores modais. A conjuntura destes termos forma uma unidade que, dependendo da articulação predicativa, poderá ser simples –*oração de segundo adjacente*– ou complexa –*oração de terceiro adjacente*, quando além dos termos e das variáveis, são adicionados operadores modais⁴, como em ‘é possível que Sócrates seja um ser humano’, supondo que o termo ‘Sócrates’ possa ser empregado para nomear um ser humano ou um animal não racional.

A grande maioria das proposições científicas, em virtude do hábito intelectual que é epistemicamente correspondente a este tipo de proposição, trata de objetos contingentes, de acordo com Alonso de Vera Cruz e Jerónimo Pardo, ainda que o caso particularíssimo da ‘ciência teológica’ indique um modo assaz especial de tratar proposições que versem sobre temáticas desta ordem, pois em sua maioria, proposições teológicas suscitam um ato de crença ou fé, em razão da falta de evidência acerca de Deus⁵.

3 Fr. Alonso De Vera Cruz, *Recognitio Summularum*, v. 1, cap. XIX, p. 34.

4 W. Redmond e M. Beuchot, 1987, p. 69.

5 O argumento em prol do assentimento de proposições teológicas é assunto amplamente debatido na escolástica da idade média e, de nenhum modo, uma conclusão pacífica e

Mas se os objetos designados nas proposições científicas são contingentes, não seriam igualmente contingentes as próprias proposições *per similitudinem*? Que tipo de suposição justificaria a estrutura semântica das proposições científicas?

3. ‘Proposições científicas’ em Aristóteles

Nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles oferece uma pista para solucionar o problema. Para que não sejam os acidentes a definir o escopo da proposição, é necessário que

os extremos e os meios sejam sempre do mesmo gênero. Pois, se não são em si, serão acidentes. Por isso não é possível demonstrar mediante a geometria que a ciência dos contrários é uma só, mas tampouco que dois cubos são um cubo, nem é possível demonstrar o próprio de uma ciência mediante outra, a não ser que todas as coisas em questão estejam subordinadas umas às outras, como por exemplo, as questões ótimas em relação à geometria e as harmônicas relativamente à aritmética (...). Se as proposições nas quais se embasa o raciocínio são universais, é manifesto que necessariamente será também eterna a conclusão de semelhante demonstração. Portanto, das coisas corruptíveis não há demonstração nem ciência, mas o mesmo que sucede no caso do acidente, porquanto não há segundo ele nada atinente à totalidade, mas às vezes e segundo o modo. Quando há demonstração destas coisas, é necessário que uma das proposições seja não universal e passageira – passageira porque ao sê-lo, também o será a conclusão, não universal porque, dos casos em que isto se dá, se dará neste e não naquele-, de modo que não é possível provar universalmente por raciocínio, senão o que ocorre neste momento. De maneira semelhante ocorre com as definições, posto que a definição é ou um princípio de demonstração, ou uma demonstração que se diferenciará de acordo com a posição de seus termos, ou ainda a conclusão de uma demonstração. Mas quanto às demonstrações e as ciências das coisas que sucedem com frequência, por exemplo, do eclipse da lua, está claro que, na medida em que constituem demonstrações de algo deste tipo, sempre são, mas na medida em que não sejam sempre a mesma coisa, serão particulares⁶.

A correspondência entre a proposição e o objeto supõe que, em Aristóteles, a proposição científica condiz com o gênero dentro do qual esteja inserida, de maneira que se a ciência é acerca do universal e necessário, as proposições científicas serão universais, eternas e incorruptíveis. Uma explicação apropriada no âmbito científico, segundo o estagirita, tomaria o silogismo demonstrativo como um procedimento apto a fortalecer com premissas uma verdade conclusiva que demanda uma justificação. Assim, o grau de “necessidade” de proposições científicas seria causado, na ausência

compartilhada por todos. Sobre este debate, ver J. Pelletier, 2013, p. 30 e ss.

6 Arist. *An. Post.* 75b 10-30.

de evidência, por uma demonstração em que os termos predicativos seriam não apenas empregados dentro das premissas, mas utilizados para explanar as causas que tornam a conclusão necessária⁷.

De acordo com esta tese, as proposições da ciência causadas por certos axiomas e por premissas necessárias segundo termos que são predicados de outros com grau de certeza, devem ser verdadeiras em todo o momento, *necessárias* por definição. Mas como poderiam ser sempre verdadeiras se os objetos com os quais a ciência lida são contingentes? Como articular a contingência do mundo presente com a invariabilidade das proposições científicas?

Esta posição inquietou muitos lógicos da alta idade média e do período subsequente, como Gregorio de Rimini, João Buridan, Pedro Ailly, John Mayor, Fernando de Encinas, Juan de Celaya, George Lokert e Ghilherme de Sherwood, cada qual oferecendo uma solução especial para a questão.

Jerónimo Pardo, em sua *Medulla Dialectices*, publicada em Paris em 1500 e reimpressa em 1505 por John Mayor e Jacob Ortiz, edição utilizada neste artigo, trata da questão do significado das proposições de um modo peculiar, afirmando ser o caso das proposições científicas um tema intrinsecamente ligado à lógica modal. O sentido em que entende a “necessidade” das proposições científicas é tratado no Livro VI da Medula Dialética, intitulado *De ampliacionibus*, onde trata do problema da ampliação dos termos, algo atinente ao escopo da lógica terminística do *cinquecento* e que em seu tratado alcança um patamar de extraordinária síntese relativamente à produção de lógica surgida até 1500.

Por certo, o tema da necessidade das proposições científicas é delimitado no horizonte da lógica tradicional, em especial dentro do *background* dos escolásticos tardios que receberam o influxo da lógica aristotélica e da lógica medieval de propriedades de termos. Atualmente, ou seja, no contexto da lógica modal contemporânea, não se há de falar em “necessidade” para a formação de proposições atinentes aos objetos do mundo, mas em contingência. A conexão com a realidade dos objetos físicos supõe um modelo de proposição caracterizado pela contingência, em contraste com proposições matemáticas e, em alguns casos, com certas proposições lógicas, cujo grau de necessidade corresponde a fórmulas lógicas bem interpretadas dentro de conjuntos com

7 Sobre necessidade, certeza e demonstração em Aristóteles, ver L. Angioni, 2014, pp. 61-120.

regras inferenciais e axiomas. Um modelo de modalidades exclusivamente baseado no *necessitarismo* é algo, hoje em dia, amplamente rechaçado. Nos séculos XVI e XVII, porém, ocupavam um espaço de predomínio na produção intelectual, pervadindo uma gama de temas, da teologia a lógica modal clássica.

4. Em busca de um caminho: o contexto justificativo da ‘necessidade’ das proposições científicas na lógica tradicional

Normalmente, a conjuntura de respostas acerca do significado e da verdadeira forma das proposições científicas no âmbito da lógica tradicional trazia pelo menos três possíveis rotas de resposta até o Século XVI: (i) teoria da *suppositio*; (ii) regra de implicação; (iii) a teoria da modalidade relativa, compartilhadas por autores nominalistas, realistas e tomistas *stricto sensu*.

Obviamente, não veremos de forma exaustiva o motivo pelo qual cada um destes roteiros analíticos isoladamente considerados são insuficientes para justificar a necessidade das proposições científicas segundo a posição de J. Pardo, o que ocuparia um espaço excedente no presente artigo. Nossa tese se centra na estatura “necessária” das proposições científicas e na solução de Pardo para a questão, como também as articulações possíveis desta solução com a teoria da suposição na lógica assertórica e extensional de Alonso de Vera Cruz.

De acordo com Ilzarbe⁸, uma proposição pode ser necessária, em geral, de três formas:

- *Simpliciter*
- *Ex conditione*
- *Temporaliter*

Uma proposição necessária é *simpliciter* quando semanticamente é completa e satisfatória, significando de forma total o objeto nela designado. A significação, seria, de acordo com isso, necessária por definição. A determinação da necessidade ocorreria em virtude do significado. A proposição científica não poderia ser necessária, assim, em razão do objeto contingente que designa. Uma proposição científica supõe coisas e objetos particulares que são significados pela proposição. Logo, seu grau de necessidade não poderia ser determinado de forma *simpliciter*.

8 P. Pérez-Ilzarbe, 1999, p. 320.

Em segundo lugar, uma proposição se diz necessária *ex conditione* quando na sentença se estabelece um antecedente condicional necessário com a inserção do verbo *ser*, de maneira que ‘é’ liga o sujeito com a existência de coisas significadas a partir dele, compondo a consequente com os atributos da predicação. Aqui, há uma estrutura condicional subjacente que torna a proposição necessária. Exemplo: ‘ser humano é animal’, em que a condicional ‘*ser humano é*’ seria vista aqui como condição para a predicação correspondente, no caso, o gênero dentro do qual a espécie está inserida. No caso das predicações diretas, esta forma de necessidade sempre ocorre no âmbito da lógica aristotélica, pois o gênero abarca a diferença específica. No caso da predicação indireta, como ocorre na quantificação [*de ampliationibus*], o predicado deve ocupar o antecedente condicional. As condicionais são necessárias não em razão dos particulares ali significados como existentes, mas pelo antecedente condicional. Assim, $\exists(x) \equiv x \rightarrow y$, onde x é o elo entre a quantificação existencial e o consequente determinado na implicação. A proposição afirma a existência de coisas que são significadas pelo sujeito, como por exemplo: existe ao menos um animal que é ser humano, de modo que o ser humano predicado do sujeito animal integra necessariamente *sub conditio* o conjunto das espécies predicáveis do mesmo gênero. A condição para que o ser humano possa ser afirmado como animal é que ele, como espécie, pertença ontologicamente a este gênero próximo. Ou mesmo quando prescindimos do quantificador e formamos a proposição categoricamente, tal como ‘ser humano é animal’, onde a condição para a inserção do predicado é determinada pelo sujeito antecedente, que desempenha uma função condicional para a verdade da predicação. Neste último caso, a verdade não dependerá da ontologia dos particulares, dependendo apenas da articulação dos entes racionais de primeira e segunda intenção. Esta não é a opinião abraçada por Jerónimo Pardo, ainda que o autor considere ser o caso das proposições condicionais uma forma especial de tratamento para toda e qualquer proposição, e mesmo para as proposições científicas em certos casos específicos. Não é a forma *ex conditione*, todavia, a forma padrão das proposições científicas segundo o autor, nem o que, *vis a vis*, garante a sua estatura necessária. A questão orbita em torno da justificação da necessidade das proposições científicas. E a justificação pretendida neste segundo tipo é condicional⁹: as proposições

9 Jerónimo Pardo, *Medulla Dialectices*, 83ra. Diz Pardo: «Et si dicas: ergo tales propositiones non pertinent ad scientiam, cum propositiones ad scientiam pertinentes debent esse simpliciter necessarie, consequens tamen est contra philosophum tales propositiones demonstrantem.

científicas o são porque a suposição que nelas subjaz designa um objeto que desponta epistemicamente com grau de certeza se, e somente se a consequência for necessária, como parte implicada por um antecedente condicional. Em Pardo, a ciência depende de proposições cuja estrutura condicional requer, para que a ampliação dos argumentos se conserve dentro de uma *expositio* standard, a necessidade da consequência, e não do consequente que, embora possa sê-lo temporalmente, não o é como condição epistêmica¹⁰. Assim, é a forma da proposição o que justifica sua estatura científica, não a adição predicativa de um objeto necessária ou contingentemente consequente. Nesta acepção, a verdade de uma proposição científica não dependeria, em última análise, da existência dos particulares que são significados por uma ou outra proposição –que pode ser categórica ou modal–, mas da estrutura condicional que implica em que um predicado seja tomado como consequência, segundo uma proposição constituída por um juízo compositivo que resulta em um raciocínio apodítico certo e seguro. É de fato este o argumento aceito por Pardo? Em outros termos, a existência dos particulares é prescindível para a formação estrutural das proposições científicas?

Parece que não. Embora Pardo não ofereça nenhuma resistência especial a esta tese, também não a toma como esquema-padrão.

Por fim, uma proposição é temporalmente necessária –*ratione temporis*– quando o verbo *ser* corresponde a algo adjacente que é suposto pelo sujeito, referido por ele em virtude do momento ao qual é designado. A suposição de algo a partir do sujeito implica necessariamente na suposição do predicado adjacente, em razão do tempo em que a sentença é enunciada. A estrutura temporal subjacente é o que tornaria a proposição necessária. *Ser humano é animal* é temporalmente necessária porque no instante em que se enuncia a oração em questão, o predicado corresponde à suposição tal como presente no

Ad hoc respondetur secundum hunc modum dicendi quod ille propositiones capiuntur conditionaliter, id est, loco quarundam conditionalium, ut ista ‘triangulus habet tres capitulos loco istius si triangulus est, triangulus habet tres’.

10 O caso da condicional mostra claramente a visão necessitarista e essencialista da lógica tradicional em geral, abraçada por Pardo e também por Alonso de Vera Cruz. Neste caso, não há necessidade de uma teoria de classes ou conjuntos, ou regras e axiomas, para tornar um argumento válido. O que confere verdade à proposição é a sua referência direta aos objetos do mundo. A relação com o mundo, do ponto de vista epistêmico, é vista não como um vínculo entre o conhecimento e a contingência dos objetos, como ocorre atualmente, mas com um grau de certeza quanto a necessidade dos objetos cognoscíveis. Para uma discussão contemporânea sobre conhecimento, certeza e contingência, ver R. Fumerton, 2014, p. 145 e ss.

sujeito, que pode ser estabelecido como termo singular ou descrição definida, atinente a um tempo que coincide com a suposição predicativa.

De acordo com esta classificação, apoiada em uma noção necessitarista, não parece que as proposições científicas sejam necessárias apenas em virtude de alguma destas formas. Quanto ao primeiro tipo, não são necessárias *simpliciter* porque a suposição natural dos termos nas proposições absolutamente consideradas somente poderia alcançar um grau de necessidade por força da evidência axiomática, quando o predicado estivesse contido no sujeito *ad intra*, ou então em razão da universalidade do objeto predicável, o que nem sempre ocorre com as proposições científicas, cujos objetos são postulados de modo contingente e particular. Não pode ser definida apenas como proposições de forma condicional, porque há proposições científicas cuja estrutura é estabelecida categoricamente, hipoteticamente ou, de forma mais adequada, como veremos, na forma modal, com a atribuição de outros conectivos sincategoremáticos, como disjunção, conjunção ou negação, unindo ou dividindo enunciados, ou mesmo denotando mundos semânticos alternativos, como ocorre com a inserção de um operador modal na sentença científica. Quanto ao último tipo, o do critério temporal, as proposições científicas não dependem, para sua correspondente necessidade, tão somente do tempo como categoria porque poderiam, assim, sofrer modificações ulteriores na condição de verdade. Partindo da reconhecida definição usual do século XIII, em especial tal como manifesta no Tratado VI das *Summulae Logicales* de P. Hispano, de que

a suposição natural é a aceção do termo comum em lugar de todas aquelas coisas em relação às quais por natureza é apto para ser participado, como ser humano tomado por si, por sua natureza é apto para ser participado por todos os seres humanos que foram, que são e que serão¹¹.

A moção hipotética da descoberta científica pode acarretar uma modificação na relação entre o *significatio* e a *suppositio*, comprometendo a condição de verdade da proposição científica, de modo que a necessidade temporal adquirida na suposição não garante sua articulação consignificativa com o passado, o futuro, a possibilidade ou o presente, tese que foi amplamente abraçada por realistas como Vicente Ferrer, para quem a suposição natural condiz com a propriedade do termo comum que é captado por correspondência ao predicado que lhe convém de forma essencial, como

11 Pedro Hispano, *Summulae Logicales*, t. VI-4.

mostrou De Rijk¹², e que, como veremos, converge em alguma medida com a tese de Pardo.

Ante a insuficiência de todas as três alternativas para uma justificação adequada da necessidade das proposições científicas, como reage Pardo à questão?

5. A justificação de Pardo para a ‘necessidade’ das proposições científicas

Na *Medulla Dialectices*, 83, Pardo sugere a seguinte chave analítica: a de que as proposições científicas se constituem como proposições de tipo modal¹³, ou nas palavras de Alonso, como *orações de terceiro adjacente*. E dentre as modalidades, a saber, necessária, possível, contingente e impossível, as proposições científicas são proposições modais de tipo possível: $\Diamond$.

Pardo discute em que sentido as proposições científicas são necessárias e, assim, qual a forma verdadeira que pavimenta suas respectivas estruturas. Podem estas proposições, de acordo isso, inclusive violar ou excetuar a primeira regra proposta por Pardo para a condição de verdade das proposições ampliativas em geral, de acordo com a qual «uma proposição que reclama a expressão de ampliação de algum tempo com respeito ao termo implica a própria expressão da ampliação»¹⁴.

Coombs nos diz que «Pardo postula que a necessidade das proposições científicas é baseada sobre uma conexão atemporal possível entre as referências dos termos das proposições»¹⁵. Como isto ocorre?

A ampliação é, de acordo com Pardo, a aceitação de um termo em uma proposição pela coisa (ou pelas coisas) que ela significa em relação a um

12 L. M. de Rijk, 1973, pp.43-78.

13 Tomas Mercado, *Comentarios Lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, p. 261 e ss. Diz Mercado que «de entre los adverbios, algunos determinan al verbo por virtud de la composición, como en estos seis: ‘necesariamente, contingentemente, posiblemente, imposiblemente, verdaderamente y falsamente. Otros determinan al verbo por virtud de la cosa del verbo; como actúa fuertemente, corre velozmente....ahora sólo se ha de tratar de aquellos que determinan la composición [...]. Por lo qual, solamente esos modos que determinan la composición hacen modal a la proposición [...]. La proposición modal es aquella que se determina por alguno de estos seis modos: lo posible, lo imposible, lo contingente, lo necesario, lo verdadero y lo falso [...]. Y en estas modales el verbo debe sujetarse y el modo predicarse».

14 Jerónimo Pardo. *Medulla Dialectices*, 83ra.

15 J. Coombs, 1995, p. 10.

signo, o que importa em tomar a coisa dentro de intervalos temporalmente disjuntivos. Um termo que supõe um campo referencial relativamente a vários tipos de tempos divididos.

Pedro Hispano insere a *ampliação* dentro da suposição pessoal, afirmando que a ampliação é a extensão do termo comum de uma suposição menor a outra maior. Como quando se diz ‘o homem pode ser o anticristo’, o termo ‘homem’ não supõe só pelo que é, senão também pelo que será. Pelo que se amplia aos futuros. E digo ‘termo comum’ porque o termo discreto, como Sócrates, não se restringe nem se amplia. Das ampliações, uma se faz por um verbo, como o verbo ‘pode’, por exemplo ‘o homem pode ser o anticristo’; outra se faz por um nome, como ‘que o homem seja o anticristo é possível’; outra por um particípio, como ‘o homem é potente para ser o anticristo’; outra por um advérbio, como ‘o homem necessariamente é animal’; pois homem se amplia não só ao tempo presente, senão também ao futuro. E por isso se segue outra divisão da ampliação, a saber, das ampliações uma se dá em relação ao que é suposto, como ‘o homem pode ser o anticristo’; e outra se dá com respeito ao tempo, como ‘o homem necessariamente é animal’, segundo disse¹⁶.

Como se nota, a concepção de Hispano já continha de forma explícita a articulação entre a suposição e os intervalos temporais. Obviamente, Pardo alarga a definição, mas é indubitável –como veremos– a influência do modelo de Hispano em Pardo. Primeiramente, porque mediante a suposição através do verbo, nome, particípio e advérbio, a ampliação irá sustentar não apenas a maior parte das teorias da ampliação no medievo tardio. Em segundo lugar porque a temporalidade será *conditio sine qua non* para o modelo de ampliação de Pardo, em especial para a forma estrutural das proposições científicas.

De acordo com Coombs, «desde o medievo tardio boa parte dos lógicos entendiam que a suposição ou referência dos termos em uma proposição era amarrada por um dos cinco tipos de tempos: o presente, o passado, o futuro, o possível e o imaginável»¹⁷.

Se formulamos uma asserção verdadeira de quem (ou do que) está vivo no tempo presente, então uma definição acerca de uma ação ou estado realizado em um tempo passado por este mesmo indivíduo requer uma ampliação, uma extensão da suposição ou referência do nome do sujeito ou do objeto, que toma a referência como algo que é ou era. Na ampliação, sustenta Pardo, a disjunção

16 Pedro Hispano, *Summulae Logicales*, t. IX, p. 174.

17 J. Coombs, 1995, p. 10.

é atribuída ao tratamento conferido aos intervalos temporais¹⁸ precisamente para viabilizar a ampliação da suposição dos termos significativos, cujo posicionamento dentro da proposição desempenha uma função em ordem ao valor de verdade.

O termo, assim, é expresso na proposição respeitando duas exigências prévias para a ampliação: (i) ter capacidade para desempenhar uma função denotativa dentro da disjunção determinativa dos intervalos temporais; (ii) possuir uma referência semanticamente consistente em pelo menos dois tempos diferentes (*differentiae temporum*). Termos que supõe apenas em um único tempo não são capazes de ampliação para mundos semânticos alternativos. Segundo Pardo, a proposição na qual está inserida o termo deve conter as expressões –verbos temporalmente definidos– que conduzem à ampliação.

Mas e o caso das proposições científicas?

De acordo com Coombs, a forma das proposições científicas mostra ser uma exceção à esta regra, pois «elas poderiam ser falseáveis caso fossem verdadeiras»¹⁹. Para escapar desta aporia, o autor sugere que Pardo teria considerado o ponto de vista aristotélico de que as proposições científicas são necessárias com os atributos correspondentes: perpétuas, eternas e incorruptíveis. Mas se lidamos com objetos contingentes que, dentro da ampliação, respeitariam a divisão temporal ao modo de implicação causal, em que a condição de verdade da conseqüente dependesse da verdade do antecedente? Como lidar com a necessidade neste caso? E ainda: tendo por base que a contingência subsiste em algo que existe podendo não existir, como sustentar a necessidade das proposições científicas com base em objetos contingentes? A existência é um atributo do tempo presente? Como postular, em suma, a necessidade de uma proposição assertiva de caráter científico?

Para constatar a necessidade das proposições, nos diz Coombs, Pardo apresenta duas tentativas: (i) uma proposição científica tem uma forma subjacente que, quando revelada pela análise lógica, irá expor sua necessidade; ou (ii) a suposição dos termos é usada para garantir sua necessidade. Após expor estas duas tentativas, o autor pervade a sugestão abraçada por Pardo, a saber, a de que «a estrutura subjacente das proposições científicas é de tipo modal

18 Jerónimo Pardo, *Medulla Dialectices*, 83rb.

19 J. Coombs, 1995, p. 13.

[...]. Pardo acredita que a teoria da modalidade provê uma fundamentação metafísica para a necessidade das proposições científicas que, segundo ele, falta nas interpretações condicional e temporal»²⁰.

Assim, duas postulações aparecem na interpretação modal da *necessidade*: primeiro, que há uma consistência metafísica assumida por Pardo; segundo, que, como afirmamos anteriormente, o que garante a necessidade das proposições científicas é a suposição de seus termos, o que coincide com a teoria da suposição na lógica assertórica de Alonso de Vera Cruz.

O ponto de vista de Pardo sobre a necessidade das proposições científicas dentro da teoria da modalidade é uma reação, segundo Coombs e conforme se verifica no escopo da *Medulla Dialectices*, à posição de Andrea de Novo Castro, para quem as modalidades deveriam ser entendidas como entidades de versão similar aos universais, algo bastante presente entre os séculos XIV e XV. De acordo com isso, as modalidades seriam apenas concepções mentais, levadas a cabo por um tipo de construção epistêmica que não possui nenhuma correspondência no mundo externo à nossa mente. No mundo objetivo, contingente por definição, não existiria nada necessário, salvo a própria medida por meio da qual nossa mente concebe algo como necessário –*secundum figuram et modum loquendi*–, o que se aproxima do que atualmente caracteriza a semântica modal. Contra esta posição, Pardo ventila a necessidade *secundum veritatem* e *in re*, adotando uma visão necessitarista e buscando, assim, um modelo de atribuição modal às proposições que articule o mundo interno da mente com o mundo externo. De acordo com isso, as proposições modais são necessárias, contingentes, possíveis ou impossíveis não como meras projeções intelectivas, mas como modos por cujas diferenças o intelecto é capaz de apreender a realidade –*intellectus enim movetur a re*–. Não fosse desta forma, não seríamos sequer capazes de internamente distinguir a possibilidade da impossibilidade, ou a necessidade da contingência²¹.

A verdade modal, assim, não é somente uma concepção intramental. É uma definição articulada com o que existe fora da mente. Há algo na realidade (*in re*) que é significado pela proposição e suposto pelos seus termos que condiz com uma entidade que é apreendida e tomada como ser necessário.

20 J. Coombs, 1995, p. 15.

21 J. Coombs, 1995, p. 19.

Com base nesta posição anti-nominalista, mesmo sendo Pardo um autor assaz influenciado pelo nominalismo, o tratamento das proposições científicas dentro do escopo da lógica modal acarreta três soluções alternativas: (i) a estrutura das proposições científicas é simultaneamente condicional e modal, mas a existência dos objetos supostos nestas proposições é algo prescindível, já que a inserção do operador modal possível no antecedente condicional acarretaria a necessária, mas inconclusa, indeterminação do consequente, embora exigisse a postulação da consequência em qualquer caso; (ii) o modo possível implicaria em uma ampliação do raio referencial do sujeito, de modo que passa a ser inserido em seu escopo semântico o não existente como um atributo possível –diríamos hoje, em ao menos um mundo possível—. Aqui, a proposição ‘ser humano é animal racional’ resultaria ‘ser humano é possivelmente um animal racional’, pois o sujeito da oração não supõe apenas os particulares existentes, mas a contingência do tempo presente, que toma o argumento ulterior como não necessário, mas possível; (iii) por fim, proposições científicas são proposições determinadas pelo operador modal possível, mas a) sem a eliminação absoluta do tempo ou b) articuláveis indistintamente com qualquer tempo.

Na primeira chave, as coisas referenciadas pelos sujeitos das proposições científicas podem existir, não existir, existir podendo não existir ou não existir podendo existir.

Assim, se tomarmos a teoria da *suppositio* tal como exposta por Pedro Hispano e os lógicos do século XIII em sua grande maioria, teoria posteriormente abraçada por Pardo em *Medulla Dialectices*, 83 rb, em que a suposição se distingue em vários tipos classificatórios, dentre os quais a suposição natural e a suposição accidental, em que a primeira capta todos os particulares referidos em qualquer tempo, enquanto a segunda depende do tempo em que os particulares são designados na cópula²², as proposições científicas poderiam ser tratadas dentro desta classificação da seguinte forma: a estrutura das proposições científicas dependeria, em última análise, não da estrutura em si, mas da suposição natural dos termos que a compõe, termos que, sem o condicionamento temporal, designam objetos *extra tempore*. Para tanto, Pardo ventila duas saídas.

22 Jerónimo Pardo, *Medulla Dialectices*, 83 rb: «Unde suppositio naturalis est acceptio termini in propositione cuius copula absolvitur a tempore, sed suppositio accidentalis est acceptio termini in propositione secundum exigentiam copule, tempus importantis».

Na primeira, a cópula deve ser tomada como uma propriedade conceitual de caráter nominal, de modo que a afirmação não esteja ancorada em qualquer tempo, ou melhor, que o verbo *ser* não determine uma articulação entre sujeito e predicado temporalmente condicionada, mas que desempenhe uma função denotativa de unidade complexa, em que dois extremos são unidos ao modo *simpliciter simplex*. Algumas proposições da ciência teológica estariam classificadas como proposições por cujos termos a suposição natural designa uma afirmação atemporal, como por exemplo *Deus est*²³.

Na segunda, mais adequada para o objeto das ciências naturais e práticas, a suposição natural designaria objetos contingentes, mas como que referindo-os de fora do tempo. Neste sentido, as proposições científicas seriam formadas com a copulação padrão, em que o verbo *ser* desempenharia a mesma função anteriormente mencionada, mas ao não conotar nenhum tempo salvo o presente, o faria unindo dois extremos entre si: o sujeito e o predicado²⁴. O argumento empregado para justificar esta tese é extraído da Física de Aristóteles, IV, 12, 221 b 3, em que o estagirita diz que

o tempo é medida de repouso e movimento. Logo, também é evidente que o não-ser nem sempre estará no tempo; por exemplo, aquele não-ser que não pode existir de outra maneira, como é a comensurabilidade da diagonal com o lado. Em outras palavras, as coisas que não poderiam ser de outro modo não se dão no tempo, já que tudo aquilo cujo contrário não é eterno pode existir e não existir e está sujeito à geração ou corrupção²⁵.

De acordo com isso, a contingência do tempo presente também atingiria o objeto designado pelos termos por suposição natural, no âmbito das proposições científicas. As coisas denotadas por sentenças científicas não podem ser de outra maneira quanto a contingência, ainda que elas em si próprias possam ou não existir. O modo possível acompanha o raciocínio: a existência prescindível não é o atributo *simpliciter* do argumento, mas a

23 Jerónimo pardo, *Medulla Dialectices*, 83rb: «sicut est in ista propositione ‘Deus est’, si necessaria debet dici: si enim ly ‘est’ tempus presens connotaret, sensus esset Deus est in tempore praesenti, ille autem sensus contingens est, et illa esset contingens».

24 Uma interpretação da cópula que tome o verbo *ser* nesta chave, a saber, independentemente do tempo, obriga o investigador a distinguir entre o verbo usado na linguagem ordinária, em que o verbo *ser* consigna o tempo (*verbum vulgare*), e o verbo lógico (*verbum logicum*), que não consigna o tempo, mas desempenha uma função denotativa, a de articular diversos objetos predicativos entre si. É este último o que se emprega nas proposições científicas, de acordo com os nominalistas. Pardo irá rechaçar esta posição, como veremos.

25 Arist. *Ph*, IV, 12, 221 b3; 222 a-b.

consideração *extra tempore*. O objeto designativo é considerado como algo que não poderia ser tomado de outra maneira, como é o caso desta definição de triângulo dentro da geometria euclidiana: *o triângulo é uma figura geométrica formada por três lados e três ângulos internos que, juntos, formam 180° é uma proposição necessária não porque exista um triângulo aqui ou acolá, mas porque o triângulo não poderia ser definido de maneira diferente*. Por certo, afirmações como esta são, atualmente, bastante discutíveis do ponto de vista da geometria contemporânea, especialmente dentro da geometria hiperbólica. A geometria atual, por exemplo, apresenta resultados diversos do apresentado, como é o caso da demonstração apresentada por Felix Klein a partir da geometria não-euclidiana de Lobachevsky e Bolyai, para quem a soma dos ângulos internos de um triângulo pode ser menor do que 180°²⁶. Todavia, a convicção e o grau de certeza eram tomados pelos autores clássicos em geral, e por Pardo em particular, como um dado epistêmico indiscutível e relevante para a condição de verdade de asserções deste tipo.

No modelo clássico, a cópula desempenha uma função lógica denotativa em sentenças científicas, tal como ocorre com os sincategoremas (*verbum logicum*), pois isoladamente nada significam. É somente no emprego do verbo ser que os extremos são unidos, formando a proposição científica. Logo, a função denotativa da cópula nestas proposições não seria dependente do tempo, mas deveria ser vista *extra tempore*: como um *sincategorema artificial* que une termos significativos. É esta a solução apresentada em *Medulla Dialectices*? Veremos que não. Pardo considera esta hipótese ao elaborar uma interpretação extensiva para o Livro III do *Periérmenias*²⁷ de Aristóteles na chave lógica: a cópula também poderia ser usada para unir extremos que formam as proposições científicas, a despeito da contingência de seus objetos. A interpretação em questão é realizada a partir do último parágrafo do livro III 16 b, onde o estagirita aduz que

os verbos são em si mesmos nomes, e possuem uma significação determinada (pois, ao serem pronunciados, fixam o pensamento do ouvinte, o qual o tem em repouso), mas ainda não significam que algo é ou não é. De facto, ser e não-ser não apresentam um significado relativo ao sujeito, e ainda mais o termo sendo,

26 Para uma visão contemporânea do argumento, ver L. Coutinho, 2001, p. 10 e ss.

27 Arist. *Int*, III 16b. Ele afirma expressamente que «o verbo é o que junta ao seu próprio significado o significado do tempo actual. Nenhuma das suas partes considerada separadamente significa seja o que for, e indica sempre algo que se predica de outro. Digo que ele significa, além do significado próprio, o tempo».

se nos limitarmos a utilizar tais formas isoladas. Em si mesmas tais expressões nada são, mas juntam ao próprio significado uma certa síntese que dificilmente poderíamos conceber sem as expressões compostas²⁸.

A função lógica seria afirmada a partir de um olhar estrutural: o verbo uniria dois extremos que não seriam unidos de nenhum modo sem a cópula²⁹. O verbo passa a ser tomado como *verbum logicum*, algo bastante usual na tradição nominalista, em que a cópula é destacada do tempo, não implicando nenhum significado temporalmente necessário para os objetos designados pelos termos extremos. Sua acepção na oração é tomada de acordo com a função lógica: só denota a união de termos³⁰. Assim, a consideração lógica do verbo ser (*verbum logicum*) na formação das proposições científicas poderia ser tomada de duas formas: primeiro, como algo que denota um outro, ou que se diz de outro; e em segundo lugar, como algo que une dois extremos que não poderiam ser unidos de outra forma.

Esta não é ainda a resposta definitiva adotada por Pardo, embora mostre o esforço investigativo do pensador. Para o autor, as proposições científicas são proposições modais de tipo possível em que os termos que a compõe denotam um campo de referência por suposição natural na medida em que a cópula que os une articula os objetos correspondentes desempenhando uma função destinada a unir os extremos predicativos. Mas a função da cópula é sincategoremática ou categoremática? Ou seja, a cópula é tomada apenas na acepção lógica antes explicitada, ou deve ser vista na chave literal do Livro III do *Periérmenias*, enquanto o verbo ser *consignifica* com a suposição de particulares existentes? Os objetos supostos pelos termos têm existência imprescindível? Ou a existência dos particulares é um critério descartável para a necessidade das proposições científicas?

28 Arist. *Int*, III, 16b.

29 Jerónimo Pardo, *Medulla Dialectices*, 83rb. Diz ele: «et si contra hunc modum dicendi obiicias quia de ratione verbi est quod consignificet tempus, quod patet x diffinitione verbi data ab Aristotele: ‘verbum est quod consignificat tempus, et est semper eorum que de altero dicuntur nota’, ergo de ratione verbi est tempus consignificare, et per consequens non bene dictum est quod copula in propositionibus ad scientiam pertinentibus nullum tempus connotat. Ad hoc respondent quod duplex est verbum, quoddam est verbum vulgare [...]. Aliud est verbum logicum, vel ut ita dicam sapientum, et tale non habet connotare tempus, sed precise denotat unionem aliquorum adinvicem, quo verbo utuntur in propositionibus ad scientiam pertinentibus».

30 Jerónimo Pardo, *Medulla Dialectices*, 83rb. Assevera Pardo: «et tale verbum manifestat philosophus cum dicit ‘verbum est nota eorum que de altero dicuntur’, cum etiam dicit ‘hoc verbum consignificat quandam compositionem extremorum quam sine extremis non est intelligere».

A atemporalidade da cópula que, de um ponto de vista lógico, não consigna o tempo na determinação do predicado, é uma forma possível de interpretação do ‘est’, como mostra Pardo. Todavia, isto não quer dizer que a existência dos particulares seja prescindível para a consumação da condição de necessidade das proposições científicas. A oração ‘homo est animal’ não é verdadeira apenas porque o ‘est’ aqui dependa da existência do ser humano particular e, assim, seja consignificativo, mas justamente porque a existência de um ser humano em ao menos um mundo possível –ou como diz expressamente o próprio autor, o ser humano entendido como diferença específica correspondente aos indivíduos presentes, passados, futuros ou possíveis desta mesma espécie³¹– supõe algo que está inserido no gênero predicativo: ‘*homo possibiliter est animal*’. A existência do particular não é, então, prescindível, mas necessária para a suposição natural.

Esta é a justificação admitida por Pardo?

Na passagem 83 va da *Medulla Dialectices*, sugere uma resposta alternativa, que coincide com a interpretação literal do Livro III de Periérmenias, de acordo com o qual o verbo ser consigna o tempo: «as coisas que não existem na realidade não possuem nenhuma união verdadeira consignificada pelo ‘é’»³².

Assim, o que não existe na realidade não possui nenhuma união ‘verdadeira’ consignificada pelo verbo ser. Logo, a existência é sim, no âmbito da *responsio* à questão apresentada, tomada como critério ontológico definidor da condição de verdade da proposição científica. A suposição natural aqui considerada é uma *suppositio* ontologicamente engajada: a relação entre os particulares deve partir do ‘suposto’ de que os particulares existem realmente, sem o que a relação em si não pode ser significativa. Logo, a necessidade de uma proposição científica supõe que os termos singulares sejam avaliados, por suposição natural, por um critério ontológico forte: *A est B* requer, para sua estatura necessária, que A e B sejam significados pela cópula dentro de uma relação.

31 Jerónimo Pardo, *Medulla Dialectices*, 83va: Ele aduz: «Vel posset sic dici ‘homo possibiliter est animal’, cum sic dicendo ly ‘homo’ stet pro presentibus, preteritis, et futuris, et possibilibus. Et similiter ly animal».

32 Jerónimo Pardo, *Medulla Dialectices*, 83va. Afirmar Pardo: «prima propositio, que videtur probabilis: ea que non habent esse in rerum natura nullam habent veram unionem consignificatam per ly est».

Assim, se articularmos o verbo ser por consignificação temporal (*verbum vulgare*) com a modalidade possível, chegaremos à tese de que a possibilidade é aqui relativa ao tempo: *modalidade relativa*, ou como chama Coombs, ‘*modal string view*’³³, pelo que os particulares que compõem os extremos devem existir necessariamente para que o operador modal possível inserido na proposição a torne necessária segundo um juízo assertórico.

O algo que é referido –*suppositio*– pela afirmação constituída na relação entre sujeito e predicado deve tomar o ‘est’ como atinente às coisas que são significadas pelos termos predicativos, coisas tais existentes e capazes de referência. Logo, a modalidade possível não conduz à necessidade das proposições científicas isoladamente. Ou seja, não é o modo possível suficiente para justificar a ‘necessidade’ do ponto de vista semântico.

Nem tampouco se tomarmos os objetos designados pelos termos dentro de um raciocínio científico padrão, pois tais objetos despontam como contingentes, e como tais não admitem que a relação afirmativa entre sujeito e predicado confira à proposição científica um grau de necessidade, senão de mera contingência. Algo pode ser verdadeiro no instante t1, podendo não o ser em t2. A contingência dos extremos impede a necessidade da relação entre os seus termos. Mesmo se pensássemos em uma necessidade relativa ao tempo, ainda assim a estabilidade semântica estaria comprometida pela contingência do tempo presente atinente aos extremos da relação afirmativa.

O modo necessário, então, parece exigir que a união entre sujeito e predicado seja ela mesma necessária, como também as coisas nela significadas. Tomá-las como significadas é entendê-las como existentes, segundo um juízo que compõe os termos da oração como articulados consignificativamente pelo verbo ser.

Assim, a função de consignificação do ‘est’ que une os extremos deve ter em vista: (i) que a conotação temporal do verbo no passado, presente ou futuro é decisiva para expor não apenas o tempo em que um verbo designa um objeto ou uma ação, mas sobretudo a razão distinta que possui cada coisa em cada tempo; por exemplo, o homem corre, o homem correu, o homem está correndo, o ser humano é animal, etc, de modo que a conotação temporal seria o único mecanismo através do qual poderíamos diferenciar ‘est’ de ‘fuit’ ou ‘erit’³⁴; (ii) a conotação temporal implica em rechaçar a independência ou

33 J. Coombs, 1995, p. 20.

34 Jerónimo Pardo, *Medulla Dialectices*, 83vb. Diz Pardo: «nisi forsitan diceretur quod dato quod ille copule denotent unionem extremorum, adhuc inter illas propositiones differentia est, nam ille uniones alterius sunt rationis, quod tamen difficile est videre, nam ille copule tantum videntur differre propter connotationem unionis in ordine ad aliud et aliud tempus».

eliminação do tempo na estatura epistêmica das proposições científicas, como defendem os nominalistas, dado que os tempos presente, passado e futuro não seriam tomados como prescindíveis, mas como critérios determinantes para a necessidade das proposições científicas, conforme defende Pardo³⁵.

Segundo Ilzarbe, a posição de Pardo sobre a necessidade das proposições científicas deve ser vista como sinal de certo fracasso de sua teoria das modalidades relativas, pois

A análise da resposta de Pardo mostra que sua teoria das modalidades relativas não é por si mesma suficiente para fundar a necessidade das proposições científicas. Segundo esta teoria, a necessidade de uma proposição deveria fundar-se em uma necessidade relativa, ou seja, na necessidade da relação significada pela proposição. Mas, de acordo com (...) Pardo, entre coisas contingentes não pode existir nenhuma relação necessária. Não há, portanto, uma necessidade relativa entre coisas contingentes, que possa fundar a necessidade das proposições científicas que tratam de coisas contingentes³⁶.

Após este preciso diagnóstico de Ilzarbe, como enquadrar a ‘necessidade’ das proposições científicas dentro da teoria da modalidade relativa? Como escapar ao problema ínsito à cientificidade deste tipo de proposição relativamente à contingência do tempo?

A própria autora nos conforta quando diz que

isto poderia levar a concluir que a teoria de Pardo das modalidades relativas não devesse ser aplicada ao âmbito das proposições científicas. Todavia, ainda que a teoria das modalidades relativas não baste para garantir a necessidade das proposições científicas, não quer isto dizer que deixe de ser operativa, demandando apenas um complemento: a reinterpretação das proposições científicas como modais de ‘possível’³⁷.

6. A ‘necessidade’ das proposições científicas no escopo da *Lógica Assertórica*: entre Pardo e Alonso de Vera Cruz

Coombs entende que Pardo partiu da ontologia de J. Buridan e conduziu a semântica das proposições para além de uma ontologia dos particulares, incluindo a lógica modal e os conectivos lógico-funcionais, especialmente a disjunção e a negação, buscando, com isso, prover uma base estrutural para

35 Jerónimo Pardo, *Medulla Dialectices*, 83vb. Afirma Pardo: «Et secundum hoc, limitanda esset prima propositio assignata, taliter: eorum que non sunt, neque erunt, neque fuerunt, nulla est vera unio talis qualis consignificatur per ly est».

36 P. Pérez-Ilzarbe, 1999, p. 338.

37 P. Pérez-Ilzarbe, 1999, p. 338.

a condição de verdade das proposições formadas por operadores modais e conectivos lógicos. E ainda comenta que já subsistia, mesmo que com forte presença de base tomista, uma teoria das modalidades relativas em autores anteriores como Paulo Soncinas, Silvestre Ferrara e Domingos Bañez.

Após constatado o relativo fracasso do projeto de Pardo quanto a justificativa de que a ‘necessidade’ das proposições científicas estaria na postulação de que *«nada que não exista realmente pode ter união significativa verdadeira pelo verbo ser»*, constata-se a imprescindível atenção, mesmo na semântica modal clássica, ao domínio do contingente como uma alternativa que não foi abraçada pelo autor. A existência dos objetos é tomada aqui como condição de verdade das proposições em que a cópula venha a desempenhar uma função categórica: a de unir indivíduos ontologicamente consistentes. A base metafísica subjacente do projeto de Pardo, mesmo afeita à incipiente lógica de quantificação de seu tempo, como também à teoria da modalidade relativa, está ancorada na noção de uma ontologia lógica, mesmo sendo Pardo um autor de caráter heterodoxo, mantendo com o nominalismo uma relação de vizinhança.

A doutrina do necessitarismo e do essencialismo, correlatas e articuladas na lógica modal clássica em geral, e nas teorias de Pardo e Alonso, partem do postulado de que as proposições só poderão ser necessárias se seus termos forem designativos de coisas necessárias, e não contingentes. Termos contingentes não podem supor uma união verdadeiramente necessária. O ‘é’ na proposição científica de Pardo condiz com uma união possível entre entidades significadas por seus termos. Assim, o possível aqui corresponde ao que é atemporal, eterno, como por exemplo seria a proposição ‘possivelmente um triângulo possui três lados’ dentro da geometria euclidiana. Coombs assevera que «a eternidade possível condiz com uma concepção de modalidade que declara que possibilidades são necessárias, uma ideia que os lógicos do século XX como C. I. Lewis expressam em teoremas modais»³⁸.

Pardo, porém, não satisfaz os questionamentos que porventura advenham desta solução. Não responde, por exemplo, sobre o grau de cientificidade que poderia subsistir em proposições que contivessem termos designativos de objetos contingentes do mundo, nem tampouco o motivo dentro de sua própria base metafísica sobre o porquê, afinal, a contingência do mundo presente não poderia também ser admitida dentro da cientificidade das proposições que versem sobre o mundo extramental.

38 J. Coombs, 1995, p. 21.

Após o diagnóstico levado a cabo por Paloma Ilzarbe, ousamos assumir que as proposições científicas seriam necessárias, para além da teoria modal de Pardo, satisfazendo certas exigências. Uma delas, por certo, parece induzir o observador a atentar para o *locus* do contexto de justificação, o lugar dentro do qual a ‘necessidade’ passaria a ser postulada. Portanto, é mister supor que a ‘necessidade’ das proposições de carácter científico perduraria desde que seus dilemas semânticos e terminísticos coincidissem com uma matriz notacional dentro da qual pudesse ser encerrada. E este é o caso da lógica assertórica, tal como preconizada na obra de Alonso de Vera Cruz.

Diante disso, a necessidade das proposições científicas encontrará justificação dentro da lógica assertórica quando:

- Os termos que compõem os extremos da proposição designarem entidades necessárias, articuladas mediante uma união necessária e atemporal, como é o caso da modalidade relativa de Pardo caracterizada pelo modo possível, em conformidade com a geometria de Euclides: ‘um triângulo possivelmente possui três lados’.
- Os termos que compõe os extremos referirem –por suposição natural– objetos contingentes, articulados pela cópula determinada no tempo verbal correspondente à relação afirmativa.
- Os termos que compõe os extremos referirem –por suposição natural– objetos necessários, ocasião em que a cópula restará emancipada do tempo, e atuará como um sincategorema lógico, conforme vimos com a sentença *Deus est na ciência teológica*: «quando aliqua habent necessariam unionem adinvicem consignificatam per ly est, quemadmodum est quando ea que per subiectum et predicatum significantur sunt necessaria, non est eorum unio in ordine ad tempus, cuius ratio est: quia illa comparatio in ordine ad tempus contingens est»³⁹.

Ora, porque nem todas as coisas são necessárias, nem contingentes, podendo ser ou uma ou outra, as proposições científicas serão sempre justificadas quando forem possíveis, ou seja, quando a união entre os extremos não for impossível. Aqui, a união entre os extremos se determina como uma união possível consignificativa, em que o ‘est’ desempenha uma função *ad tempore*.

39 Jerónimo Pardo, *Medulla Dyalectices*, 83vb.

Ao introduzir o modo possível, a redução ao tempo determinado torna-se obsoleta, já que a cópula não conota mais um tempo determinado, mas a totalidade do tempo –*omnitemporaliter*– segundo mundos semânticos alternativos⁴⁰.

A inserção das proposições científicas nos pátios internos da lógica modal, em que o operador possível desponta como o operador padrão, no projeto de Pardo, sugere que a união dos extremos seja articulada por uma cópula discreta, que não conota um tempo determinado, ainda que seja relativa ao tempo como tal: ‘É possível que o triângulo tenha três lados, ou ainda, possivelmente o triângulo possui três lados’, onde a possibilidade transcende o tempo determinado, ainda que os extremos estejam referidos por relação ao tempo presente.

É a possibilidade, e não a união dos extremos, o que independe do tempo. A possibilidade desta união está em afirmar que a união pode ou não ocorrer, e que esta possibilidade, e não a união em si, é necessária, de modo que se a proposição científica for afirmada na forma modal possível, então ela será sempre necessária.

Uma interpretação modal das proposições científicas, assim, requereria que fizéssemos a distinção entre os operadores modais de possibilidade, necessidade e contingência. De acordo com Ilzarbe, no esquema de Pardo as proposições modais serão sempre:

1. Possíveis quando a união dos extremos não for impossível;
2. Contingentes quando os objetos supostos nos termos –por suposição natural– forem necessários *ad tempore* podendo não ser;
3. Necessárias, quando os objetos referidos nos extremos forem também necessários, algo que ocorre, segundo o autor, no caso das proposições científicas⁴¹.

Logo, as modalidades relativas, diferentemente das modalidades absolutas, são atinentes:

40 Jerónimo Pardo, *Medulla Dialectices*, 83vb. Afirma Pardo: «ultima tamen ad idem reddit, in illa tamen de possibili non est opus quod ly est connotet tempus. Unde si dicam ‘triangulus habet tres’, illa capitur loco istius triangulus possibiliter habet tres, ubi ly est non debet tempus connotare, quia illa possibilitas unionis extremorum non est per comparisonem ad tempus ».

41 P. Pérez-Ilzarbe, 1999, p. 339.

- (i) ao tempo;
- (ii) à condição existencial;
- (iii) à estatura epistêmica.

As modalidades relativas correspondem aos indivíduos que constituem o mundo externo à faculdade mental, condizentes com as diferenças entitativas que marcam o horizonte dos seres do mundo⁴². Como se nota, a justificação apresentada por Pardo se articula em alguma medida com a teoria da *suppositio* tal como apresentada por Fr. Alonso, na qual a estatura semântica das proposições científicas é adquirida quando tais proposições são formadas como unidades complexas em que o operador modal de possibilidade é inserido conjuntamente aos termos e às variáveis, tornando-as enunciados dotados de condição de verdade em razão da ampliação do horizonte epistêmico e referencial correspondente.

Nas sentenças assertóricas, tratamos de relações de equivalência entre as orações sintáticas compostas por termos comuns e orações compostas por termos vagos, como por exemplo *Tigre é um felino* ou *Catlêia é uma orquídea*.

A ideia de extensão, do ponto de vista histórico, já remonta às Sumas de Lógica de Guilherme de Ockham⁴³. Porém, é na *Recognitio Summularum* de Alonso de Vera Cruz o lugar onde encontramos um desenvolvimento rigoroso e considerável para as noções de quantificação dentro dos espaços da lógica de predicados, especialmente no que tange à interpretação extensional de sentenças assertóricas e modais. As operações sintáticas moduladas por operadores modais tornam a conexão com a semântica dos mundos possíveis aberta para diversas interpretações extensionais de orações gerais, isto é, sentenças formadas por termos vagos, comuns e próprios, cujas referências condizem com a estrutura verificacional das três formas de suposição antes vistas: pessoal, material e simples. A interpretação extensional é, assim, viabilizada pela inserção de variáveis quantificadas em unidades complexas divisivas.

As insuficiências presentes no projeto de Pardo, conforme salientamos, podem ser mitigadas quando passamos a tratar as proposições científicas como

42 Nos diz Coombs que «modal strings in fact appear in as many varieties as there are distinct modes. There seems to be a string for each of the logical connectives as well, including negation and disjunction». J. Coombs, 1995, p. 20.

43 G. Ockham, *Lógica dos Termos*, v. III, 1999, p. 159 e ss.

proposições necessárias em razão da modalidade relativa correspondente, cuja estrutura subjacente pode ser tomada como unidade complexa divisiva, oração de terceiro adjacente, em acordo à teoria da asserção de Alonso de Vera Cruz. Ainda assim, a contingência do mundo torna a noção de necessidade aqui bastante discutível. Atualmente, o emprego de noções modais em semânticas consistentes demanda esforços muito mais sofisticados do que o fizeram os dois autores.

7. Lógica modal contemporânea e a noção de “necessidade”

O operador modal de necessidade é tomado como operador básico unário de uma proposição *que não pode ser possivelmente falsa*. Assim, quando se atenta para a semântica modal, o mundo é visto a partir do domínio da contingência, pois os objetos designados neste mundo são verdadeiros no sentido de que existem podendo não existir. Como, então, se pode articular proposições científicas com o operador unário de necessidade? A lógica modal contemporânea aceitaria esta tese?

Nos auspícios da lógica simbólica, até o fim da primeira guerra mundial, a lógica matemática era, basicamente, uma lógica assertórica, hostil a qualquer conexão com as modalidades. A partir da obra *A survey of symbolic logic*⁴⁴, de C. I. Lewis, de 1918, e de sua obra mais acabada, de 1932, *Symbolic Logic*⁴⁵, o autor expõe um modelo de lógica modal dentro da lógica contemporânea, com um sistema axiomático bem formado e constituído por regras, com um cálculo modal avançado de predicados, ofertando um tratamento extraordinariamente mais rigoroso para os operadores modais, se o compararmos com os lógicos tradicionais e, particularmente, com Pardo e Alonso. Posteriormente, assistiu-se a um ataque à lógica modal, advindo de autores como W. V. O. Quine, para quem o desenvolvimento desta lógica padeceria de pressupostos metafísicos incontornáveis. Contra estas objeções, Saul Kripke, para quem a lógica modal não seria avessa a uma semântica fundamentada por pressupostos metafísicos, propõe um sistema de lógica modal e uma semântica modal – sistema K-correspondente ainda mais complexa e sofisticada do que aquela apresentada pelos sistemas aléticos S1, S2, S3, S4 e S5 de Lewis. A semântica dos mundos possíveis de Kripke tornou-se um sistema-padrão de lógica modal alética. Nela, noções modais de necessidade e possibilidade são captadas dentro

44 C. I. Lewis, 1918.

45 C. I. Lewis e Cooper H. Langford, 1932.

de um modelo atualista, algo que aproxima, em alguma medida, o modelo do autor de alguns sistemas tradicionais de lógica modal, como a lógica de Aristóteles e, assim, não plenamente hostil às contribuições de autores como Pardo e Alonso.

A lógica modal contemporânea, sem nenhum espaço frente ao sistema extensional formalizado surgido a partir dos *Principia Mathematica* de Bertrand Russell e Alfred N. Whitehead⁴⁶, que passou a ser o paradigma *par excellence* da lógica simbólica, tinha de lidar com dois grandes desafios: ou (i) primeiramente, dar conta do que se iniciara com Rudolf Carnap, que tomou em sua semântica modal a *necessidade* como verdade lógica ínsita à concepção de analiticidade, o que conduziu ao reconhecimento de que a lógica modal não poderia prescindir de intensionalizar os objetos designativos com os quais lidaria em sua semântica⁴⁷; (ii) ou então, ante a exigência de que a semântica modal pudesse requerer uma ontologia diversa, que se propusesse uma modificação dos pressupostos metafísicos de sua ontologia, através de uma transformação da extensionalidade. A semântica modal reivindica uma ontologia diversa daquela proposta pelo sistema extensional dos *Principia*. Assim, a noção modal de necessidade não seria tomada apenas como necessidade lógica, senão também como necessidade metafísica⁴⁸.

Esta propositura não ficou imune a reprovações. Quine, por exemplo, acusa esta tese de idealismo, de promover um modelo semântico incompatível com a noção de cientificidade. Em outras palavras, seria impossível formar proposições científicas a partir desta semântica de base metafísica. Para Quine, operadores modais são inconciliáveis com uma lógica extensional. Ou mesmo quando se tomam os operadores modais com variáveis livres, não seria, este modelo, sequer inteligível semanticamente. Obviamente, Quine parte do axioma de substitutividade dos idênticos para a formação de fórmulas quantificadas. Seu modelo de orações extensionais por identidade converge com uma semântica na qual a noção de «necessidade» só teria atinência com um contexto em que alguns predicados seriam mais básicos do que outros, ou seja, seriam aplicados de uma maneira fixa e estabelecida em um contexto determinado. De modo algum a noção modal de necessidade poderia estar à salvo de problemas e paradoxos insolúveis com a construção de uma semântica

46 B. Russell e A. N. Whitehead, 1910.

47 R. Carnap, 1988.

48 J. Nubiola, 1984, p. 23 e ss.

baseada em pressupostos metafísicos. Para o autor, a noção de necessidade, nestes termos, tem nas proposições da matemática o seu paradigma central, e jamais na metafísica ou no âmbito da lógica modal⁴⁹.

Diferentemente disso, Kripke sustenta em sua semântica dos mundos possíveis uma certa abertura para possibilidades e necessidades lógicas e metafísicas. No sistema do autor, relações de acessibilidade dentro do sistema expressam que W é um conjunto não-vazio formado por elementos [mundos] que o integram, e que R é uma relação binária sobre este conjunto, de maneira que (W, R) corresponde uma estrutura deste modelo e If- é expressivo de relações de satisfação e força entre os mundos de W e noções modais. A determinação do valor de uma relação de satisfação (If-) depende de variáveis proposicionais (por exemplo: A), de tal modo que A é válido e necessário quando

$W \text{ If- } \Box A \leftrightarrow u \text{ If- } A$ para todos os u , tal que WRu , onde A necessariamente é satisfeito em W se, e somente se u força A para todos os u , de maneira que u é um mundo pertencente ao conjunto W , que é acessível para A porquanto A é satisfeito em todos os mundos em que $u \in w$ ⁵⁰. Assim, um mundo w é acessível a outro u se e somente se o anterior – w – for possível a ele. Isto quer dizer que um mundo possível só é acessível ao mundo real se este for, ao menos possível, no mundo atual⁵¹. Por certo, o sistema de Kripke é bem mais complexo do que esta pequena explicitação é capaz de mostrar. O que se pretende, aqui, é apenas uma breve análise, que procura arguir que a semântica modal de Kripke, radicada em relações de acessibilidade e satisfação, não é hostil nem fechada à noções modais desde pressupostos metafísicos, o que o aproxima, mesmo que à distância, do modo como autores antigos e pré-contemporâneos analisavam noções de possibilidade e necessidade dentro de uma ontologia

49 W. V. O. Quine, 1961, p. 159 e ss.

50 S. Kripke, 1959, p. 323 e ss.

51 «A further dimension of Kripke's models is a binary relation of *relative possibility* (accessibility) between worlds. The formula $\Box A$ is true at a world w in a model if and only if A is true at every world w^* accessible from w in the model; similarly, $\Diamond A$ is true at w if and only if A is true at some world w^* accessible from w . The motivating idea is that w^* is possible relative to w if and only if whatever is true in w^* is possible in w , or equivalently, whatever is necessary in w is true in w^* . Such a relation is needed to handle modal logics weaker than S5, so that matters of possibility and necessity may themselves be contingent. For instance, the 4 axiom $\Box P \rightarrow \Box \Box P$ fails in some models in which relative possibility is non-transitive, so P may be contingently necessary. Even the T axiom $\Box P \rightarrow P$ fails in some models in which relative possibility is non-reflexive». T. Williamson, 2013, p. 82.

de tipo especial. Todavia, de modo algum se poderia, a partir da semântica de Kripke, inferir que proposições científicas seriam sempre necessárias neste modelo⁵². Um modelo reflexivo de estrutura de classes de argumentos válidos no sistema K também pode ser visto a partir de axiomas e estruturas condicionais, o que ampliaria ainda mais o emprego de noções modais em um sistema comum com variações, consistência e unidade. Em suma, na semântica de Kripke, a lógica modal quantificada é capaz de fornecer uma semântica formal satisfatória, aberta para pressupostos metafísicos, mostrando que as acusações de Quine acerca da incompatibilidade entre a lógica extensional e as noções modais não eram tão inquebrantáveis como pareciam. Mesmo que o objetivo da semântica dos mundos possíveis esteja endereçado não à metafísica diretamente, mas à estrutura da semântica formal, é fato que em K notamos relações de modalidades relativas de acessibilidade entre mundos semânticos. A complexidade subjacente à noção de necessidade lógica em contraste com a necessidade metafísica, sugere inúmeras dificuldades semânticas quando se observa, no tempo presente, a estatura das proposições científicas em conexão com a contingência do mundo.

8. Conclusão

É notável que a lógica assertórica de Alonso de Vera Cruz apresenta uma matriz lógica coadunada com a teoria da modalidade de Jerónimo Pardo, e vem em socorro daquilo que no projeto deste último mostra-se incompleto, a saber, o lugar da contingência do mundo dentro dos termos extremos das proposições científicas de modalidade possível. A possibilidade relativa de união entre entidades existentes e necessárias é condição importante, mas não totalmente suficiente para lidar com a semântica das proposições científicas. A lógica assertórica de Alonso de Vera Cruz, amplamente marcada pela complexa divisibilidade dos termos e suas respectivas suposições, especialmente nas orações de terceiro adjacente com a inserção de um operador modal, é uma lógica não só capaz de ofertar melhores soluções para a aporia das proposições de caráter científico, como também sugere intensa compatibilidade com a

52 «Different classes of Kripke models fit different interpretations of the modal operators. Many systems of first-order modal logic are sound, complete, and closed under uniform substitution with respect to suitable classes of such models. In particular, not all models fit the interpretation of $\Box$ and $\Diamond$ as logical modalities. For example, all formulas of the form $\Box (A \& \neg A)$ are vacuously true at a dead end, a world from which no world is accessible in the model. Yet $\neg \Box (A \& \neg A)$ is presumably a logical truth when $\Box$ is treated as a logical constant for logical truth». T. Williamson, 2013, p. 83.

teoria da modalidade relativa de Pardo. Constatamos esta compatibilidade porque a formação de sentenças assertóricas com caráter de necessidade, quando articuladas com a modalidade possível, admitem a extensão de seus predicados dentro dos quantificadores, abrindo-se, assim, o horizonte semântico para sentenças modais consignificadas no tempo e expressivas de entidades individuais do mundo extramental.

Por certo, estas teses propostas não se comparam aos sistemas modais contemporâneos, no que diz respeito à consistência e integridade. Sistemas modais atuais como o de Saul Kripke, não hostil à pressupostos metafísicos, oferecem resultados melhores para o que chamamos de necessidade metafísica, em contraste com a necessidade lógica. Os modelos de Pardo e Alonso, assim, devem ser vistos como contribuições históricas relevantes para o que, séculos mais tarde, viria a ser a lógica modal contemporânea.

Referências bibliográficas

ANGIONI, Lucas, «Demonstração, silogismo e causalidade», in *Lógica e Ciência em Aristóteles*, Lucas Angioni (org.), Campinas, Editora Phi, 2014.

DE VERA CRUZ, Alonso, *Recognitio Summularum*, v. 1, De Suppositionibus. Salmanticae, 1573.

ARISTÓTELES, *Física*, Madrid, Gredos, 1973².

---, *Periérmenias*, Lisboa, Guimarães editor, 1985.

---, *Analíticos Segundos*, Madrid, Gredos, 1988.

CARNAP, Rudolf, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, Chicago University Press, 1988².

COOMBS, Jeffrey, «Jerónimo Pardo on the Necessity of Scientific Propositions», *Vivarium*, vol. 33, núm. 1, Leiden, ed. Brill, 1995, pp. 9-26, <https://www.jstor.org/stable/42569925>, fecha de consulta: 13-VI-2021.

COUTINHO, Lazaro, *Convite às geometrias não-euclidianas*, Rio de Janeiro, Interciência, 2001².

DE RIJK, L. M., «The development of suppositio naturalis in medieval logic», *Vivarium*, vol. 11, núm. 1, Leiden, ed. Brill, 1973, pp. 43-78.

FREGE, Gottlob, «Sobre o sentido e a referência» (1892), em *Lógica e Filosofia*

da Linguagem - conjunto de artigos de G. Frege org. por Paulo Alcoforado, São Paulo, Edusp, 2009.

FUMERTON, Richard, *Epistemologia*, Petrópolis, Vozes, 2014.

HISPANO, Pedro, *Summulae Logicales*, México, Universidad Autónoma de México, 1986.

KRIPKE, Saul, «Semantical considerations on Modal Logic», *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 24, 1959, p. 323 e ss.

LEWIS, C. I., *A survey of symbolic logic*, Reimpressão da 1ª ed.(1918), Londres:,Forgotten Books publish., 2018.

LEWIS, C. I. e Cooper H. LANGFORD, *Symbolic Logic*, New York, Century co. publish., 1932.

MERCADO, Tomas, *Comentarios Lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, México, Universidad Autónoma de México, 1986.

NUBIOLA, Jaime, *El Compromiso esencialista de la lógica modal: estudio de Quine y Kripke*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1984, p. 23 e ss.

OCKHAM, Guilherme de, *Lógica dos Termos: volume III*, Porto Alegre, Editora Pucrs, 1999.

PARDO, Jerónimo, *Medulla Dialectices*, Paris, Jacob Ortiz, 1505,<https://bitly.ws/36Bq5>, fecha de consulta: 13-VI-2021.

PELLETIER, Jenny E., *William Ockham on Metaphysics: the Science of Being and God*, Boston, Brill, 2013.

PÉREZ-ILZARBE, Paloma, *El significado de las proposiciones: Jerónimo Pardo y las teorías medievales de la proposición*, Pamplona, EUNSA, 1999.

QUINE, Willard van Orman, *From a logical point of view*, Cambridge, Harvard University Press, 1961².

REDMOND, Walter y Mauricio BEUCHOT, *Pensamiento y Realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Universidad Autónoma de México, 1987.

RUSSELL, Bertrand e Alfred N. WHITEHEAD, *Principia Mathematica*. 1ª ed (reimpressão da edição de 1910), B. Harbor, Martino Fine books, 2019.

WILLIAMSON, Timothy, *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

El neoescolasticismo ibérico y la polémica de Domingo de Soto contra las restricciones al derecho de migración en el siglo XVI

Iberian neo-scholasticism and Domingo de Soto's polemic against restrictions on the right of migration in the 16th century

Sandro Alex Souza Simões
Universidade de Lisboa (Portugal)
E-mail: sandrosimoes@fd.ulisboa.pt
ORCID: 0000-0002-8744-3474

Fecha de recepción: 24-06-22

Fecha de aceptación: 31-05-23

Resumen

En el debate sobre la reforma asistencial que surgió del humanismo europeo en el siglo XVI, en medio de los retos de afrontar la pobreza creciente en varios países, entre ellos España, el desplazamiento de parte de la población, a saber, los mendigos y los desempleados, se convierte en un problema relevante para desafiar la creciente actividad legislativa. En polémica con nuevos reglamentos nacientes, el neoescolasticismo ibérico pretende reconocer las migraciones como un elemento universal para el hombre y su historia, y establecer el derecho a migrar y moverse como un derecho perteneciente al *ius gentium* y no al derecho civil más local y regionalizado. La Escuela ibérica entiende el *ius peregrinandi et degendi* como parte de la

comunicación natural del mundo y de los bienes. Las implicaciones están en los debates sobre colonización y conquistas en el Nuevo Mundo, pero son igualmente relevantes y estructuran los argumentos utilizados en las discusiones sobre la mendicidad y migraciones en el siglo XVI en toda Europa. Por tanto, el presente artículo pretende basarse en los argumentos de Domingo de Soto en el libro *Deliberación en la causa de los pobres* por considerarse representativo de la capacidad emblemática de estos pensadores para participar en la formulación y adaptación de conceptos y soluciones a problemas de su tiempo que amenazaban la paz social.

Palabras clave: Domingo de Soto, neoescolasticismo ibérico, pobreza, mendicidad, España, siglo XVI, migraciones, *ius peregrinandi et degendi*

Abstract

In the debate on healthcare reform that emerged from European humanism in the 16th century, amid the challenges of facing increasing poverty in several countries, including Spain, the displacement of part of the population, namely, beggars and unemployed, it became a relevant problem to challenge the increasing legislative activity. In controversy with new emerging regulations, Iberian Neo-Scholasticism seeks to recognize migration as a universal element for man and his history and establish the right to migrate and move as a right belonging to the *ius gentium* and not to the more local and regionalized civil law. The Iberian School understands the *ius peregrinandi et degendi* as part of the natural communication of the world and of goods. The implications are in the debates about colonization and conquest in the new world, but they are equally relevant and structure the arguments used in the discussions about begging and migration in the 16th century throughout Europe. Therefore, this article aims to be based on the arguments of Domingo de Soto in the book *Deliberation in the cause of the Poor* as it is considered representative of the emblematic capacity of these thinkers to participate in the formulation and adaptation of concepts and solutions to problems of their time that threatened social peace.

Keywords: Domingo de Soto, Iberian Neo-Scholasticism, Poverty, begging, Spain, 16th Century, Migrations, *ius peregrinandi et degendi*

1. Introducción

El trabajo de Domingo de Soto¹ objeto de este artículo es la *Deliberación en la causa de los pobres* (1545) y su inserción en el debate sobre la mendicidad y la vagancia en el período, cuyo trasfondo legislativo inmediato se basa en la Pragmática Real del 24 de agosto de 1540 y el Ordenamiento de los pobres de Zamora, pero que se reproducirá en Salamanca y Valladolid poco después. Ambas normas se insertan significativamente en un contexto verdaderamente europeo de reforma social que busca establecer nuevos parámetros de lo que podríamos considerar, sin temor a los anacronismos, principios de justicia social.

Nótese que el enfoque principal del presente artículo consiste en delinear los argumentos principales de Domingo de Soto respecto a la migración y movilidad como un derecho natural que, en esa condición, se encuentra radicado en la tradición del *ius gentium*. Entre tales argumentos cabe destacar la defensa de la migración como corolario de la pobreza y de la legitimidad de buscarse mejores condiciones de vida en otras ciudades. De ese modo, no solo Soto identifica una relación marcada entre desplazamientos poblacionales y pobreza, sino que plantea un cuestionamiento brillante acerca de la legitimidad de las leyes humanas para establecer prohibiciones o restricciones a las migraciones. De ese modo, no es objeto del presente trabajo la discusión o revisión del pensamiento de la Escuela de Salamanca o Escuela Ibérica de la Paz, tal como la denomina Calafate², bajo ninguno de los aspectos más directamente relacionados con los empleos del concepto de guerra justa o de *ius*

1 Domingo de Soto nació en Segovia en 1494. De origen bastante modesto, se distinguió rápidamente por su gran capacidad intelectual. Estudió en Alcalá de Henares, donde pudo estudiar con Santo Tomás de Villanueva y en la Sorbona, donde fue discípulo de Fray Francisco de Vitoria. Se convirtió en fraile dominico en 1524 y en 1533 asumió la prestigiosa Cátedra de Vísperas de la Universidad de Salamanca, que ya había incorporado los cambios sustanciales de estudio importantes introducidos por Vitoria en la dirección del trabajo de santo Tomás de Aquino. En Salamanca y desde allí, junto con Fray Melchor Cano, también discípulo de Vitoria, intentaron consolidar la vocación de método y debate que destacó la Escuela Salmantina.

2 «importa situar na Península Ibérica o nascimento de um dos pilares da modernidade europeia, mostrando como entre nós se firmaram as bases do moderno conceito de comunidade internacional, assente no direito natural e numa concepção objetiva da justiça, sem cedência a relativismos de ocasião, ou a interesses vitais da razão de Estado, de que se alimentaria mais tarde o positivismo jurídico, bem como o afã das correntes do realismo jurídico contemporâneo [...] A razão de Estado sobrepuseram sempre os mestres peninsulares a “razão da Humanidade” e a dignidade da pessoa humana, de que emergiam normas imperativas de Direito». P. Calafate, 2014, pp. 78-96.

communicacionis para la empresa colonizadora. Aunque no existe una solución de continuidad entre la naturaleza de los derechos naturales que fundamentan los argumentos de Soto, es evidente que el propósito de su tesis principal no está destinado al Nuevo Mundo, ni a los indígenas, ni al cuestionamiento de la legitimidad de la Conquista, sino inmediatamente a las propias prerrogativas de las Órdenes Mendicantes, de las cuales él formaba parte, y a los pobres cuyo número empieza a aumentar progresivamente en torno a los núcleos urbanos europeos durante las crisis alimentarias del siglo XVI.

Siendo así, como opción metodológica del artículo nos interesó discutir la literatura sobre los temas de la pobreza y las migraciones en el siglo XVI en lugar de los temas recurrentes colocados por las teorías decoloniales acerca de la Escuela Peninsular, en particular los autores salmantinos. La línea distintiva en este caso fue dada menos por la divergencia acerca de la mendicidad y la vagancia como un problema, ya sea social, ético o moral, que por las soluciones planteadas para superarlo, fuertemente basadas en el *ius gentium* romano, especialmente en los argumentos que articulan el *ius peregrinandi et degendi* para abordar un problema inicialmente moral, particularmente sensible para la cristiandad, que es el deber con los pobres.

Sin embargo, el análisis de Soto llama la atención sobre la realidad migratoria del siglo XVI y el rasgo distintivo de una nueva forma de abordar los desplazamientos provocados por la pobreza que se establece por la acción de los municipios y por las nuevas regulaciones de las monarquías europeas. Las cuestiones de reforma moral, ligadas al protestantismo y al humanismo, pero indiscutiblemente políticas en una otra forma de concebir la asistencia social, son dimensiones analizadas en aquel libro innovador, completamente activo en el debate sobre el tema de ese periodo³.

En este punto, es importante señalar la distinción entre *ius peregrinandi* y el llamado *ius migrandi*, ya que el derecho a la movilidad y la circulación

3 «Por otra parte, y como ha señalado F. Calero, había una razón circunstancial que podía motivar el escrito: una nueva mentalidad sobre el problema de la mendicidad estaba recorriendo Alemania, los Países Bajos, Inglaterra y España. El mismo Erasmo había escrito, dos años antes, el *Diálogo de los mendigos* (1524), donde se plasma dicha mentalidad, que considera la pobreza perniciosa socialmente, pues la mendicidad es sinónimo de ociosidad, aunque también se critica al opulento por su falta de virtud. Y en esta obra ya se habla de que pronto no se permitirá que los mendigos vayan de una ciudad a otra, sino que cada ciudad podrá albergar sólo a sus propios mendigos. No cabe la hospitalidad para el extraño, es lo que viene a decirse. Además, la mendicidad es nido de delitos, por lo que se hace todavía más recomendable dicha política». J. M. Panea Márquez, 2017, p. 1176.

dentro del mismo territorio o en el extranjero está vinculado al primero y se vio directamente afectado por las consecuencias de la reforma de la asistencia social que se analizará en otro trabajo.

En cuanto al *ius migrandi*, la doctrina tradicional (por todos Mommsen) entiende consistir en el derecho a la movilidad de los latinos, que podrían adquirir la ciudadanía romana mediante la migración y el establecimiento en Roma. Esta habría sido una facultad política que Roma habría utilizado como parte de su estrategia político-militar, especialmente en las fronteras, y habría experimentado cambios que iban desde una mayor extensión hasta un crescendo de restricciones y extinción en el siglo II d.C. Sin embargo, en un estudio fundamental, William Broadhead⁴ cuestionó la interpretación de la única fuente directa sobre la existencia de tal derecho en Tito Livio, *Ad Urbe Condita*, (41.8.6ff) para postular que:

The so-called *ius migrandi* is an invention of modern scholarship based on the misinterpretation of a few scraps of evidence. No such right of migrating ever existed between Rome and any of her allies in Italy during the Republican period. The orthodox view of the institution must be discarded, and with it, the view of Roman policy towards migration as one in which freedom of movement was granted only to a certain privileged group of individuals.

Así, reconociendo el punto debatido por su argumentación, siempre nos referimos en este trabajo al *ius peregrinandi* en lugar del *ius migrandi*, siendo partidario de eso también su especificidad en relación con el aspecto principal de la movilidad.

Tales cuestiones centrales en el pensamiento de Soto, en el libro en estudio, siguen siendo relevantes para un tema contemporáneo del derecho internacional y de la geografía humana, abordados bajo la luz del universalismo característico de la escuela de pensamiento de la cual el autor fue uno de los más notables representantes.

2. Peregrinación, migraciones y movilidad

Domingo de Soto es plenamente consciente de la gravedad de lo que la intensificación de las migraciones motivadas por la pobreza puede aportar a los centros urbanos, como el mayor riesgo de epidemias y revueltas, el aumento de la delincuencia y el empeoramiento del hambre. Del mismo modo, es necesario abordar el problema con la conciencia de disponer

4 W. Broadhead, 2001, p. 89.

correctamente de los conceptos y separar el problema de la naturaleza de las cosas. Como miembro de una orden mendicante como la de los predicadores dominicanos, Soto está alerta para no confundir la mendicidad con el nuevo fenómeno de los riesgos sociales que plantea en el entorno europeo del siglo XVI, en el que representa más una consecuencia de otros factores que una causante en sí mismo.

Por lo tanto, hay quienes se convierten en mendigos por elección, como los miembros de las órdenes de mendicidad medieval de los franciscanos y dominicanos, entre otros. La mendicidad es una forma de vida basada en el desapego de los bienes, la humildad y la confianza plena, valiente y necesaria en la Providencia. Es activa y da fruto; uno de los principales es la respuesta de la caridad fraterna, de ayudar a los necesitados. La existencia de mendigos desafía la indiferencia y permite la generosidad y la liberalidad de los demás. La mendicidad se asocia con el deseo de libertad evangélica, que consiste en creer y depender completamente de Dios, en una rendición audaz y no pasiva, como si fuera el resultado de reveses y desgracias, para seguir la promesa de las bienaventuranzas («Felices son las pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Felices los que lloran, porque serán consolados»).

Hay que decir que la configuración rediviva de la mendicidad era objeto de una disputa de mentalidades que ocupaba el trasfondo del siglo XVI, que acababa de comenzar. Por un lado, las bases de las tesis de Lutero que fortalecieron el institucionalismo y la autoridad del Estado, y estimularon a los pensadores de su tiempo a reflexionar sobre las propuestas de una reforma para la asistencia a los pobres que podría superar la beneficencia y la red de instituciones de caridad y limosnas, se supone que son insuficientes para responder al problema en la medida en que se presenta⁵. Y esto, enfatizamos, va más allá de los límites de un punto de ruptura entre los reformadores protestantes y la Iglesia Católica, ya que es relevante señalar que la Iglesia

5 «Se o primeiro modelo potencialmente integrava pobres e miseráveis (preconizando, por exemplo, um conjunto de privilégios inerrentes a tais estados), o segundo permitia crescentes exclusões (revelada numa legislação restritiva dos movimentos e da presença dos pobres e na protecção das instituições assistenciais, disciplinadoras). Este último seria teorizado, em primeiro lugar e entre outros, por Juan Luis Vives, humanista ainda mais famoso do que o igualmente famoso Domingos de Soto, dominicano, defensor do primeiro; ambos originários do reino vizinho de Castela e ambos protagonistas das controvérsias intelectuais sobre o homem e as suas alteridades, que aí tiveram lugar». Â. Barreto Xavier, 1999, p. 60.

misma también está experimentando una reforma teológica e institucional de la cual las Órdenes Mendicantes ya fueron parte y que culmina en el Concilio de Trento, que incluirá representantes conspicuos de la Escuela Ibérica como Domingo de Soto.

Así, Luis de Vives publicó en 1526 un libro llamado *De subventionem pauperum*, que puede considerarse el marco teórico inicial de la amplia propuesta de reforma asistencial para los pobres en el siglo XVI, que estableció los puntos principales de la controversia a partir de ahora, como la necesidad de atención primordial a la mendicidad de los extranjeros o deambular por los riesgos de revueltas y epidemias, así como la distinción imperativa que se debe hacer entre los pobres verdaderos y los falsos, lo que implica, en el último análisis, la adopción indispensable de criterios de definición medibles de la pobreza. Vives no escapó de la dimensión económica de las políticas de asistencia a defender, especialmente el hecho de que esta 'población flotante' podría constituir la fuerza laboral más baja y escasa en una España afectada por la crisis del trabajo y de la producción⁶.

Bajo la influencia generalizada del debate iniciado por Vives, Fray Juan de Robles publicó en 1545 su *De la orden que en algunos pueblos de España si hay un puesto en la limosna, para remediar a los pobres verdaderos*, lo que da una amplia bienvenida a tesis de Vives y busca reflejar el modelo de reforma asistencial que se estaba comenzando a adoptar en varios países europeos, incluido el Reino de España. Son de particular importancia debido a su protagonismo, pero también debido a la función paradigmática representada, las leyes municipales de Yprés, en Bélgica (1525) y la del Ayuntamiento de Zamora, en España. También tendremos en cuenta la Pragmática Real de 1540, preparada por el cardenal Tavera y que tendrá una influencia significativa

6 «Vives aspiraba a la supresión de la mendicidad mediante la integración. No es de extrañar, por tanto, que su obra causara verdadero impacto, y fuera atacada incluso años después, en 1562 por Gilles Wyts, y en 1564 por fray Lorenzo de Villavicencio, quien acusará a Vives de intromisión en materias que son de competencia eclesiástica, como la caridad. Villavicencio, confesionalista y censor, consideraba que el municipalismo defendido por Vives implicaba una herejía de tufo luterano, pues la beneficencia dejaba de estar en manos del poder eclesiástico, para estarlo bajo la jurisdicción del Consejo municipal. Pero la novedad de la propuesta viviana no quedará aquí, sino que también contemplará la atención dispensada a los niños, quienes carecían de todo valor y estima en su tiempo. Y del mismo modo, sus ideas sobre la integración de los discapacitados, o la dignificación del trabajo manual, considerado en la época de modo servil, otorgan a su enfoque una extraordinaria actualidad». J. M. Panea Márquez, 2017, p. 1176.

en el asunto. Pero, se destacan como uno de los puntos más importantes y originales de la reforma de asistencia las restricciones y prohibiciones frente a la movilidad humana, las migraciones y las peregrinaciones, que la convierten de un elemento característico del mundo medieval, de ninguna manera ajeno a la dinámica de los pueblos y grupos significativos como comerciantes, peregrinos y personal militar, además de los mendigos, en un problema a principios de siglo XVI, lo que impone un corte que presupone la existencia, a partir de las nuevas leyes y pragmáticas, de una movilidad buena y aceptable, digamos una «movilidad virtuosa» y en línea con el bien social y otra que es nefasta, la «movilidad dañina», que es el resultado de defectos humanos y vinculado a la ausencia de virtud.

Con el fin de aclarar los principales puntos comunes de las reformas sociales introducidas por las «leyes de los pobres» sobre las cuales la *Deliberación en la causa de los pobres* tejerá sus reflexiones y críticas, usamos el resumen esquemático de Soto:

El primero, que ninguno demande por Dios sin que sea examinado si es pobre;

El segundo, que aunque sea pobre, nadie pida sino en su naturaleza, dentro de ciertos límites, salvo si fuese en caso de pestilencia o grave hambre;

El tercero, que esos mismos, en sus naturalezas, no puedan pedir sin cédulas del cura o del diputado;

Lo cuarto, que estas cédulas no se las den sin primero que las personas confiesen como lo manda la Iglesia;

Y, lo quinto, que los peregrinos que van a Santiago no puedan salir a pedir más de cuatro leguas del camino derecho. Todas las otras cosas que allí se añadieron fueron santas y buenas. E no tienen necesidad de más examinación.

El postrer artículo que se puso fue, que por que si se pudiese hacer que los pobres se alimentasen sin que anduviesen a pedir por las calles, los Provisores y los Corregidores tuviesen cuidado cada uno en lo tocante a su oficio y pusiesen diligencia como los hospitales dotados se reformasen, para que allí fuesen alimentados y curados⁷.

Sobre estos hitos, estamos interesados en avanzar específicamente con tres argumentos desarrollados por Domingo de Soto en su *Deliberación*:

- a. La mendicidad es un problema que se debe enfrentar y, de hecho, puede constituir una situación grave para las ciudades, pero no es

7 D. de Soto, 1965, p. 18. B. Heredia, 1960, p. 85. V. D. Carro, 1943, p. 40.

legal prohibirla, porque no existe un título legal para respaldar dicha prohibición;

- b. Dado que el derecho a migrar (*ius peregrinandi*) es un derecho natural y universal y, como tal, antes de los Reinos, no es lícito establecer una prohibición a cualquiera que lo ejerza sin que esto constituya un delito contra el derecho mismo;
- c. El derecho a migrar (*ius peregrinandi*) implica un concepto de uso común de los bienes de la tierra, especialmente en casos de necesidad, de modo que el derecho a la propiedad no puede entenderse como absoluto, sino referido al bien común del conjunto social.

Debido a la naturaleza de esta mendicidad, ya sea religiosa o no, la libertad de migrar y moverse está intrínsecamente involucrada. Lo que cambia con las «leyes de los pobres» del siglo XVI es que se introdujo la necesidad de lidiar con algunas clasificaciones que no se hicieron antes. Desde el principio, separe a los verdaderos pobres de los falsos y, en segundo lugar, establezca que entre los migrantes están los llamados «vagabundos», que en adelante serían los tipos violentos de migrantes, dados a los malos hábitos y trastornos, marcados por la ociosidad. Como resultado, terminan perjudicando a los verdaderos pobres que dependen de la ayuda. Así es, advierte Soto, invocando a Justiniano:

Descendiendo al derecho común, por esta razón el emperador Justiniano hizo aquella ley que está en el libro XI del Código *De mendicantibus validis*: que quiere decir de los hombres que siendo sanos y teniendo bastantes fuerzas para trabajar andan so color de pobres a mendigar, quitando el alimento y poniendo en necesidad a los verdaderos pobres⁸.

La línea de diferencia es tenue. Entre los falsos y los verdaderos pobres, es fundamental distinguir quién puede y quién no puede trabajar, que se les asigne alguna función social, así como resaltar la necesidad de mendigar a los peregrinos en general. En cuanto a los vagabundos, Soto los ve como un páramo, inactivo y no perteneciente al consorcio humano y, por lo tanto, intrínsecamente alejado de la *civitas*. Coccoli recuerda sobre esto, no solo la leyenda negra sobre vagabundos en el período medieval, muy típica de una literatura en boga en ese momento como aparece en *Speculum cerretanorum* de Teseo Pini y su corresponsal alemán *Liber vagatorum*, sino especialmente

8 D. de Soto, 1965, p. 30.

la referencia a una tercera especie de bárbaros a que, siguiendo las enseñanzas de Aristóteles, se refirió Bartolomé de Las Casas en Valladolid:

Per certi versi, i vagabondi di Soto ricordano «la terza specie di barbari» di cui parla Las Casas nel Sumario della celebre disputa di Valladolid, quelli che, per i loro costumi perversi e per la rozzezza dell'ingegno e l'indole brutale, sono paragonabili a delle fiere selvagge che vivono nei campi, senza città, senza case, senza Stato (policia), senza leggi, senza riti, né comportamenti secondo il diritto delle genti. Anzi, essi vanno errando – palantes, come si dice in latino – ovvero rapinando e facendo violenze [...]. Di essi si potrebbe accettare quello che sostiene Aristotele, ossia che, così come è lecito dare la caccia alle fiere, allo stesso modo è lecito fare loro guerra, difendendosi da essi, perché non ci arrechino danno, e facendo in modo da ricondurli a una civile convivenza (policia) umana⁹.

Se puede ver que la prohibición del vagabundeo no se opone a la *Deliberación*, mientras que la preocupación recae en la mendicidad, especialmente en dos aspectos. Primero, incluso cuando se considera que los mendigos son «verdaderos pobres», las «leyes de los pobres» mantienen el sello de la cerca migratoria, permitiendo a los municipios adoptar las disposiciones para prohibir y castigar a los mendigos extranjeros. La única excepción sería en caso de guerra o gran hambruna, como ya se vio. Y, en segundo lugar, la creación de la obligación legal de clasificar a los pobres reales para obtener las ‘cartas’ que permitirían la mendicidad legal, solo agrava la ya delicada situación de quienes dependen de la limosna.

Domingo de Soto, en esta línea, comienza sus argumentos con la necesaria diferenciación conceptual dirigida a orientar mejor la hermenéutica y la aplicación de las nuevas disposiciones de las leyes y la pragmática que se extienden por toda España:

hay diferencia entre los vagabundos baldíos y holgazanes que, no siendo pobres, fingiendo pobreza, andan pidiendo limosna y los que siendo legítimamente pobres andan fuera de sus naturalezas a pedir por todo el reino. Porque de los primeros no solamente es ley antigua del reino, empero es más antigua de derecho común y mucho más antigua de derecho divino y natural, que no sean permitidos ni se sufran sin castigo. Y lo segundo, que es de lo que ahora se trata, salvo el parecer de otros que mejor lo supieren, a mi pobre juicio es cosa nueva y no fundada en ley común ni en ley antigua del reino, antes no conforme a lo que por el Evangelio y buena razón parece¹⁰.

9 L. Coccoli, 2014, p. 47.

10 D. de Soto, 1965, p. 23.

Y Soto continúa estableciendo la diferencia más precisa entre los vagabundos y los verdaderos pobres, especialmente dirigida a la pobreza voluntaria y los peregrinos de las órdenes de mendicidad, de la cual es miembro como fraile dominico:

aunque el nombre de vagabundo no parece suena más de hombre que no tiene propia casa ni habitación señalada, sino que anda vagando por el mundo, como bien lo notan los juriconsultos sobre el capítulo final de *foro competentis* y sobre la ley *heredes absens. ff. de iudici*, y en otros lugares, empero la propiedad de este nombre añade que anden por el mundo sin necesidad ni utilidad. Porque vagar no solo quiere decir no tener casa, empero no tener oficio ni legítima causa o necesidad de discurrir. Que de otra manera no sería este nombre infame como lo es ni sonaría mal como suena, porque significa ociosidad. Y así, en castellano, se llaman baldíos, como ganado sin dueño. *Por lo cual el que, por razón de su trato o su oficio, o su necesidad, anda por el mundo, ni es digno de reprehensión ni se puede, por ende, juzgar por vagabundo*¹¹.

Soto usa la energía para hacer una distinción firme entre aquellos que emigran por necesidad u ocupación, a pesar de que son pobres y sin hogar, y aquellos que lo hacen debido a la ociosidad. Este énfasis no debe interpretarse de manera reduccionista como si su alcance fuera solo personal, es decir, el de preservar las órdenes reformadas como la de los dominicos que necesitaban de limosnas y para los cuales la peregrinación era una forma de vida corriente y virtuosa. Esto equivaldría a subestimar la inteligencia y la riqueza argumentativa del maestro segoviano. Soto, al elaborar su sutil distinción, permite aclarar que las leyes y la pragmática sobre los vagabundos que limosnean fuera de su naturaleza no deben entenderse y aplicarse de la misma manera que las disposiciones anteriores del derecho consuetudinario y el derecho del reino, que se referían a casos de extrema necesidad, lo que justificaría la limosna, pero sin distinciones entre nativos y extranjeros. Esto se debe a que es un fenómeno nuevo precisamente debido a la introducción de la distinción antes mencionada.

Sobre la ley precedente, explica Fatica:

Quanto alla legge giustiniana, essa consente agli invalidi dei due sessi e agli anziani di rimanere in Costantinopoli, senza discriminare tra indigeni e stranieri. Carlo imperatore, d'altra parte, nelles cortes del 1540 nientr'altro stabili, se non che fosse stato provveduto nelle loro case ai poveri non entro i limii dello stretto necessario, ma entro la soglia del più che sufficiente, non sarebbe stata più permessa la mendicizia. Essendo ciò impossibile, anche che per le miserie

11 D. de Soto, 1965, p. 24. Énfasis nuestro.

corrennti, i cristiani, sul presupposto del vincolo strettissimo che, in Cristo e secondo il diritto di natura, lega gli uomini di tutto l'universo, non solo dovrebbero ammettere nelle loro città i poveri do qualsiasi parte del regno, ma anche quelli provenienti dai territori degli infedeli, se non fossero nostri nemici e se non temessimo da parte loro un danno alla fede¹².

Por lo tanto, Soto continúa insistiendo en que las nuevas disposiciones cubren solo a los vagabundos, excluyendo de su alcance a aquellos que se hacen pobres por el Evangelio, como los frailes de las órdenes de mendicidad, pero también agrega otra distinción delicada, bien al gusto de la escolástica, entre los mendigos 'sanos' y 'válidos'. Teniendo en cuenta la ley de los Reinos de Castilla y León de 1387, de D. Juan I, Soto intenta demostrar que no se refería a los mendigos, sino a los mendigos válidos, es decir, a aquellos que tenían la fuerza suficiente para trabajar y, por lo tanto, las restricciones y las cercas estarían justificadas por la ley natural.

La distinción es importante dentro del nuevo contexto al que el problema en la *Deliberación* se refiere por tres aspectos igualmente importantes en Soto: primero, para que la característica de pobreza no se elimine simplemente por la ausencia de signos externos de enfermedad o enfermedades físicas, lo que implica que, en caso de duda, no se puede concluir simplemente que no es un pobre o un mendigo y, en segundo lugar, existen otras motivaciones para la necesidad de mendigar y deambular además de la enfermedad incapacitante. Allí incluido, en la línea de razonamiento de Soto, no solo la pobreza voluntaria antes mencionada de las órdenes de mendicidad, sino también las migraciones causadas por el hambre y la miseria extrema, por el desalojo involuntario en las ciudades y por las guerras que constituirán un escenario actual de desolación en la Península Ibérica de los siglos XVI y XVII, como se muestra en el fondo de la novela picaresca *Lazarillo de Tormes*. Y, por último, pero no menos importante, Soto apela a la piedad para que se pueda juzgar cuáles son los pobres que tienen derecho a mendigar.

En cuanto a este último cuadrante, sostenemos que tiene un papel estructurador en el argumento del ilustre fraile segoviano por resaltar una sospecha de premisa en la transición cultural e institucional que, al final, implica la reforma de la política asistencial en curso, ya sea con respecto al papel sin precedentes atribuido a las autoridades locales y al cuerpo burocrático de los estados nacientes, ya sea por la subrogación de la justicia a la ley, en

12 M. Fatica, 1992, p. 103.

lugar de la misericordia, cuya tarea no es distinguir entre el bueno y el malo, sino llegar a todos¹³.

Soto entiende que hay cinco razones para caracterizar la prohibición de la migración de los pobres o «mendigos extranjeros» como injusta. En primer lugar, equivale inmediatamente a una sanción como el destierro o el destierro a todos los efectos y el único título justo para imponer una sanción es la comisión de un delito y, ahora, cualquiera que sea realmente pobre no tiene culpa legal, ni cometió un delito.

La Ley, en segundo lugar, no obliga a los ciudadanos naturales de una ciudad a retener a todos sus pobres, ni podría obligarlos a ofrecer limosnas, podría considerar que ese es su modo para que puedan mantener su propia supervivencia, y así es un precepto de derecho natural, los pobres tendrían que emigrar y no sería justo crear obstáculos para impedírselo

La tercera razón se refiere a la existencia de los ricos y los pobres en cada sociedad como un dato del mundo tal como es, así como el cuerpo tiene diferentes partes, pero de esta diferencia nace la necesidad de cooperar y ayudarse mutuamente. En cuarto lugar, hay tierras más abundantes y más escasas, ya sea en riqueza natural o en generosidad personal y liberalidad. Cada uno debe poder buscar su supervivencia donde el mejor desembarco y la mejor fruta puedan cosechar.

La quinta razón es particularmente relevante para nosotros porque se refiere a una vasta tradición que atraviesa la religión y la filosofía, que es el deber de la hospitalidad. La tradición judía ya enfatizaba el imperativo de tratar bien a los extranjeros y darles la bienvenida, dado que los judíos deben recordar que fueron extranjeros y peregrinos en Egipto. Pero también la tradición de la filosofía grecorromana clásica apunta a la hospitalidad como una virtud de lo más alta y un deber derivado de la *philia*.

Un'ospitalità dovuta – è bene evidenziarlo – non solo a fronte di una condizione permanente di debolezza o invalidità. Soto, a differenza della maggior parte dei riformatori, ammette anche il caso della disoccupazione involontaria: non tutti coloro che non lavorano sono da etichettare come vagabondi oziosi; può accadere talvolta che un uomo, benché «sano e in forze», non trovi chi lo assuma o lo

13 «Pues luego porque la doctrina destes santos pongamos en suma delante de los ojos: lo que ellos enseñan es que el oficio de la misericordia no es discernir entre buenos y malos, eso se reserva a solos los ministros de la justicia; la misericordia es socorrer a todos». D. de Soto, 1965, p. 91.

prenda a servizio. È allora che egli ha il diritto di andare a cercare lavoro «in tutto il regno». Non solo. Lo stesso *ius migrandi* si applica anche a tutti coloro che vogliono migliorare il proprio livello di vita (certo, sempre nei limiti di una giusta misura), magari andando in cerca di condizioni lavorative più favorevoli: in questo caso, «per diritto naturale e per diritto delle genti ciascuno ha la libertà di andare dove vuole, a patto che non sia un nemico e non faccia nulla di male». Una tesi non del tutto anodina, soprattutto quando si pensi che una delle poste in gioco dei conflitti scatenati dal nascente capitalismo fu proprio la libertà del lavoratore di rompere il vincolo di lavoro e spostarsi alla ricerca di opportunità di vita migliori¹⁴.

Con respecto al requisito legal de distinguir entre verdaderos y falsos pobres, Soto entiende que el objetivo que tal medida busca alcanzar es la eliminación de la vagancia por asfixia, por así decirlo, combatiendo la ociosidad y adoptando precauciones de control. Resulta que los gravámenes que están conectados sobrecargan a las personas que ya se encuentran en una situación social angustiosa, aun más bajo la justificación de la ayuda.

Esto se debe a que Soto se preocupa por las injusticias que pueden surgir de los criterios restrictivos y limitantes para determinar qué es un «verdadero pobre», ya que estos no son solo los enfermos y los discapacitados lisiados. Soto entra en esta categoría y, por lo tanto, acepta como verdadera la necesidad de mendigar a aquellos que tienen serias dificultades para trabajar, a pesar de que no están enfermos o discapacitados, aquellos que, incluso habiendo tenido algunos bienes, lo perdieron todo o enfrentan serias necesidades permanentes o temporales y, sobre todo, para los intereses del artículo, considera que los desplazados por desempleo o mejores condiciones de vida son realmente pobres, a pesar de estar sanos y capaces. Para Soto, las disposiciones de las «leyes de los pobres» solo serían justas si tuvieran en cuenta que es la misericordia y no la justicia la que preside el cuidado de la pobreza.

aunque sea equidad y razón entresacar los vagabundos y fingidos pobres de entre los verdaderos, empero lo que aquí ante todas cosas se debe considerar es que estas dos virtudes de misericordia y justicia son muy distintas y aunque en Dios siempre estén juntas, empero en los hombres cometiolas a diversos ministros. La misericordia mándala y encárgala a todo linaje y condición de gente; y la ejecución de la justicia y el castigo de los malos cometiolo a pocos ministros de justicia, que, como dice San Pablo (*Rom.*, 13), por eso traen armas, porque son los que como hombres justamente airados toman venganza de los malhechores. [...] Porque a la verdad poner tantos ojos y tantos ejecutores contra los pobres, que no tengan otro negocio sino el escudriñarlos y acusarlos y examinarlos, no

14 L.Coccoli, 2014, p. 51.

parece nacer tanto del amor y misericordia de los verdaderos pobres como de algún odio o hastío de todo este miserable estado. Principalmente que aun las justicias no traen tanto cuidado en rastrear las culpas de los ricos sino bátales que los que caen en sus manos esos castiguen¹⁵.

Sin embargo, la preocupación de Soto respecto al «examen de los pobres» constituirá un tema longevo en el siglo XVI e incluso en el siglo XVII en Europa y, particularmente en España, nuevamente impulsado por los temores de las enfermedades que parecen seguir las mismas trayectorias de los desplazamientos poblacionales¹⁶. De este modo, el debate establecido por Soto, Vives y Robles no debe entenderse como un enfoque estrictamente moral sobre las limosnas y el deber de caridad, sino principalmente como un nuevo discurso y una nueva sensibilidad respecto al pauperismo como objeto multidimensional en el centro de un problema social complejo que involucra aspectos urbanos y territorios, movilidad y desplazamientos poblacionales,

15 D. de Soto, 1965, p. 73. Por cierto, tratando de resumir los argumentos de Soto como líneas para la interpretación y una mejor aplicación de las «leyes de los pobres», agrega Castaño: «Por lo tanto, si la finalidad de toda ley de pobres debe ser la satisfacción de las necesidades materiales y corporales de los menos favorecidos, queda claro que los tres preceptos lícitos de la ley del cardenal Tavera estarán bien aplicados siempre que redunden en el beneficio de los pobres y colmen de forma eficiente las urgencias de los más necesitados. En primer lugar, Soto va a tratar todo lo relacionado con el examen de pobres y con la obtención de la cédula de mendicidad, es decir, va a indagar cómo se puede poner en marcha todo esto para no causarles problemas o perjuicios que ahondarían aún más en su delicada situación. Nuestro autor señala cinco limitaciones al examen de pobres y, en consecuencia, al condicionante de ligar el ejercicio de la mendicidad a la concesión de la cédula pertinente por parte de las autoridades (Soto, 2006, pp. 89-92). La primera parte de la distinción entre justicia y misericordia; y relaciona el auxilio de los pobres únicamente con lo segundo. Eso quiere decir que el examen debe ser flexible y no buscar únicamente la captura de vagabundos ya que un solo error causaría un perjuicio irreparable al verdadero pobre. En segundo lugar, los exámenes deben ser hechos por funcionarios buenos y justos para evitar cualquier tipo de negligencia. El motivo aducido por Soto es que los pobres no tienen voz y no pueden defenderse de injusticia. La tercera limitación al examen está en que se deben ampliar los casos en los que se concede el permiso para pedir. No solo deben ser considerados pobres los enfermos, sino que se debe tener en cuenta a otros tantos que, aún sin estar enfermos, tienen dificultades para trabajar. Eso nos lleva a la cuarta limitación: se debe conceder cédula para mendigar también a aquellos que se desplazan para conseguir trabajo. Este permiso sería temporal y se limitaría obviamente al periodo en el que la persona estuviera desempleada. El quinto y último motivo tiene que ver con el tercero ya que amplía la consideración de pobres a aquellos de buena sangre y familia que han perdido la hacienda y que, de otra forma, se verían compelidos a ejercer profesiones mucho más vergonzantes» (D. Castaño, 2016, p. 79).

16 Respecto a este tema y especialmente el análisis del abordaje de Pérez de Herrera sobre el pauperismo y las enfermedades en su *Discursos del amparo de los legítimos pobres*, de 1598, remito a José Adriano de Freitas Carvalho, 1973, p. 111.

ocupación e ingresos, así como la relación entre la ley natural y la ley humana en la definición de derechos.

3. El *ius peregrinandi et degendi* según el argumento de la comunicación natural

Una de las características más relevantes del neoescolasticismo ibérico es, en nuestra opinión, la capacidad de sus pensadores más distinguidos para articular teología, *mater scientiarum*, filosofía y derecho romano en la búsqueda de respuestas a los problemas más urgentes de su tiempo.

Pero si en teología y filosofía la fuente es proporcionada por santo Tomás de Aquino, especialmente en la *Summa*, y por él, Aristóteles, en cambio para el derecho romano los maestros de la Escuela Ibérica vuelven a encontrar el potencial del *ius gentium*, que les permite encontrar soluciones inmediatamente desarraigadas de localismos y regionalismos, pero para razonar legalmente con el apoyo de la universalidad de un derecho que no está conformado por la sociedad civil más estrecha, sino por preceptos de la ley natural.

La fuente del *ius gentium* demostró ser más armoniosa con las premisas de la Escuela Ibérica, además, porque considera la categoría de «pueblos», que impone un lenguaje distinto que el de una ley civil de tipo más patrimonial y contractual.

A partir de esto, conceptos relevantes como *ius peregrinandi et degendi*, *ius negotiandi* y *ius communicationis* estarán presentes de manera habitual y transversal en el lenguaje de los argumentos básicos de la Escuela y estarán presentes incluso en un debate como el desarrollado en la *Deliberación*, que, estrictamente hablando, excluye uno de los temas más relevantes que celebraron sus autores, como la guerra justa, los títulos de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, el poder político y los límites entre la jurisdicción papal y la real, etc.

Sin embargo, una mirada más cercana demuestra que la línea transversal y común de la Escuela está presente en el argumento de Domingo de Soto y es responsable de las características peculiares de sus premisas, que lo llevaron a conclusiones divergentes en relación con los reformadores sociales de su época como Erasmo y Luís de Vives, así como Juan de Robles, quien respondería al libro de Soto¹⁷.

17 Un ejemplo se encuentra en el *ius peregrinandi* y el *ius commercii* cuando se considera fundado en la ley de las personas y que pertenece, por lo tanto, a todos los hombres, ya sean europeos

Notiamo tre cose. Innanzitutto, come già segnalato da Annabel Brett, qui il teologo di Salamanca non fa che applicare allo scenario europeo quello stesso *ius peregrinandi* che Francisco de Vitoria aveva teorizzato all'interno della sua ricognizione dei possibili «titoli legittimi» della guerra contro gli Indios. Anche nella *Relectio de Indis* (1538) troviamo infatti l'idea di un diritto degli Spagnoli a viaggiare e trattenersi nei territori dei «barbari» (sia pure a condizione di non arrecargli danno). Un diritto per di più sostenuto con argomenti assai simili a quelli della *Deliberación*: la legge dell'ospitalità, la proprietà comune delle vie di comunicazione, l'impossibilità giuridica di infliggere l'esilio a stranieri senza colpa. A questo proposito, quel che è interessante sottolineare è la facilità con cui Soto può trasferire al contesto interno uno strumento giuridico elaborato nell'ambito di quello che potremmo anacronisticamente definire “diritto internazionale”: prova ulteriore della già rilevata fiducia della tarda scolastica nell'uniformità dell'ordine razionale dell'essere, un ordine che non conosce fratture normative di rilievo tra relazioni interne ed esterne agli Stati¹⁸.

El último punto mencionado por Coccoli resalta la comprensión unitaria del derecho que está presente en Soto, Vitoria y Suárez, entre otros, y que permitió formular argumentos que, de hecho, se basaron en la universalidad y la igualdad como elementos de validez de sus conclusiones. Muchos de los esfuerzos intelectuales del neoescolasticismo ibérico apuntaban a encontrar la base para el mejor conocimiento clásico que permitiera establecer un camino de solución para enfrentar los problemas titánicos surgidos por la conquista del Nuevo Mundo frente a los nuevos pueblos, sin ninguna conexión con el cristianismo y sin los lazos que permitirían entenderlos como participantes en la misma historia.

Uno de los puntos fuertes de reflexión de la Escuela es, en esta línea, la recepción y el desarrollo renovado de la tradición del *ius gentium* como un legado del derecho romano fundado en la relación entre los pueblos y que, al mismo tiempo, presupone las realidades concretas de la migración, de comercio y alta movilidad dentro del Imperio entre diferentes comunidades. Estaba forjando una utopía legal de un *ius commune humanitatis* alimentado por las nociones filosóficas de *philia*, por un lado, y la de *dignitatis humanae* por el otro, con la contribución del cristianismo.

o indígenas. Enseña sobre Calafate: «Vitoria havia considerado que um dos principais títulos que poderia justificar a guerra contra os índios e a permanência dos espanhóis na América era a licitude do estabelecimento de relações comerciais com os habitantes dessas terras, desde que as mesmas os não prejudicassem, considerando tal preceito inscrito no direito das gentes». P. Calafate, 2015, p. 37.

18 L.Coccoli, 2014, p. 53.

Aunque cada forma de pensar acerca de la Escuela estaba umbilicalmente vinculada a una renovación del estudio teológico y, a partir de ahí, arraigada en el cristianismo y en los Evangelios, siendo precisamente cristocéntrica, pudo avanzar hacia una elaboración ética que encontró conceptos comunes que unen a los pueblos de la cristiandad y el mundo de los indios del Nuevo Mundo que no le pertenecían. En metafísica, los autores utilizaron una idea de racionalidad universal y derechos naturales de una manera que marca la forma en que se afirma una doctrina de derechos subjetivos contra el abuso del poder político, por ejemplo¹⁹. En la filosofía del derecho, la doctrina tomista del derecho natural proporciona bases comunes para la organización de la sociedad, incluso entre diferentes comunidades.

the whole humanity was conceived as a natural occurrence, divided into differing cultural communities; and the concrete regulation of their relations was expressed via a positive law, founded upon natural and common principles of justice and natural right that represented the will of an international community of republics: the *ius gentium* or law of nations, and equally a just war doctrine (*ius belli*), which set forth the principles by which the aims and methods of aggressive foreign policy were to be limited. Such ruminations heralded the great works that later were to address more systematically the nature of the international legal order and of the modern secular state²⁰.

Las conexiones entre los argumentos de Domingo de Soto contra los erigidos por la Real Pragmática de 1540 y la ley municipal de Zamora, tanto leyes «locales» como «nacionales» en la denominación moderna, y los dilemas actualmente propuestos en la crisis de inmigración son innegables. Respeto de los refugiados, por ejemplo, el mismo razonamiento utilizado para combatir las limitaciones consideradas injustas en las leyes locales es el que se deriva de la forma de pensar sobre el derecho internacional que emerge del neoescolasticismo ibérico. Esto se debe a que la base de esta estructura de argumentos se deriva invariablemente de una concepción de la libertad humana que es anterior al Estado y las organizaciones políticas y encuentra apoyo en la ley natural. La noción de que este debate se sitúa en el plano de la ley natural y el *ius gentium* y no en el derecho civil y positivo marca la universalidad con la que los pensadores de la Escuela buscan construir sus premisas y conclusiones.

Así, el maestro fundador de la Escuela Ibérica Fray Francisco de Vitoria se refiere expresamente a Gaio y a los principios de un derecho natural de

19 En el mismo sentido ver Andreas Blank, 2015, p. 139.

20 L. Valenzuela-Vermehren, 2013, p. 117. A respeto también el clásico J. B. Scott, 1934, p. 488.

los pueblos, entre los que reconoce el derecho a la movilidad dentro de los territorios, pero también para otros territorios más allá del de nacimiento debido a una comunicación natural en los bienes comunes del mundo²¹.

A su vez, también Soto entenderá la movilidad humana como un bien común, ya que corresponde, permite y mejora la sociabilidad humana. Las civilizaciones encuentran la movilidad como el medio para resolver sus dificultades recíprocas a través del comercio, equilibrando la escasez de unos con la abundancia de otros, dado que ninguna persona está dotada de todo lo que necesita para vivir. Esto implica el intercambio de conocimiento y la expansión de la misión de evangelizar, además de intercambios materiales. En este sentido, prohibir la migración y restringir la movilidad, incluso ante supuestas buenas intenciones, nunca está justificado por la ley natural y el *ius gentium*.

Por fin, un argumento relevante de la *Deliberación* es aquel según el cual las restricciones en relación con la mendicidad y, en particular, con las prohibiciones de las migraciones de los extranjeros pobres implican concebir la propiedad de los bienes como absoluta, lo que en el pensamiento económico y moral desarrollado por los pensadores del neoescolasticismo ibérico, desde Francisco de Vitoria y en particular por el propio Domingo de Soto es una violación de la ley natural.

Nuevamente, aquí hay argumentos básicos identificables previamente, postulados por Francisco de Vitoria con respecto a títulos justos a favor de los españoles, que permitirían la colonización del Nuevo Mundo y que ejercen la función de dar forma a la comprensión de la soberanía o autonomía de las comunidades y diferentes pueblos. Para los pensadores de la Escuela Ibérica desde Vitoria en adelante, la igualdad de todos los pueblos implica

21 «Más tarde, en sus selecciones *De indis* y *De iure belli* se refiere a un *ius gentium* como derecho natural o derivable del derecho natural y recurre directamente a Gayo para definirlo. Dice: “Se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre las gentes”. Se trata aquí de un *ius gentium* natural basado primariamente en la razón natural y que comprende una serie de principios universales identificables por la razón. Uno de ellos, reconocible claramente por Vitoria y cuya fuente está en Cicerón, es el de “sociedad y comunicación natural”, de carácter imperativo u obligatorio y fundante de unos derechos agrupados en un *ius peregrinandi et degendi*, un *ius negotiandi*, y un derecho de comunicación y participación de bienes comunes, cuya violación equivale a una “injuria” y daría paso a un derecho de guerra (*ius ad bellum*). Otros principios relativos, los de amistad, fraternidad y solidaridad, fundamentarían a la vez otros derechos de fuerza imperativa como los de libre predicación del evangelio, la defensa de terceros o intervención de humanidad, la defensa de aliados y la tutela» M. C. Añaños Meza, 2012, p. 551.

una sociabilidad natural y una comunicación libre entre todos los pueblos del mundo, de modo que la disposición de los pueblos de todo el mundo no hace que este derecho sea contemporáneo o desaparezca igual que antes, pero lo presupone. Dice Añaños Meza que:

En Vitoria, la «sociedad y comunicación natural» es un principio fundamental del *ius gentium* natural en virtud del cual debe organizarse la comunidad mundial (*totus orbis*). Por tratarse de un principio de derecho natural tiene carácter universal y es por tanto válido para todos los hombres independientemente de su pertenencia nacional o cultural, pero además, es necesario para la humanidad, exigiendo a la vez relaciones de «sociabilidad natural del hombre» como las de amistad, solidaridad, reciprocidad, hospitalidad, cortesía, humanidad y comunicación o participación común efectiva. Exigibilidad que va a influir en los derechos derivados de este principio, pues adquieren en Vitoria un carácter imperativo u obligatorio, constituyendo causa justificante de intervención o guerra justa el no acatamiento o violación de alguno de ellos. Tales derechos se agrupan en el *ius peregrinandi et degendi*, el *ius negotiandi* y el derecho de comunicación y participación de bienes comunes²².

La comprensión de que la propiedad no es absoluta es importante para admitir que la delimitación espacial de los pueblos, y también la propiedad de los individuos, no debe asumirse como exclusiva o absoluta en el sentido de estar por encima de otros derechos y eliminarlos por completo. Los pensadores de la Escuela no cuestionan el reconocimiento del derecho de propiedad, sin embargo, no puede justificar la conquista, de la misma manera que no es suficiente considerarlo injusto. Al contrario, los europeos no pueden atribuir la propiedad de las tierras amerindias porque la ley natural los reconoce como a los indios como sus dueños, y no es razonable invalidar ese dominio con argumentos de rudeza, gentileza y paganismo o servilismo por naturaleza, que fueron sistemáticamente combatidos por la Escuela Ibérica. Pero, también, la propiedad de los indios no puede ser, a la inversa, un argumento para excluir los derechos de viajar, emigrar y la sociabilidad de los europeos que llegan al Nuevo Mundo. Así, lejos de postular un argumento eurocéntrico en relación con los pueblos del Nuevo Mundo, Belda Plans observa que Vitoria hace lo contrario, indicando argumentos basados en la humanidad.:

la distribución de las tierras por personas, familias o pueblos no puede abolir un derecho natural subyacente propio de todo hombre en relación a todo el Orbe, que se debe reconocer por todos. Además todas las razas forman parte del género humano y por tanto existe un derecho natural de amistad y fraternidad entre

22 M. C. Añaños Meza, 2012, p. 577.

los hombres que postula solidaridad, respeto y ayuda mutua, que los poderes públicos deben proteger y no pueden quebrantar. Con estos serios planteamientos Vitoria rompe la visión tradicional puramente europeísta del, así llamado, *Orbis Christianus*, sustituyéndola por la *Communitas Orbis* o *Comunidad de todo el género humano*, construida sobre un fundamento natural anterior²³.

Siguiendo este razonamiento, para Soto en la *Deliberación*, la embestida de las «leyes de los pobres» frente a los mendigos extranjeros enfrenta un obstáculo legal de doble orden, ya sea el cuestionamiento de la mendicidad como una actividad que debe ser regulada por la ley y sometida al aparato de las autoridades políticas en la forma del requisito de la ‘carta’ que clasificará a los «pobres reales», ya sea la prohibición de la migración a los pobres extranjeros²⁴. Esto se debe a que la propiedad debe ordenarse de acuerdo con el bien común y la existencia de los pobres y los mendigos constituye una responsabilidad para aquellos que tienen los recursos para ayudar a aquellos que no los tienen, así como uno no puede obligar a aquellos que no los tienen a no pedir ayuda. Aunque Soto está de acuerdo con el argumento de Juan de Robles de que la mejor situación sería que no haya mendigos, no puede admitir que si esto es una realidad, las leyes les impongan gravámenes, ya que esto presupone que la propiedad debe ser protegida contra ellos. Es bastante evidente en Soto, como se mencionó anteriormente, que el propósito de las «leyes de los pobres» es mucho menos eliminar la pobreza al enfrentar sus causas, y más bien erradicarla al combatir a los pobres y contenerlos²⁵.

23 J. Belda Plans, 2000, p. 388.

24 Además de la prohibición, se observa también que la Provisión permitía la extradición de los pobres extranjeros, a lo que Soto también reacciona con cinco argumentos basados en el derecho natural y de las gentes. Este análisis se encuentra detallado en Angel Martínez Casado, 2003, p. 633.

25 «They engaged, for example, in a lively philosophical debate on the advantages and disadvantages of private property, inspired by reports of the primitive American communities, especially the collectivist society of Peru, which were seized upon as survivals of a lost Golden Age when all things were held in common. And the practical problems of business life were growing daily more pressing. The inflationary economy of the period offered unprecedented opportunities for enrichment, and the Church’s solemn warnings against undue love of gain passed all too often unheeded. Lip-service was paid to the prohibition of usury, but, since theologians themselves differed as to the definition of the term, laymen could scarcely be blamed if they lapsed into ‘error’. The most blatant forms of usury were universally practiced, though generally under cover of some device invented to conceal the true nature of the transaction. In Spain, the great stronghold of religious authoritarianism, such a situation could not idly be tolerated». M. Grice-Hutchinson, 1952, p. 41.

Del mismo modo, cuando se considera no la propiedad de los individuos, sino la de los pueblos, la prohibición de deambular y migrar viola un derecho natural universal que es anterior a la ley positiva y que esta última debe respetarla, que es *ius communicationis*, que incluye *ius peregrinandi* y el *ius degendi*. En una perspectiva complementaria, tales derechos corresponden a las facultades y libertades humanas fundamentales y, aunque los pensadores de la Escuela no desarrollan claramente una teoría de los derechos subjetivos individuales, creemos que no hay duda de que la correspondencia entre *ius y facultas* o libertades es visible en varias de sus obras, y no de manera diferente en *Deliberación*, y las inserta en la historia del concepto de derechos subjetivos con cierta importancia: especialmente, como es el caso, tales argumentos trabajan para elaborar las líneas divisorias entre los pueblos y las comunidades y los límites del poder político y el derecho positivo²⁶.

4. Conclusiones

Al final de este artículo, es importante para nosotros señalar algunas conclusiones, aunque sean parciales, sobre los argumentos más relevantes de Domingo de Soto y su conexión con el neoescolasticismo ibérico, para indicar la relevancia expresiva de los temas en torno a los cuales orbitó esa escuela.

El alcance intelectual del neoescolasticismo ibérico se debe principalmente a una actitud de consternación en el diagnóstico de los principales problemas de su tiempo, algunos de los cuales constituyen crisis axiales y civilizadoras, basadas en una teología renovada. Aunque no fue el objetivo del análisis del artículo, es imposible pasar por alto algunas de las características sobresalientes de la Escuela, presentes en sus autores más expresivos, como Vitoria y Soto, como la aplicación de la teología, que eliminan especulaciones escolásticas de algunos siglos anteriores muy especializadas y herméticas, como si estuvieran vinculadas a un juego circular de pensamientos y derivaciones, para posicionarlo de manera convincente en el lugar de *mater scientiarum*

26 «Por este motivo, albergaba DS (Domingo de Soto) serias dudas de que se pudiera prohibir a los pobres legítimos salir a mendigar, porque equivalía a obligarles a pasar necesidad injustamente. Idéntica libertad de movimientos reivindicaba para el peregrino, sobre todo si era extranjero. No negaba que el trasiego de peregrinos ocasionara problemas, pero le parecían tan pocos, numéricamente, los que mendigan en suelo extranjero, que no consideraba necesaria la expedición de una ley para regularlos (Soto, 2006). Concluía que no es lícito a ningún poder político restringir la libertad a ningún necesitado. Para Soto, el dominio sobre las cosas o el derecho de propiedad privada no es un derecho absoluto, sino relativo y limitado al bien común de toda la sociedad» (P. Hernández, 2016, p. 284).

desde la reflexión acerca de la justicia para iluminar la dramática realidad que rodea todo el siglo XVI.

Francisco de Vitoria deja esto singularmente expresado en la inauguración del famoso *De indis* cuando afirma sin dudar el título de los teólogos sobre los asuntos pertinentes a las conquistas y colonizaciones, las cuales son cuestiones morales y de justicia y, solo después, de derecho y jurisdicción:

Digo que no pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o al menos a ellos solos. Porque como aquellos bárbaros no están sometidos al derecho humano, sus cosas no pueden ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son suficientemente peritos para poder definir por sí semejantes cuestiones. Ni sé con certeza que hayan sido llamados para el examen y sentencia de este asunto teólogos dignos que pudieran con garantía ser oídos sobre materia de tanta importancia. Y puesto que se trata de algo que entra en el fuero de la conciencia, al sacerdote, esto es a la Iglesia, toca fallar²⁷.

La misma actitud se puede ver en Domingo de Soto en el compromiso demostrado por la *Deliberación* en un tema de gran preocupación y que rápidamente recibe un entusiasmo reformador en toda Europa que no siempre se refleja cuidadosamente. El trabajo de Domingo de Soto, como se explicó anteriormente, no se alinea con el pensamiento crítico reaccionario o conservador, incluso si pudiera serlo; mucho menos descarta todas las propuestas y críticas presentes en los reformadores. Por el contrario, Soto está alineado con muchos de ellos, pero siempre imbuido de celo y conciencia de las premisas básicas del neoescolasticismo ibérico, a saber, la prevalencia del derecho natural sobre la libertad positiva y humana como un valor fundamental en oposición a los abusos del poder político.

Soto lo hace con una precisión, erudición y claridad que lo hacen notable y fructífero hasta el día de hoy. Frente a las crisis que se repiten con características similares en nuestros tiempos, como el problema de la migración de refugiados y el desplazamiento forzado por razones humanitarias, ambientales o la búsqueda de mejores condiciones de vida y trabajo, incluso en situaciones donde no existe una situación de riesgo, son innumerables los argumentos que parecen evocar de inmediato la memoria histórica del debate en el que participó Domingo de Soto.

Esto se debe a que la mayoría de los elementos centrales de la crisis actual se refieren a la migración de los pobres, los enfermos y los problemas

27 F. de Vitoria, 1960, p. 18.

relacionados con el aumento de las tensiones de seguridad y los enfrentamientos de religión. En esencia, son versiones con una nueva apariencia para las mismas que ya aparecieron en el siglo XVI y para las cuales Domingo de Soto construyó una refutación que puede ser de gran valor para nosotros hoy, porque a pesar de que no responden a todos los aspectos de una Europa post-Westfalia, o de un pluralismo del orden político que no puede leerse bajo la categoría de «cristianismo» o de los Estados-nación encerrados dentro de los límites de sus Constituciones, incluso si esto se rompe en cada paso, el valor pedagógico de la *Deliberación sobre la causa de los pobres* es insuperable. Fue escrito en su momento dentro del modelo de *speculum principis*, pero supera con creces sus objetivos iniciales. Al tratar de iluminar al emperador sobre una controversia social relevante y urgente, Soto nos dejó un trabajo sólidamente fundado en una comprensión profunda del valor de la persona humana y su dignidad universal.

Bibliografía

AÑÑOS MEZA, María Cecilia, «El título de ‘sociedad y comunicación natural’ de Francisco de Vitoria; tras las huellas de su concepto a la luz de la teoría del dominio», *Anuario mexicano de Derecho Internacional*, núm. 12, 2012, pp. 525-596.

ANÓNIMO, *Lazarillo de Tormes*, Pedro Cândia da Silva (trad.), São Paulo, Página Aberta, Brasília, DF, Consejería de Educación de la Embajada de Espana, 1992.

BELDA PLANS, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología*, Madrid, BAC, 2000.

BLANK, Andreas, «Domingo de Soto on justice to the poor», *Intellectual History Review*, vol. 25, núm. 2, 2015, pp. 133-146.

BROADHEAD, William, «Rome’s migration policy and the so-called *ius migrandi*», *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, núm. 12, 2001, pp. 69-89.

BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, 1989.

CALAFATE, Pedro (org.), *A Escola ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*, Coimbra, Almedina, 2015.

CALAFATE, Pedro, «A Escola Ibérica Da Paz Nas Universidades De Coimbra e Évora (Século XVI)», *Teocomunicação*, vol. 44, núm. 1, 2014, pp. 78-96.

- CALERO, F., *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*, Valência, 2006.
- CAMPOS, Francisco Javier y SEVILLA Fernández de (coords.), *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, Madrid, Real Centro Universitario Escorial María Cristina-Ediciones Escorialenses, 2006, pp. 5-30.
- CARRO, Venâncio D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica: estudio teológico-jurídico e histórico*, Madrid, Hijos de E. Minuesa, 1943.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas, «Pauperismo e sensibilidade social em Espanha nos fins do século XVI», *Revista da Faculdade de Letras: Filologia*, 1973, pp. 91-137
- CASADO, Angel Martínez, «Los pobres y Domingo de Soto», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 30, 2003, pp. 629-645
- CASTAÑO, David Jiménez, «El Caso de La *Deliberación en la causa de los pobres*: un ejemplo del humanismo de Domingo de Soto», *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea*, vol. 4, núm. 1, Brasília, 2016, pp. 65-83.
- COCCOLI, Lorenzo, «Il conflitto sulla mobilità alle soglie dell'età moderna», *Jura Gentium*, vol. 11, núm. 1, 2014, pp. 40-57.
- COMPARATO, Fábio, *Afirmção histórica dos direitos humanos*, 3.º ed., São Paulo, Saraiva, 2003.
- FATICA, Michele, *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna-secoli XVI-XVII*, Napoli, Liguori Editore, 1992.
- GARCÍA BARRIENTOS, José, «Los tratados 'de legibus' y 'de iustitia et iure' en la escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII», *Revista de Estudios*, núm. 47, Salamanca, 2001.
- GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., *La prohibición de la mendicidad*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- GONZÁLEZ, Miguel Anxo Pena, «Aproximación histórica al concepto 'escuela de salamanca'», *Salmanticensis*, núm. 52, 2005, pp. 69-119.
- GRICE-HUTCHINSON, Marjorie, *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- HEREDIA, Beltrán de, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, San Esteban, 1960.
- HERNÁNDEZ, Paz Molero, «La aparente actualidad en el debate sobre los inmigrantes y refugiados», *Análisis*, vol. 48, núm. 89, 2016, pp. 269-289.

PANEA MÁRQUEZ, J. M., «Juan Luis Vives y la responsabilidad para con los pobres», *Pensamiento*, vol. 73, núm. 278, 2017, pp. 1173-1196.

ROARO, Jorge, «La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 3, núm. 4, 2014, pp. 189-261.

SANTOLARIA SIERRA, F., *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, Barcelona, Ariel, 2003.

SCOTT, James Brown, *The catholic conception of international law*, Washington, Georgetown, University Press, 1934.

SOTO, Domingo de, *Deliberación en la causa de los pobres*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965.

VALENZUELA-VERMEHEN, Luis, «Vitoria, humanism and the School of Salamanca in early sixteenth-century Spain», *Logos*, vol. 16, núm. 2, 2013, pp. 99-125.

VERA-CRUZ, Eduardo, *História do direito comum da humanidade*, vol. I, Lisboa, AAFDL, 2003.

VITORIA, Francisco de, *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC, 1960.

XAVIER, Ângela Barreto, «Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII)», *LUSITANIA SACRA*, 2.^a série, núm. 11, 1999, pp. 59-85.

Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, José de Acosta y Bartolomé de Las Casas sobre la *fides implicita* de los indígenas de América

Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, José de Acosta and Bartolomé de Las Casas on the *fides implicita* of the indigenous people of America

Michael Schulz
Universidad Bonn (Alemania)
michael.schulz@uni-bonn.de

Fecha de recepción: 28-06-22

Fecha de aceptación: 23-11-22

Resumen

El llamado ‘descubrimiento’ del ‘Nuevo Mundo’ obligó a la teología cristiana a discutir con nueva y gran urgencia la posibilidad de salvación para personas que nunca habían oído hablar del Evangelio de Cristo¹. Este artículo presenta las respuestas de dos teóricos y dos prácticos, Francisco de Vitoria y su discípulo Domingo de Soto, ambos representantes de la Escuela de Salamanca, y dos misioneros, José de Acosta y Bartolomé de Las Casas. Este escrito presenta a los cuatro autores, en este orden, para mostrar cómo la tesis tan discutida sobre el significado salvífico de la fe implícita (*fides*

1 Agradezco la colaboración de mi esposa Gloria Patricia Rojas-Schulz, colombiana y filósofa de formación, quien me ayudó a clarificar y exponer mejor mis ideas en español.

implicita) de los indígenas americanos² recibe una justificación cada vez más consistente, pero también un rechazo —aparente— decisivo en Acosta y Las Casas. Pretendo, sin embargo, desarrollar la tesis de que mientras Acosta y Las Casas tradicionalmente argumentan a favor o presuponen la necesidad salvífica de la fe explícita (*fides explicita*), ahondan en posiciones a favor de la relevancia salvífica de la fe implícita, y lo hacen —en contraste con Vitoria y Soto— de una manera muy original e innovadora basada en sus experiencias concretas en el Nuevo Mundo, de las que los teóricos Vitoria y Soto carecían. Además, se perfilan los primeros inicios de una hermenéutica intercultural, cada vez más necesaria en un mundo globalizado.

Palabras clave: fe implícita, fe explícita, conocimiento natural de Dios, religión, salvación de los no cristianos, indígenas de las Américas

Abstract

The so-called ‘discovery’ of the ‘New World’ forced Christian theology to discuss with new and great urgency the possibility of salvation for people who had never heard of the Gospel of Christ. This article presents the responses of two ‘theoreticians’ and two ‘practitioners’, Francisco de Vitoria and his disciple Domingo de Soto, both representatives of the School of Salamanca, and two missionaries, José de Acosta and Bartolomé de Las Casas. This paper presents the four authors in this order to show how the much discussed thesis on the salvific significance of the implicit faith (*fides implicita*) of the American Indians receives an increasingly consistent justification, but also an —apparent— decisive rejection in Acosta and Las Casas. I intend, however, to develop the thesis that while Acosta and Las Casas traditionally argue for or presuppose the salvific necessity of explicit faith (*fides explicita*), they delve into positions in favor of the salvific relevance of implicit faith, and do so —in contrast to Vitoria and Soto— in a very original and innovative way based on their concrete experiences in the New World, which the theorists Vitoria and Soto lacked. Moreover, they outline the first beginnings of an intercultural hermeneutics, increasingly necessary in a globalized world.

Keywords: implicit faith, explicit faith, natural knowledge of God, religion, salvation of non-Christians, indigenous peoples of the Americas

2 En el presente artículo utilizaré indistintamente el término ‘indio’ e ‘indígena’, reconociendo, no obstante, que en los escritos fuente siempre se hace referencia a los ‘indios’.

1. Introducción

«[A]n homini pervenienti ad usum rationis pateat aditus ad salutem et vitam eternam»³ (¿Está abierta la puerta de la salvación y de la vida eterna a todo hombre que alcance el uso de razón?). Esta es la *quaestio principalis* (cuestión principal) con la que uno de los padres fundadores de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria (1483-1546), comienza su *relectio* de 1535⁴. Esta *relectio*⁵, que es una, se titula *De eo, ad quod tenetur homo, cum primum venit ad usum rationis* (*Sobre lo que el hombre está obligado a hacer una vez que ha alcanzado el uso de la razón*). Según el editor de las *relectiones* de Vitoria, el medievalista Ulrich Horst, el título nos recuerda una herencia intelectual de la escolástica —una cuestión clásica de la discusión académica—⁶. No obstante, la cuestión del título se hizo más urgente en ese momento en vista de los pueblos recién descubiertos de América. Se exigieron respuestas innovadoras a la pregunta: ¿está abierto el acceso a la salvación y a la vida eterna a los pueblos del Nuevo Mundo tan pronto como hayan logrado el uso de su razón y actúen de acuerdo con ella?

En este artículo me gustaría empezar explicando la presentación del dominico Francisco de Vitoria, seguida de la de su alumno el dominico Domingo de Soto (1494-1560), dos autores ejemplares de la Escuela de Salamanca⁷, quienes no viajaron al Nuevo Mundo y, no obstante, abordaron los diversos problemas y cuestiones que se plantearon de manera innovadora y siempre más precisa. Igualmente pretendo mostrar cómo, en el Nuevo Mundo, el jesuita José de Acosta (1540-1600) examina críticamente las tesis de los dos dominicos e insiste en la necesidad salvadora de la fe explícita. Empero, no intenta limitar la posibilidad de la salvación escatológica de los indígenas. Por eso, el concepto

3 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, p. 98.

4 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, pp. 92-187.

5 Según los estatutos de la Universidad de Salamanca de 1422, los profesores debían dar conferencias a un público no solo académico sobre temas de actualidad de la vida social y eclesiástica. En estas *re-lectiones*, las *lectiones*, que primero se daban solo a los estudiantes, debían ahora resumirse y repetirse (*re-lectiones*) para el público general. Estos actos públicos no eran muy populares y no estaban exentos de riesgos. Vitoria celebró muchas *relectiones* y a través de él se generó un nuevo reconocimiento y popularidad para este evento universitario.

6 U. Horst, 1995, p. 73.

7 Otros importantes representantes de la Escuela de Salamanca y otros teólogos que (con respecto a los pueblos recién ‘descubiertos’) se ocuparon de la posibilidad de salvación de los no evangelizados no pueden ser tratados en este ensayo, en virtud de la extensión del mismo. Ver F. Stegmüller, 1934; T. Urdániz, 1940; Th. O’Meara, 1994; F. J. Delgado Martín, 2019.

de la providencia divina gana mucha importancia en sus escritos y, según mi interpretación, este concepto conecta su tesis con las de Vitoria y Soto. Muy original es su tesis del robo demoníaco de las verdades evangélicas para explicar las similitudes entre la religión indígena y el cristianismo. Bajo la apariencia de lo demoníaco, desarrolla una hermenéutica intercultural. Por último, discuto las ideas del dominico Bartolomé de Las Casas (1484-1566), quien, con toda naturalidad y sin justificación, presupone la necesidad de una fe explícita de los indígenas para su salvación; los indios no bautizados van todos al infierno, por así decirlo. Pero en realidad, desde el punto de vista cristiano, Las Casas desarrolla de manera innovadora y extraordinaria una concepción muy positiva de la religión indígena, que a mi juicio equivale a la tesis de la importancia salvífica de una fe implícita. Más que los otros tres autores, señalo cómo Las Casas desarrolla una hermenéutica intercultural e interreligiosa. La posibilidad de salvación de los indios no bautizados también me parece fundamentada en la idea de Las Casas de que el indio sufriente es un icono del Cristo sufriente que se solidariza con los indios. Esta solidaridad de Cristo no puede terminar en la muerte que sufren los indígenas por la violencia y la explotación. Hasta ahora, este último enfoque innovador de Las Casas no se ha desarrollado en detalle. En mi opinión, el discurso lascasiano de los indígenas en el infierno tiene, sobre todo, una función parenética y no «informativa».

Una cuestión del arte sobre el tema de la presente investigación muestra que la problemática de la salvación de los indígenas no bautizados del Nuevo Mundo, tal como surgió en el periodo colonial del siglo XVI, no ha recibido aún demasiada atención. Este artículo intenta contribuir a que se le otorgue la atención que merece.

En vista de la numerosa literatura que apareció en el quinto centenario del descubrimiento de América en 1992, el fraile dominico de la universidad estadounidense Notre Dame, Thomas F. O'Meara, afirmaba que la cuestión de la posibilidad de salvación de los indígenas americanos, que es fundamental para los teólogos, no había recibido una atención especial⁸. Al menos, el propio O'Meara da una muy buena visión general del debate en un artículo de 50 páginas que apareció en 1994. En una serie de artículos publicados en la revista *Ciencia Tomista* en el año 1940, el dominico español Teófilo Urdániz ya ofrecía una visión general similar, pero O'Meara no la retoma. Los artículos de O'Meara y Urdániz me dieron una importante orientación al

8 Th. O'Meara, 1994, pp. 321-322.

tratar el tema. Es de resaltar también la disertación del jesuita alemán Karl Josef Becker, publicada en 1967, sobre la doctrina de la justificación de Domingo de Soto. El primer trabajo de los últimos años realmente relevante sobre el tema fue publicado en 1993 por el teólogo español Benito Méndez Fernández: *El problema de la salvación de los «infieles» en Francisco de Vitoria*. Esta monografía proporciona excelentes conocimientos sobre la antropología y doctrina de la gracia en Vitoria. Por último, en 2019, Francisco José Delgado Martín publicó su estudio *La necesidad de la fe explícita en Cristo para la salvación en el P. José de Acosta, S.I.*; en él, el autor busca defender la tesis de Acosta que afirma que la salvación eterna depende de la fe explícita⁹.

Dado que Vitoria, Soto, Acosta y Las Casas apoyan sus tesis con referencias a la teología de Tomás de Aquino, debo traer a colación en primer lugar las reflexiones del Aquinate sobre la salvación de los no cristianos. Para la interpretación de Tomás de Aquino, me guían Max Seckler y Otto Hermann Pesch. Mi artículo tiene especialmente en cuenta la investigación sobre la Escuela de Salamanca, Tomás de Aquino y Las Casas en lengua alemana, que puede no ser especialmente conocida en el mundo hispanohablante. Precisamente por ello la menciono a continuación con la esperanza de que se produzca un amplio debate¹⁰.

2. El punto de referencia: Tomás de Aquino (1215-1274)

Ya cinco años antes de la mencionada *relectio* de 1535, Francisco de Vitoria se ocupó del destino de los nativos de las Indias en su famosa *relectio De indis* (Sobre los indios) de 1530, defendiendo a los indígenas contra cualquier intento de misión forzada y del robo de sus propiedades. Es cierto que en este contexto rechaza la tesis de que de una ignorancia insuperable del bautismo y de la fe se sigue directamente que alguien puede salvarse también sin ellas¹¹.

9 F. J. Delgado Martín, 2019, pp. 160-161.

10 Un equipo dirigido por el prof. Dr. Thomas Duve en el *Max-Planck-Institute for Legal History and Legal Theory*, Department 'Historical Regimes of Normativity' en Fráncfort del Meno presenta actualmente en Alemania las investigaciones, análisis y traducciones más sofisticadas de los autores de la Escuela de Salamanca. Para más información consultar la página web <https://www.lhlt.mpg.de/duve/en>. Por razones de espacio, la información sobre bibliografía secundaria es limitada. Quisiera señalar que este artículo es deudor de muchas publicaciones del historiador Mariano Delgado, que enseña en Friburgo, Suiza, y que también ha hecho accesibles en alemán partes sustanciales de los escritos de Las Casas en una excelente *Werkauswahl* (selección de obras) (4 volúmenes, Paderborn 1994-97).

11 F. de Vitoria, *De indis*, p. 440.

Pero recurre a las observaciones de Tomás de Aquino sobre la iluminación que Dios concede a quien lleva una buena vida según la norma de la ley natural. Esta iluminación¹² tiene la intención de transmitir el nombre de Cristo, para que la fe salvadora en Jesús, el Hijo de Dios, sea posible.

En 1534, Vitoria comenta las preguntas de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, en las que se discute la relevancia salvífica de la fe. Vitoria pregunta: «Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem» (¿Es necesario para la salvación creer algo más allá de la razón natural?)¹³. El tema sigue la conocida idea de un *puer nutritus in silvis* (niño que se crió en el bosque). El ejemplo del hombre del bosque motivó ya en la escolástica del siglo XII una respuesta: al hombre crecido en la selva sin contacto con los cristianos podría ofrecérsele tres posibilidades, se le envía un misionero, un ángel que se haga cargo de la tarea de la catequesis, o bien el no evangelizado experimenta una iluminación interior¹⁴. Estudiamos primero el argumento en la obra de santo Tomás¹⁵.

Mientras que –según el juicio de Seckler y Pesch¹⁶– en sus primeros escritos Tomás era bastante optimista sobre la posibilidad de salvación de los no evangelizados, en la *Summa theologiae* se refiere a la idea agustiniana de la predestinación: quien no tiene la fe sin culpa personal está castigado (*poena*) por el pecado de Adán y sus propias transgresiones¹⁷. Pero la última palabra parece no haber sido dicha todavía. Tomás reconoce que ciertos paganos desarrollaron una *fides implicita* en el Redentor porque creían en Dios y en la Divina Providencia¹⁸. El argumento es: la fe en la Providencia incluye todos los medios que Dios provee para salvar al hombre; esto, a su vez, incluye la encarnación del Logos divino. La fe en la Providencia es, por lo tanto, una confesión implícita de Cristo. El criterio bíblico para esta consideración es la declaración de la *Carta a los Hebreos* (11, 6) sobre el mínimo de fe sin el cual no se puede llegar a Dios: «Ahora bien, sin fe es imposible agradecerle, pues

12 F. de Vitoria, *De indis*, p. 440: «*Dominus [...] illuminaret illos circa nomen Christi*» (El Señor les iluminaría sobre el nombre de Cristo).

13 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 2, a. 3; F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 2, a. 3, p. 64; Urdániz, 1940, p. 403.

14 O. H. Pesch, 1988, pp. 52-53.

15 F. J. Delgado Martín, 2019, pp. 39-87.

16 M. Seckler, 1961, p. 240; O. H. Pesch, 1988, p. 53.

17 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 10, a. 1.

18 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 2, a. 7.

el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan»¹⁹.

Por lo tanto, el doble conocimiento de la existencia del *Deus remunerator* (Dios que venga/recompensa) es decisivo. Sin embargo, Tomás concede esta *fides implicita* solo en el tiempo *ante Christum natum* (antes del nacimiento de Cristo). *Post Christum natum* (después el nacimiento de Cristo) es la *fides explicita* en el *mysterium Christi et Trinitatis* (misterio de Cristo y de la Trinidad) condición necesaria para la salvación²⁰. Por extraño que parezca, Tomás omite referir la *fides implicita* a los que aún no han oído hablar del Evangelio. El *iluminismo*²¹ resuelve el problema: *per internam inspirationem* (por inspiración interna) Dios revela la materia necesaria de la fe salvadora²². Esta iluminación requería una especie de milagro permanente en el Nuevo Mundo, lo que, sin embargo, según la apreciación de Acosta, no debería plantear un problema insuperable para Dios.

Interesante es el caso del capitán romano Cornelio, sobre el cual los *Hechos de los Apóstoles* (capítulo 10) relatan –un caso que Seckler menciona para relativizar el concepto del iluminismo–²³. Sobre Cornelio, Tomás dice: «*Infidelis non erat*» (no era incrédulo)²⁴, porque se trataba de un hombre muy religioso y temeroso de Dios (*religiosus, ac timens Deum*, Hechos 10, 2). Por esta fe, el capitán romano podía complacer a Dios, como dice la *Epístola a los Hebreos*: y esta fe era una *fides implicita* («*Habebat [...] idem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate*»²⁵–Tenía la fe implícita, ya que la verdad del Evangelio aún no le había llegado–). Así que, aunque Cornelio todavía no se había dado cuenta de la verdad del Evangelio, ya tenía esta fe implícita, por la cual le agradaba a Dios *post Christum natum* (después el nacimiento de Cristo), pero *ante manifestationem Evangelii* (antes de la revelación del Evangelio). Esta observación provoca la pregunta: ¿lo que se aplica a Cornelio, romano, debe aplicarse a los no evangelizados que son religiosos y hacen el bien –como los pueblos indígenas de las Américas?–. Max Seckler cita S.th. I-II q. 89, a. 6 en que Tomás habla de una persona

19 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 2, a. 5.

20 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 2, a. 7.

21 M. Seckler, 1961, p. 239.

22 Tomás de Aquino, ver. q. 14, a. 11 ad 1.

23 M. Seckler, 1961, p. 242.

24 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 10, a. 4 ad 3.

25 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 10, a. 4 ad 3.

no evangelizada que llega a la edad en que puede usar su razón y es capaz de *deliberare de seipso* (reflexionar sobre sí mismo). Es el caso en que el no evangelizado llega a la decisión de orientar su vida hacia lo verdadero y lo bueno, lo cual, en última consecuencia, coincide con Dios, y obtiene el perdón del pecado original por la gracia divina. Está claro que Tomás no quiere confirmar una posición semipelagiana según la cual la persona humana pone el primer paso para ganar fe y gracia²⁶. Es siempre Dios quien mueve al hombre a acercarse a Él, Dios: por un *instinctus interior* (instinto interior) que pone en el hombre, como explica Seckler²⁷, es decir, por una gracia que siempre es ya efectiva desde la Creación por la obra redentora de Cristo²⁸. En consecuencia, Tomás de Aquino no formula una doctrina de la gracia diferente a la del Concilio de Trento (1545-1563), que a su vez tuvo que defenderse de la acusación de pelagianismo; los reformadores sospechaban, de la teología de la gracia de su tiempo, un pelagianismo que, según ellos, se manifestaría en la sentencia conocida como *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* (Dios no niega la gracia al que hace lo que está en él), sobre todo en la interpretación de Gabriel Biel (1410-1495): en cuanto una persona, por medio de sus propias fuerzas, al menos por un momento, se propone un acto de amor a Dios por encima de todo, Dios sale a su encuentro y le ayuda a continuar este acto de amor a Él, a Dios²⁹. Pesch concluye que, según Tomás de Aquino, el *facere quod in se est*, que realiza la actividad de la voluntad humana, es, primero, totalmente la obra de Dios³⁰.

¿Cuál es la posición que desarrolla Vitoria interpretando a Tomás?

3. Los comentarios a la *Secunda Secundae* de Francisco de Vitoria (1534)

En sus comentarios sobre Tomás, Francisco de Vitoria formula la siguiente tesis: que el que ha llegado a usar la razón está obligado a hacer el bien y a evitar el mal. En los comentarios a la *Prima Secundae* ya dijo: si un púber decide, «servare legem Dei, mundatur ab [peccato] originali» (guardar la ley de Dios, quedará limpio del pecado original)³¹.

26 O. H. Pesch, 1988, pp. 146-147.

27 M. Seckler, 1961, p. 14. Según M. Seckler, 1961, pp. 90-98, Tomás desarrolló la doctrina del *instinctus interior* tras descubrir la herejía del semipelagianismo y su rechazo por la Iglesia, en el Concilio de Orange (529).

28 O. H. Pesch, 2004, pp. 1107-1112.

29 O. H. Pesch, 2004, pp. 1107-1108.

30 O. H. Pesch, 1985, 1988, p. 668.

31 F. de Vitoria, *Comentarios a la I-II*, q. 89 a. 6, citado por Urdániz, 1940, p. 406, nota 14.

Ello parece ser una repetición de la tesis de Tomás de Aquino. La posición de Vitoria parecía culminar en la conclusión que había rechazado en su lección *De indis*: que incluso sin una fe explícita en Dios o en Cristo se puede alcanzar la salvación³². Así, los cielos estarían abiertos a los pueblos indígenas de América. Pero obviamente Vitoria precisa su posición unas oraciones más tarde. La respuesta que da con respecto al niño que creció solo en el mundo salvaje es clara: «*sine fide potest iste venire ad gratiam, sed non potest salvari*» (este [joven] puede llegar a la gracia sin fe, pero no puede salvarse)³³. Parece una concepción extraña. La gracia y la salvación escatológica están separadas entre sí. Es evidente que se reduce la gracia a un *auxilium Dei* (ayuda de Dios) que no lleva al cielo, pero lleva al hombre a seguir con éxito la ley moral de la naturaleza y a hacer el bien³⁴. Según Vitoria, esta gracia es efectiva sin la fe; puede ser recibida por los pueblos indígenas de las Indias. Sin embargo, para que tal gracia salve, hay que añadir la fe.

Con referencia a la teología de Tomás de Aquino, Vitoria determina el mínimo del contenido de tal forma de fe. Al igual que Tomás, cita la *Carta a los Hebreos* (11, 6): la fe que da acceso a Dios, como ya se ha explicado, se refiere a la existencia de Dios y a Dios como «remunerador». Implícitamente, una creencia así incluye la Providencia, la Encarnación y la Trinidad. Esta fe, explica Vitoria, puede empezar *ex naturalibus* (desde las capacidades naturales del ser humano) y porque en virtud del *lumen naturale* (de la luz natural/razón) la persona humana puede reconocer la existencia de Dios y a Dios en su función de remunerador. Es decir, interpretando a Tomás, Vitoria afirma no solo que la gracia sigue a la decisión humana de hacer el bien, sino que incluso la fe, que salva escatológicamente, se basa en el conocimiento de Dios que el hombre alcanza no por la iluminación sino *ex naturalibus*. En consecuencia, es ya la fe, que se basa en el conocimiento racional de Dios, la que decide sobre la salvación y la condena, y no solo la fe que se debe a la revelación y a la gracia de Dios. Por tanto, los pueblos indígenas de América también se moverían en el horizonte escatológico de la salvación o de la condena, en cuanto han llegado al uso de la razón. Pero en este caso, ¿no representa Vitoria una postura semipelagiana donde el principio de la fe es fijado por el hombre? Es evidente que Vitoria se opone explícitamente a la idea pelagiana³⁵. Como el tema abordado es muy

32 F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 2, a. 3, n. 5, p. 66.

33 F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 2, a. 3 n. 5, p. 66. F. J. Delgado Martín, 2019, p. 95.

34 B. Méndez Fernández, 1993, p. 122.

35 F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 4, a. 1 n. 3, p. 123.

complejo, Vitoria promete retomarlo en otra de sus lecciones³⁶. Con un retraso de seis meses, mantiene esta *relectio* en junio de 1535.

4. La *relectio* de Francisco de Vitoria sobre la salvación de los no evangelizados (1535)

Su *relectio* *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (Sobre lo que el hombre está obligado a hacer en cuanto alcanza el uso de razón) la divide Vitoria en tres partes y anuncia una cuarta parte que no redactó³⁷. La pregunta que guía la discusión es: «Quid homo possit, cum primum pervenerit ad usum rationis»³⁸ (¿Qué puede hacer el hombre tan pronto como haya alcanzado el uso de la razón?). En la *relectio*, Vitoria discute la habilidad para el conocimiento natural de Dios y la conexión entre el conocimiento de Dios y la acción moral. El dominico aplica el axioma escolástico según el cual quien se decide por el bien pone de manifiesto la relevancia salvífica de la opción básica por el bien: «Nam facienti totum, quod in se est, Deus non deficit in necessariis ad salutem» (porque al que hace todo lo que está en él, Dios no le falta lo necesario para la salvación)³⁹. ¿Como podemos entender este controvertido axioma en el contexto de la teología vitoriana?

Vitoria centra la decisión por el bien en un marco de la teología de la Creación. Dios deja al hombre a su propia decisión, pero esta posibilidad de decisión se sitúa ya en una dinámica específica que se fundamenta en la referencia de Dios en sí mismo, es decir, Dios crea todo con relación a Sí mismo⁴⁰. La naturaleza humana está en esta dinámica divina que la mueve desde adentro y la dispone a recibir la gracia mediante una inclinación hacia el bien. De este modo, Vitoria se apodera del pensamiento de Tomás a partir de un instinto interior. A pesar de una *inclinatio naturalis* (inclinación natural)⁴¹ hacia el bien y la gracia, Vitoria insiste en que el hombre también es capaz de

36 F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 10, a. 1. n. 10, p. 162: en la Navidad de 1534 ya debía continuar; en junio de 1535 solo llegó a su nueva *relectio*.

37 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 1, n. 2, p. 100.

38 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 2, introd., p. 134.

39 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 2, n. 10, p. 166.

40 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 2, n. 7, p. 148: «Ita cum homo operatur bonum ex genere, licet non referat in Deum, tamen illi actus relati sunt in Deum ipsum ad ipso Deo, qui omnia propter se ipsum operatus est» (Así, cuando un hombre realiza el bien en sentido general, sus acciones, aunque no las relacione con Dios, han sido, sin embargo, relacionadas por Dios mismo con Dios mismo, que lo realizó todo por Él mismo).

41 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 2, n. 10, p. 164.

tomar inmediatamente una decisión negativa en virtud del uso de la razón que ha alcanzado⁴². De lo contrario, Dios no habría entregado al hombre a su propia libertad. Por eso, Vitoria vuelve a subrayar la primacía de la acción humana, que precede fáctica y temporalmente a una posible iluminación del hombre del bosque. Se refiere al *De veritate* de Tomás⁴³, quien desarrolla así esta secuencia: 1) el ser humano en sí mismo (que es el hombre *in silvis*), que ha alcanzado el uso de la razón, se esfuerza por hacer el bien; 2) luego recibe la gracia de Dios; y 3) finalmente se le concede una iluminación por la que Dios le da la fe, que conduce definitivamente a la salvación. De lo que se debe entender exactamente por esta iluminación, Vitoria promete hablar prontamente (*statim*)⁴⁴, pero no lo hace. Falta la anunciada cuarta parte de su clase, en la que finalmente debería haber tratado en detalle la relación entre naturaleza y gracia, iluminación y fe.

La investigación es desconcertante, pero ¿por qué? ¿Le faltó tiempo a Vitoria o se limitó conscientemente a las condiciones antropológicas previas de gracia y salvación? ¿O el tema fue un problema que lo desbordó? Esto último es lo que Ulrich Horst sospecha⁴⁵.

Después de todo, la palabra clave de la iluminación explica el significado de la frase de los comentarios de Vitoria a Tomás: *sine fide potest iste venire ad gratiam, sed non potest salvari* (este [joven] puede llegar a la gracia sin fe, pero no puede salvarse). La iluminación debe añadirse al hacer el bien y a la gracia ya dada, para que el ser humano no bautizado encuentre también la fe, que solo salva escatológicamente. Mi cuestión es, por supuesto, ¿en qué consiste esta fe? En términos de contenido, no puede significar más que el conocimiento natural de Dios, que solo se redefine formalmente a través de la ilustración y, por tanto, en el contexto del dominico, se denomina fe implícita. Esta creencia implícita puede atribuirse a los indígenas no bautizados del Nuevo Mundo. En mi opinión, ahí radica el mérito de Vitoria, a pesar de lo incompleto de sus reflexiones. Con la tesis de la fe implícita también abre la posibilidad de ver algo positivo en las religiones indígenas, a saber, un medio indirectamente conectado con el Dios del cristianismo; así, desde el punto de vista del cristianismo, se crean las condiciones previas para una hermenéutica intercultural e interreligiosa.

42 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 2, n. 10, p. 164.

43 Ver q. 14, a. 11 ad 1; F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 3, n. 14, p. 182.

44 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 3, n. 14, p. 182.

45 U. Horst, 1995, p. 76.

5. La *fides implicita* en Domingo de Soto (1494-1560)

Domingo de Soto, discípulo de Vitoria, también ve las reflexiones complejas e incompletas de su maestro sobre la salvación de los no evangelizados. Sabe que lo que la tradición ha dicho sobre el *homo in nemoribus nutritus* (hombre crecido en la selva) debe aplicarse ahora al *insulanus* (insular de las Indias)⁴⁶. En 1534 –antes de la *relectio* vitoriana *De eo, ad quod tenetur veniens ad usum rationis*–, formula la tesis «cognitio naturalis sufficit ad hoc, quod homo convertatur in deum et obtineat gratiam» (El conocimiento natural [de Dios] es suficiente para que una persona se vuelva a Dios y obtenga la gracia)⁴⁷. Esta vuelta a Dios por medio del conocimiento natural de Él la entiende, al igual que Vitoria, como una decisión para hacer el bien. Por eso, no le parece necesario un conocimiento explícito del *Deus remunerator*. No obstante, hay que reconocer que le da a esta tesis un «tal vez» (*forsan*): «Forsan sine expressa cognitione dei id est, sine hoc quod quis cognoscat deum esse, et remunerationem, potest obtinere gratiam» (tal vez sin conocimiento explícito de Dios, es decir, sin que alguien reconozca el ser de Dios y su retribución, pueda obtener la gracia)⁴⁸.

En sus conferencias de 1538-1539, el alumno de Vitoria expresa sus dudas sobre si alguien que recibió la gracia de Dios, pero permaneció sin fe en Dios y en la revelación, podría también entrar en la gloria divina, siendo de anotar que pospuso la respuesta a esta pregunta hasta otra lección.

Durante el Concilio de Trento, Soto escribió su tratado *Natura et gratia* (1547, 1549). Karl Josef Becker explica que Soto no pretendía suspender la importancia de los poderes naturales del hombre con la intención de corresponder más a la doctrina conciliar sobre la gracia, no obstante, el concepto de la gracia gana relevancia en sus consideraciones. Becker nota que, en la edición de 1547, Soto considera más probable que la persona humana conozca la existencia de Dios remunerador en virtud de la luz natural de la razón afirmando, además, que el conocimiento del Remunerador implica un conocimiento confuso de Cristo⁴⁹. En la edición de 1549, el discípulo de Vitoria habla de la iluminación y de la fe a través de la cual se tiene acceso

46 K. J. Becker, 1967, p. 51.

47 La cita, así como otras, proceden de fuentes no impresas. Están tomadas de la disertación de K. J. Becker sobre la doctrina de la justificación según Domingo de Soto (1967, p. 42).

48 Citado por K. J. Becker, 1967, p. 43.

49 D. de Soto, *Natura et gratia*, lib. 1 cap. 11, p. 143.

a Dios⁵⁰. No obstante, Soto cambia en este contexto la tesis anterior de una *cognitio naturalis Dei* (conocimiento natural de Dios), que media la gracia, por una *fides Dei* (fe de Dios), que contiene implícitamente el misterio de la Trinidad y la Encarnación. ¿Qué significa este cambio?, ¿el intento de evitar un pelagianismo? Como hemos visto, no hay necesidad de ver ninguna contradicción en este desarrollo si entendemos el conocimiento natural de Dios como base de un acto de la fe formada por la gracia: Soto habla de un *auxilium supernaturale Dei* (apoyo sobrenatural de Dios)⁵¹. Por eso no es pelagianismo entender el conocimiento natural de Dios como *fides Dei* y *fides confusa Christi* que salva.

Después de 1557, Becker nota que Soto desarrolló más su teoría, especialmente en lo que respecta a los *insulani*⁵². Se ocupó de discutir las tesis según las cuales en la época posterior a Cristo ya no era posible prescindir de una fe explícita en los habitantes del Nuevo Mundo porque, como no habrían observado la ley natural, no se les habría enviado ningún predicador para conducirlos a la fe explícita. En consecuencia, los nativos americanos serían culpables de su propia incredulidad⁵³. Soto no se posiciona con tal radicalidad. Afirma que la fe explícita era necesaria en el tiempo después de Cristo, pero argumenta que la obligación de profesar explícitamente la fe es solo para aquellos a quienes también se les ha anunciado el Evangelio. En este sentido Soto interpreta la afirmación del Concilio de Trento de que «*post Evangelium promulgatum*» (después la promulgación del Evangelio) (D 1524) solo se puede salvar mediante el bautismo⁵⁴.

Para una evaluación positiva de la oportunidad de salvación de los indígenas americanos y para una hermenéutica interreligiosa, Soto, en todo caso, hizo una importante contribución que trasciende las consideraciones complejas, pero incompletas de Vitoria: los indígenas de las Indias pueden llegar a la *fides confusa Christi* que salva escatológicamente por el conocimiento natural del bien y virtualmente del Dios remunerador –es un conocimiento que se realiza en virtud de un apoyo sobrenatural de Dios, de su gracia y que se adquiere en las religiones concretas⁵⁵–. Al igual que Vitoria, Soto abre una puerta al

50 K. J. Becker, 1967, p. 294.

51 K. J. Becker, 1967, p. 293.

52 K. J. Becker, 1967, pp. 296-298.

53 D. de Soto, *Natura et gratia*, lib. 1 cap. 13, p. 149.

54 D. de Soto, *Commentarii in Quartum Sententiarum*, d. 5, q. 1 a. 2, p. 279.

55 K. J. Becker, 1967, pp. 294-296.

diálogo interreligioso. El jesuita José de Acosta se ocupa de la tesis de Soto y también de la de Vitoria en su obra teológica misionera *De procuranda Indorum salute*.

6. Providencia y *fides explicita* en José de Acosta (1540-1600)

El jesuita José de Acosta permaneció en Perú de 1571 a 1587, conoció la situación local por medio de extensos viajes, trabajó como consultor de la Inquisición e influyó en el III Concilio de Lima (1582-1583). En su tratado misionero-teológico *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda Indorum salute* (*Sobre la promulgación del Evangelio a los bárbaros o la gestión de la salvación de los indios*), que el 24 de enero de 1588 presentó al rey Felipe II, se opone en un capítulo a la opinión «de los que pretenden que sin conocimiento de Cristo se puede salvar alguien» («eorum qui sine Christi notitia posse aliquem salvum esse volunt»)⁵⁶. Sin citar nombres, Acosta critica a Vitoria, Soto y otros, recogiendo los argumentos de tales autores, para confirmar la necesidad de la fe explícita en la Trinidad y en Cristo. Cita a Tomás de Aquino en su ejemplo del niño que llega a la adultez y recibe la gracia por su decisión de hacer el bien, y se opone a la interpretación salmantina donde esta decisión ya es suficiente para la salvación, rechazando así una comprensión del axioma *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* que suspende la necesidad de la fe explícita para la salvación⁵⁷. Acosta reinterpreta el ejemplo de Cornelio: no es el pagano que por su fe implícita agradaba a Dios, más bien lo presenta como la persona que recibió no solo una gracia universal para tener la fe implícita, sino la gracia evangélica y con ella la plenitud de la fe en la redención⁵⁸. El jesuita condena la reducción de la fe al mínimo material, a la creencia respecto a la existencia de Dios y del Dios remunerador; enumera los artículos de la fe: la creación de Adán, el arca de Noé y todo lo que contienen las Sacras Escrituras, en particular el misterio de Cristo⁵⁹. En resumen, considera «absurda»⁶⁰ la opinión de que los indígenas se salvan por una fe implícita.

Absurda le parece también la tesis de que a los indios bárbaros se les debería enseñar solo algunas cosas esenciales de la fe cristiana. La defensa de

56 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, pp. 186-187. Un buen resumen de la posición de Acosta lo ofrece F. J. Delgado Martín, 2019, pp. 121-158.

57 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, n. 5, p. 193.

58 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, n. 16, p. 205.

59 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, n. 19, p. 208.

60 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, n. 1, p. 189.

la mera instrucción rudimentaria de los indios y sus ideas apocalípticas sobre Lima como la nueva Roma llevó al dominico y rector de la Universidad de San Marcos de Lima, Francisco de la Cruz, a la hoguera en 1578⁶¹. Francisco de la Cruz abogó por que a los indios solo se les enseñaran las creencias que también se consideraban materia de fe implícita, es decir, el *Deus remunerator*. Una catequesis de los misterios de Cristo y la Trinidad debía ser evitada. Desde 1575 Acosta estuvo involucrado en este proceso como consultor de la Inquisición.

Después de que Acosta estableció firmemente el dogma del significado salvífico de la fe explícita en Cristo, tiene que enfrentarse aún más a la cuestión de la posibilidad de salvación de los indios que nunca han oído hablar del Evangelio⁶². A los que señalan el gran número de los que no han oído nada del Evangelio y, sin embargo, pueden perderse solo por ello, responde refiriéndose a la Providencia de Dios. Subraya que no quiere llamar milagros a las actividades de la Providencia para la salvación de los no bautizados⁶³, porque, para Dios, la acción salvadora no representa una obra pesada, difícil, ni desusada. Por lo tanto, es un error limitar y restringir la acción de Dios⁶⁴. Así es que Acosta toma la ofensiva. Finalmente, explica Delgado Martín, hay que suponer también para la *fides implicita* una acción de gracia de Dios, es decir, una intervención especial de Dios. En consecuencia, esta intervención también podría promover una *fides explicita* en lugar de solo una *fides implicita*⁶⁵.

En mi opinión, sin embargo, esto significaría que la gracia de la fe no es meramente una determinación formal del conocimiento natural de Dios, como suponen Vitoria y Soto, sino que requiere también una determinación material. Pero ¿cómo es posible la determinación material sin la proclamación del Evangelio? Dios tendría que empezar a hablar dentro del ser humano, y eso en un número muy grande. Una revelación privada que se produjera en masa sustituiría a la revelación en la historia; no parece una idea muy coherente.

Pero quizá se pueda al menos hacer una aproximación a una solución a partir de su *Historia natural y moral de las Indias* (1590). En esta obra, Acosta trata en detalle la religión indígena como manifestación de la influencia

61 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 4, pp. 210-222; F. J. Delgado Martín, 2019, pp. 124-125.

62 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, nn. 2, 3, 17, pp. 188, 204.

63 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, 17, pp. 204-205.

64 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, 17, pp. 206-208.

65 F. J. Delgado Martín, 2019, pp. 145, 161.

demoníaca sobre su población⁶⁶. Así, aunque antepone el signo del diablo a la religión de los incas, puede reconocer en la religión indígena numerosas similitudes, casi asombrosas, con el cristianismo y la práctica eclesial (Eucaristía, confesión, Trinidad), explicando estas similitudes con un robo de la verdad por parte de los demonios que la Providencia divina permitió:

lo que tiene dificultad en nuestra ley, que es creer misterios tan altos y soberanos, facilitóse mucho entre estos con haberles platicado el diablo otras cosas mucho más difíciles, y las mismas cosas que hurtó de nuestra ley evangélica, como su modo de comunión y confesión, y adoración de tres en uno, y otras tales, a pesar del enemigo, sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que en la mentira las habían recibido. En todo es Dios sabio y maravilloso⁶⁷.

¿Qué significa esto aparte de que Acosta declara que los demonios son los primeros «catequistas» de la población indígena? ¡Los demonios roban del Evangelio el contenido de su retorcida proclamación! En consecuencia, organizan una primera forma de fe explícita, que es al mismo tiempo una fe implícita en los contenidos centrales del catolicismo. Acosta ofrece aquí una explicación de cómo el milagro de la providencia adquiere una forma muy cotidiana. Son las religiones indígenas las que preparan la fe explícita con sus contenidos (*praeparatio evangelii*). Para el asesor de la Inquisición, se trata de una afirmación atrevida, que probablemente no causó ofensa porque antepuso el signo negativo de los demonios a esta valoración positiva de la religión andina. Disfrazado de la interpretación demonológica de la religión indígena, Acosta ofrece una hermenéutica intercultural impresionante.

Mientras Vitoria y Soto conciben en España complejas teorías para explicar la posibilidad de salvación de los indios no bautizados, el jesuita Acosta, más conservador en sí mismo, desarrolla una concepción de la astucia milagrosa de la Divina Providencia que se adapta a la vida cotidiana y conduce directamente al umbral de la fe explícita y salvadora.

De hecho, según mi tesis, Acosta explica a partir de sus experiencias concretas en Perú lo que Vitoria y Soto quieren hacer teóricamente plausible, a saber, una fe implícita posible por la gracia de la Providencia, vivida en las religiones concretas. La fe implícita se hace ya inicialmente explícita y, por tanto, relevante para la salvación en la medida en que estas religiones contienen ya las verdades del Evangelio. Acosta ofrece así, en efecto, una idea

⁶⁶ M. Schulz, 2023.

⁶⁷ J. de Acosta, *Historia natural y moral*, p. 271; Marzal, 1991, p. 10.

comprensible de cómo procede la Providencia para determinar la iluminación sobrenatural también en cuanto al contenido. Este aspecto aún no se ha tenido debidamente en cuenta en la investigación. ¿Cuál es la contribución innovadora de Bartolomé de Las Casas?

7. La religión indígena como virtud y solidaridad de Cristo en Bartolomé de Las Casas (1484-1566)

El entusiasmo misionero determinó el pensamiento y la acción del dominico y obispo de Chiapas Bartolomé de Las Casas, cuya defensa de los indios fue particularmente apreciada por Soto, quien editó los argumentos durante el memorable debate entre de Las Casas y el traductor e historiador de Aristóteles Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid en 1550-1551. Como Acosta, el misionero parece asumir con toda naturalidad que la *fides explicita* es necesaria para la salvación. Las Casas, que pasó a la historia como el «defensor de los indios», no parece capaz de salvarlos del fuego del infierno, por así decirlo. Por eso, el historiador de la iglesia Mariano Delgado ve en la teología lascasiana una «tragedia teológica»⁶⁸.

En la línea de pensamiento de Soto⁶⁹, Las Casas podría haber llegado, a partir de la base de su teoría de que los indios tienen el conocimiento natural de un *ordinator naturae*, a la afirmación de que los indios reconocen el Dios de la Providencia⁷⁰, que es la fe implícita en Cristo Redentor. Incluso su oponente Sepúlveda da el paso que Las Casas no da⁷¹, pero no para salvar a los indígenas del fuego del infierno, sino a los filósofos antiguos, especialmente a Aristóteles, cuyas obras traduce. Las Casas sigue siendo tradicional afirmando que la espada de los conquistadores, desenvainada con rapidez, priva a los indios de la posibilidad de captar la verdad de la fe y de recibir el bautismo; por consiguiente, los españoles no solo cortarían las cabezas de los indios, sino que enviarían sus almas al fuego del infierno⁷².

68 M. Delgado, 1994, p. 55.

69 D. de Soto, *Natura et gratia*, lib. 2, cap. 21, p. 183.

70 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, p. 634.

71 J. G. Sepúlveda, *Democrates secundus*, lib. 1, n. 14, p. 92.

72 B. de Las Casas, *De unico vocationis modo*, OC 2, pp. 412-413: «les dan muerte despedazando los cuerpos humanos [...], asaeteándolos con espadas y lanzas, cortándoles la cabeza con la amputación por el cuello de un solo golpe, y con ello, ¡oh dolor! envían al momento las almas de estos miserables, que así perecen, a las llamas eternas (*animas miserorum sic occisorum, proh dolor!, statim mittentes ad extremas flammis*)».

Sin embargo, en mi opinión, hay que considerar la intención expresada en la idea de Las Casas sobre el destino escatológico de los habitantes no bautizados de las Indias Occidentales. Está claro que en su discurso sobre el infierno al que van los indios no bautizados pretende demostrar la enorme responsabilidad de los conquistadores y colonizadores, que están asumiendo la carga de la violencia y la explotación de los indios. El misionero quiere mostrar el infierno que estos cristianos se crean para sí mismos al impedir que los indios se conviertan en cristianos. Las Casas cita el Segundo Sínodo de Braga en Portugal (celebrado en 572) para ilustrar esto:

Quienes [...] parten de esta vida sin la gracia del bautismo, es necesario que se les pida cuenta de su perdición a aquellos que los retrajeron de la gracia del bautismo amenazándoles con despojarlos⁷³.

El Sínodo formuló esta frase en vista de los clérigos que disuaden a los pobres de recibir el bautismo mediante tarifas excesivas por su celebración. Ahora son los españoles los que, con brutalidad y mal ejemplo, impiden que los indígenas se bauticen. Así, el motivo parenético domina claramente las afirmaciones de Las Casas sobre el infierno de los indígenas no bautizados. Si Las Casas hubiera hablado de la posibilidad de salvación sobre la base de una *fides implicita* en este contexto, habría invalidado su parénesis; no habría podido hablar efectivamente a la conciencia de sus compatriotas. Las Casas se preocupa principalmente por un cambio en las precarias condiciones de vida de la población indígena. Para saber si Las Casas realmente no considera ninguna posibilidad de salvación para los indígenas no bautizados, conviene considerar sus reflexiones sobre la religión de los indígenas y sobre la solidaridad de Cristo sufriente con los indígenas sufrientes.

Más que Acosta, Las Casas reconoce —desde el punto de vista cristiano— aspectos positivos en las religiones indígenas. Aunque, al igual que Acosta, ve poderes demoníacos jugando un juego maligno con los indígenas en la idolatría, los sacrificios humanos y el canibalismo cultural⁷⁴, esta referencia también le sirve de trampolín retórico para hablar de los demonios que seducen a los españoles para que ofrezcan a los indígenas como sacrificios humanos al dios del oro⁷⁵. Al hacerlo, traicionan su fe y sabotean la credibilidad de la misión. Fundamentalmente, Las Casas reconoce en la idolatría, los sacrificios

73 B. de Las Casas, *De unico vocationis modo*, OC 2, pp. 453, 511.

74 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, pp. 768-778.

75 B. de Las Casas, *Entre los remedios*, OC 10, pp. 312-323; Gutiérrez, 1989, pp. 143-150.

humanos y el canibalismo cultural formas de expresión de la religión que deben considerarse normales y naturales a la vista de la historia de la religión tal como se presenta en Oriente y en Europa⁷⁶. Utiliza para esto el recurso interpretativo de Tomás de Aquino, quien expone en su *Summa contra Gentiles* que todos los seres humanos tienen por naturaleza un conocimiento confuso de Dios (*confusa Dei cognitio*)⁷⁷. Al observar un orden en la naturaleza, los hombres captarían un ordenador de la naturaleza (*ordinator naturae*). Pero Tomás de Aquino ya concede que queda abierto al principio «quién o cómo es el ordenador de la naturaleza, y si es solo uno (*quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae*), no se aprende todavía inmediatamente de esta observación general»⁷⁸. Las Casas cita este pasaje y lo interpreta con respecto al politeísmo de los indígenas, escribiendo «quién sea o cuál sea, o si uno o si muchos sean los que ordenan las cosas naturales no lo pueden luego cognoscer por solo este universal y confuso cognoscimiento»⁷⁹. Así pues, el primer conocimiento natural de Dios, aun poco claro, también puede adoptar una forma politeísta. La idolatría es, por tanto, un fenómeno natural.

El sacrificio humano no es menos natural. De nuevo recurriendo a Aristóteles y Tomás de Aquino, Las Casas explica que surge de una intuición natural que las personas sacrifiquen al origen divino de todo ser y vida lo más valioso que tienen a su disposición, a saber, la vida humana, incluso la vida de sus propios hijos⁸⁰. De nuevo, Las Casas enumera muchos ejemplos de la historia de las religiones y cultos de Europa para probar la autoevidencia natural del sacrificio humano⁸¹. Por lo tanto, la práctica de sacrificios humanos hecha por los pueblos indígenas del Nuevo Mundo no es excepcional. La situación es similar con la antropofagia ritual. Los oponentes de Las Casas, como Juan Ginés de Sepúlveda, invocan la religión de los indígenas, que a sus ojos es blasfema y transgrede la ley natural moral, para legitimar una guerra justa contra ellos. Las Casas reconoce, al contrario, algo razonable y comprensible en estos despreciados fenómenos religiosos. Más aun, afirma que todos los pueblos sacrifican a lo «que estimaba por Dios»⁸², realizando así un verdadero culto que es, de hecho, al Dios único y verdadero.

76 Schulz, 2021.

77 Tomás de Aquino, ScG III 38.

78 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, p. 634.

79 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, p. 634.

80 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, pp. 968-969.

81 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 8, pp. 1123-1131.

82 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, p. 642.

En mi opinión, esto significa que Las Casas está convencido de que las actividades religiosas de los indígenas no se quedan en la nada, llegan al Dios cristiano. En la religión y en el culto de los indígenas hay algo razonable, verdadero y justo que concuerda con el cristianismo y toca a Dios. No son los demonios los que toman la verdad del Evangelio y la transfieren a la religión indígena. Es la propia religión indígena la que conecta indirectamente con el Dios del cristianismo. Las Casas no dice explícitamente que su Dios acepta las actividades religiosas de los indios y les da su gracia y bendición en respuesta. Pero tampoco dice lo contrario: que los indígenas pierden la salvación eterna a causa de su religión. Reconoce –mejor que sus compatriotas– que ellos se dan cuenta de la virtud de la religión: la gratitud debida al Creador por razones de justicia⁸³. Esta visión positiva de Las Casas sobre la religión indígena es la contribución innovadora y resultado de una hermenéutica intercultural. Tal visión positiva de la religión indígena va de nuevo más allá del concepto de fe implícita porque identifica elementos auténticos de la verdad cristiana en religiones no cristianas.

Por supuesto, Las Casas espera que la idolatría y los sacrificios humanos sean superados por los pueblos de las Indias Occidentales; ve signos de ello en la cultura de los aztecas. Allí se rinde culto al dios y rey-sacerdote Quetzalcóatl, quien, según Las Casas, no quería saber nada de las guerras que se libraban para capturar personas para el sacrificio⁸⁴.

Finalmente, creo que se puede ver en la idea de Las Casas del Cristo sufriente identificándose con el indígena que sufre injustamente una esperanza de salvación escatológica para el indígena:

Yo dexo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes⁸⁵.

Según esta cita, Las Casas entiende al prójimo como verdadero símbolo y sacramento de Cristo. La relación con Cristo y, por tanto, el acceso a la vida eterna, viene determinada por la relación con el prójimo. Quien golpea y mata

83 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, pp. 642-643; pp. 969-971; OC 8, pp. 1215-1218; 1255: la devoción es un «acto de la voluntad, el cual mueve al hombre para que pronta y totalmente se ofrezca y dé al servicio de Dios, y es el principal acto de la religión en cuanto es virtud».

84 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, p. 898.

85 B. de Las Casas, *Historia de las Indias III*, OC 5: 2366; Las Casas, *Apologia*, OC 9, 667: «Los indios son nuestros hermanos y Cristo ha dado su vida por ellos».

indios pone a Cristo en la cruz y se revela como un asesino blasfemo de Dios. Si Las Casas entiende a los indios, que tienen que soportar el sufrimiento por culpa ajena como «iconos del Cristo sufriente», resulta inconcebible que vea a estos iconos arder en las llamas del infierno. Cristo se solidarizaría con el indígena sufriente precisamente cuando era más necesario, es decir, en el momento de la muerte violenta, muerte por espada o por trabajo. Las Casas no ofrece estas consideraciones, pero son, a mi parecer, obvias. Así pues, Las Casas no especula teóricamente sobre una fe implícita de los indígenas no bautizados. Pone toda su esperanza en la solidaridad de Cristo; se le da sin méritos, *sola gratia*. En mi opinión, no hay garantía más creíble de salvación eterna que esta comunión con Cristo. Indirectamente, Las Casas ofrece la visión más convincente e innovadora de la salvación de los indígenas no bautizados.

8. Conclusión: hacia el diálogo interreligioso e intercultural

¿Está abierta la puerta de la salvación y la vida eterna a todo ser humano que haya alcanzado el uso de razón? Sí, dicen Vitoria y Soto, la puerta está abierta, en principio, a los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Sus complejas teorías atestiguan –a mi parecer– la gran dificultad de la cuestión y su laboriosa lucha por llegar a un resultado factible. Vitoria entiende al hombre como un ser creado en una relación dinámica y natural con Dios. Es en esta dinámica donde se desarrolla la fe implícita como don de la gracia iluminadora. Soto subraya el carácter salvífico del conocimiento natural de Dios que, por la ayuda de Él, se transforma en la *fides confusa Christi*, escatológicamente salvífica. La teoría de la fe implícita es un importante intento teológico de extraer consecuencias de una hermenéutica interreligiosa e intercultural de las religiones y culturas de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo.

Disfrazado de una interpretación demonológica de las religiones indígenas y en la narración del robo diabólico de las verdades evangélicas, Acosta no solo ofrece de manera innovadora una hermenéutica intercultural e interreligiosa, sino que anticipa las afirmaciones de la declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II sobre las religiones no cristianas: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones [no cristianas] hay de santo y verdadero»⁸⁶. La fe de los indígenas ya se hace explícita en la medida en que la verdad y la santidad se encuentran en su religión. Sigue siendo una fe implícita porque lo verdadero y sagrado permanecen oscurecidos en su justificación cristológica.

86 Concilio Vaticano II, *Nostra aetate* (1965), núm. 2.

Acosta logra explicar cómo la Providencia realiza el milagro masivo de llevar a los indígenas no bautizados a una fe al menos parcialmente explícita que puede salvar en cualquier caso, es decir, a través de lo verdadero y santo de las religiones no cristianas.

Las Casas ofrece el relato más positivo e innovador de la religión indígena gracias a una coherente hermenéutica intercultural. La posibilidad de salvación de los indios no reside principalmente en una fe implícita, sino que se fundamenta cristocéntricamente en la solidaridad de Cristo con los indios que sufren. Su visión tradicional de la necesidad de una fe explícita para la salvación forma parte de su retórica parenética de conversión dirigida a sus compatriotas y, por tanto, no neutraliza su valoración positiva de la religión indígena.

Por lo tanto, concluyo que, desde un punto de vista cristiano, Vitoria, Acosta, Soto y Las Casas ya ofrecen importantes bloques de construcción para una hermenéutica intercultural e interreligiosa de las religiones no cristianas para la protección de la población indígena en el siglo XVI. Este entendimiento intercultural e interreligioso solo encuentra un desarrollo más adecuado en el siglo XX. Dado que la interpretación demonológico-negativa de la religión y la cultura indígenas desgraciadamente también desempeña un papel en el presente y pone en peligro a los pueblos indígenas, el estudio de los argumentos del siglo XVI sigue siendo apasionante y necesario.

Bibliografía

ACOSTA, José de, *De procuranda Indorum salute. Educación y Evangelización*, L. Pereña (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

----, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Fermín del Pino-Díaz (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

BECKER, Karl Josef, *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1967.

CONCILIO VATICANO II, *Declaración Nostra aetate sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (1965), <https://bitly.ws/36Bvu> (Fecha de consulta: 29-I-2023).

DELGADO, Mariano, «Glaubenstradition im Kontext. Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie», en M. Delgado, Paderborn (ed.), *Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl I:*

Missionstheologische Schriften, München – Wien – Zürich, Schöningh, 1994, pp. 35-58.

DELGADO MARTÍN, Francisco José, *La necesidad de la fe explícita en Cristo para la salvación en el P. José de Acosta, S.I.*, Toledo, publicado independientemente, 2019.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dios o El Oro en Las Indias. Siglo XVI*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989.

HORST, Ulrich, «Leben und Werke Francisco de Vitorias», en *Francisco de Vitoria, Vorlesungen I (Relectiones)*, U. Horst, H. G. Justenhoven, J. Stüben (eds.), Stuttgart, Kohlhammer, 1995, pp. 13-99.

LAS CASAS, Bartolomé de, *De unico vocationis modo*, obras completas [sigla OC] 2, P. C. Delgado, A. García del Moral (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1990.

---, *Historia de las Indias* III, OC 5, I. Pérez Fernández, J. A. Barreda, M. A. Medina (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1994.

---, *Apologética Historia Sumaria* III, OC 7-8, V. Abril Castelló, J. A. Barreda, B. Ares Queija, M. J. Abril Stoffels (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1992.

---, *Apologia*, OC 9, A. Losada (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1988.

---, *Entre los remedios. El octavo*, OC 10, R. Hernández, L. Galmés (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1992.

MARZAL, Manuel, *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos*, Quito, Abya-Yala, 1991.

MÉNDEZ FERNÁNDEZ, Benito, *El problema de la salvación de los «infieles» en Francisco de Vitoria. Desafíos humanos y respuestas teológicas en el contexto del descubrimiento de América*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1993.

O'MEARA, Thomas F., «The School of Thomism at Salamanca and the Presence of Grace in the Americas», *Angelicum*, núm. 71, Facoltà e degli Istituti della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Urbe, Roma, 1994, pp. 321-370.

PESCH, Hermann Otto, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz, Grünewald, 1988.

---, «Kommentar», en *Summa Theologica*, Deutsch-lateinische Ausgabe, vol. 12: Die Sünde, O. H. Pesch (ed.), Wien, Styria, 2004, pp. 655-1122.

SCHULZ, Michael, «“Oh, Viracocha, Señor del principio...” – Bartolomé de Las Casas, ¿un defensor del Patrimonio Religioso de Iberoamérica?», en L.

Ortiz, V. Hugo (ed.), *Patrimonio Religioso de Iberoamérica. Expresiones tangibles e intangibles (siglos XVI-XXI)*, Santa Cruz de la Sierra, Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra, 2021, pp. 15-20.

----, «La interpretación demológica de las religiones indígenas en José de Acosta – un comienzo para una hermenéutica diatópica», en M. Schulz, E. Guerra, *Fluctuaciones del mal. Alteridad y violencia en la interpretación latinoamericana*, Göttingen, V&R unipress, Bonn University Press, 2023, pp. 105-132.

SECKLER, Max, *Instinekt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz, Grünewald, 1961.

SOTO, Domingo de, *Natura et gratia*, Paris, Ioannis Foucher, 1549.

----, *Commentarii in Quartum Sententiarum*, Venecia, s.n., 1569.

STEGMÜLLER, Frederico, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela de Salamanca*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, [ScG], III, 1-63, <<https://www.corpusthomisticum.org/scg3001.html>>. Fecha de consulta: 29-I-2023.

----, *Summa Theologiae* [S.th.] II-II, 1-16, <<https://www.corpusthomisticum.org/sth3001.html>>. Fecha de consulta: 29-I-2023.

----, *Quaestiones disputatae de veritate* [Ver.] XIV, <<https://www.corpusthomisticum.org/qdv14.html>>. Fecha de consulta: 29-I-2023.

URDÁNOZ, Teófilo, «La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela Salmantina», *Ciencia tomista*, núm. 59, Salamanca, Facultad de Teología de San Esteban, 1940, pp. 398-414, 529-553.

VITORIA, Francisco de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, t. I: De Fide et Spe*, V. de Beltrán de Heredia (ed.), Salamanca, s.n., 1932

----, «De eo, ad quod tenetur homo, cum primum venit ad usum rationis», en *Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones)*, U. Horst, H. G. Justenhoven, J. Stüben (eds), Stuttgart, Kohlhammer, 1997, pp. 92-187.

----, «De indis», en *Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones)*, U. Horst, H. G. Justenhoven, J. Stüben (eds), Stuttgart, Kohlhammer, 1997, pp. 370-541.

El Colegio Menor de San Cirilo de la Orden Carmelita Descalza: Fundación y formación (siglo XVI)

The Colegio Menor de San Cirilo of the Discalced Carmelites: Foundation and formation (16th century)

Alfredo de J. Flores
Universidad Federal de Río Grande del Sur, PPGD (Brasil)
ajdmflores@yahoo.com.ar
ORCID: 0000-0002-1854-3367

Estéfano Elias Risso
Universidad Federal de Río Grande del Sur, PPGD (Brasil)
estefano.risso@outlook.com
ORCID: 0000-0002-7308-700X

Fecha de recepción: 28-06-22

Fecha de aceptación: 05-04-23

Resumen

El Colegio Menor de San Andrés, *studium generale* de los Carmelitas de la Antigua Observancia en Península Ibérica en el siglo XVI, y el Colegio Menor de San Cirilo, fundado en 1570, el primero de los Carmelitas Descalzos, han representado, con relación a la Orden teresiana, bases vigorosas de formación

teológica y filosófica dentro del escenario de la Reforma católica. Los colegios menores, que estaban adscritos a congregaciones y órdenes religiosas, cumplieron un relevante papel en el siglo XVI, de interés de las coronas y de la Iglesia, generando repercusión en la posterior formación educacional incluso en América, en especial en el Virreinato de Nueva España. En ese sentido, desde la metodología de la historia de las universidades, esta investigación se propone la identificación de elementos históricos y pedagógicos de la fundación del Colegio Menor de San Cirilo (el *Complutense*, de Alcalá), que servirán para explicar la posterior continuidad de los estudios carmelitanos en la Península y en el Nuevo Mundo, en especial en lo relativo a la producción intelectual y las prácticas de enseñanza de los colegios menores. Teniendo en cuenta su relevancia, de sensible influencia sobre los primeros carmelitas descalzos, incluso en los que se instalaron en México, y el prestigio adquirido por sus obras colectivas publicadas en el período de los cursos filosóficos y teológicos, se buscará presentar los cimientos que ya se encontraban en el Colegio Menor de San Andrés, que fue el colegio salmanticense anterior a la Reforma y que engendró el éxito del posterior *Complutense*.

Palabras clave: Alcalá de Henares, Carmelo Descalzo, Colegios Menores, Salamanca, Colegio de San Cirilo

Abstract

The Colegio Menor de San Andrés (Minor College of St Andrew), *studium generale* of the Carmelites of the Ancient Observance in the Iberian Peninsula in the 16th century, and the Colegio menor de San Cirilo (Minor College of St Cyril), founded in 1570, the first of the Discalced Carmelites, represented, in relation to the Teresian Order, viorous bases of theological and philosophical formation within the context of the Catholic Reformation. The minor colleges, which were attached to congregations and religious orders, played a relevant role in the 16th century, of special interest to the crowns and the Church, generating repercussions in the subsequent educational formation even in America, especially in the Viceroyalty of New Spain. In this sense, from the methodology of the history of universities, this research aims to identify historical and pedagogical elements of the foundation of the Colegio Menor de San Cirilo (the Complutense, in Alcalá), which will serve to explain the subsequent continuity of Carmelite studies in the Peninsula and in the New World, especially with regard to the intellectual production and

teaching practices of the minor colleges. Bearing in mind their relevance, their considerable influence on the first Discalced Carmelites, including those who settled in Mexico, and the prestige acquired by their collective works published in the period of the philosophical and theological courses, we will seek to present the foundations already present in the Colegio Menor de San Andrés, which was the Salamantine college prior to the Reformation and which engendered the success of the later *Complutense*.

Keywords: Alcalá de Henares, Discalced Carmelites, Minor Colleges, Salamanca, College of Saint Cyril

1. Introducción

Es notable la influencia de la segunda escolástica y en particular de la escuela de Salamanca en la estructuración de la sociedad indiana, especialmente en la formación de sus instituciones académicas¹. A partir de los modelos ibéricos de currículo, las órdenes religiosas y la Corona ya establecieron universidades en esos dominios a mediados de siglo XVI –como la Real Universidad de San Marcos en Lima (Perú) y la Real y Pontificia Universidad de México–.

Las provisiones reales de fundación de esas dos universidades destacan, en líneas generales, el tipo salmanticense como modelo ejemplar –aunque no sean en absoluto copias o imitaciones de la antigua universidad, sino nuevas instituciones con estructuras únicas de poder y funcionamiento²–. En la provisión de Lima, de 12 de mayo de 1551, leemos:

fray Tomás de San Martín, de la Orden de Santo Domingo, Provincial de la dicha Orden en las provincias del Perú, nos ha hecho relación que en la ciudad de Los Reyes, de las dichas provincias, está hecho y fundado un monasterio de su Orden, en el cual hay buen aparejo para se hacer un Estudio General, el cual sería muy provechoso en aquella tierra, porque los hijos de los vecinos de ella serían doctrinados y enseñados y cobrarían habilidad, e nos suplicó fuésemos servidos de tener por bien, que en el dicho monasterio hubiese el dicho Estudio General, con los privilegios, franquezas, libertades que ha y tiene el Estudio e Universidad de la ciudad de Salamanca o como la nuestra merced fuese, e Nos, por el bien e ennoblecimiento de aquella tierra, hemos-lo habido por bien, por ende, por la presente, [...] pueda haber y haya el dicho Estudio General, el cual tenga y goce

1 Para una perspectiva reciente sobre esa influencia, ver: T. Duve, J. L. Egío, C. Birr, 2021; A. Rodríguez Cruz, 2008.

2 M. Peset Reig, S. Albiñana, 2008, p. 48; L. Pérez Puente, 2017, pp. 94-89.

de todos los privilegios, franquezas y exenciones que tiene y goza el Estudio de la dicha ciudad de Salamanca³

Lo mismo se puede leer cuando vamos a la provisión de fundación de la Real y Pontificia Universidad de México, de 21 de septiembre de 1551, que expone más claramente sus objetivos y la intención de la Corona de financiar la fundación de la universidad (mientras que en Lima la fundación quedó inicialmente a cargo de los dominicos):

El Príncipe — Oficiales del Emperador Rey mi Señor que residís en la ciudad de México, de la Nueva España: Sabed que don Antonio de Mendoza, nuestro Visorrey, que fue, de esa tierra, nos escribió que esa ciudad hacía instancia de que se fundase en ella una Universidad de todas ciencias, donde los naturales y los hijos de los españoles fuesen instruidos en las cosas de nuestra Santa Fe Católica y en las demás Facultades, y que, entendido lo que importaba, había señalado personas en todas Facultades, para que, desde luego, leyesen lecciones, con esperanza, que les puso, que se había de fundar e crear en esa tierra la dicha Universidad, con sus cátedras, [...] y les concediésemos los privilegios, franquezas y libertades que ha y tiene el estudio y universidad de la ciudad de Salamanca, con las limitaciones que fuésemos servidos⁴

Entre los varios aspectos históricos que se pueden abordar al analizarse ese tema, emplearemos un topos que tiene su importancia: el tema de la formación y educación de los actores sociales, particularmente en el siglo XVI, momento de constitución de la red de relaciones entre las instituciones indianas y castellanas. Las ciudades de Salamanca, Alcalá de Henares y Coímbra, con sus colegios menores y mayores, fueron fundamentales en ese período para el desarrollo del pensamiento peninsular e indiano en términos de filosofía especulativa y práctica. Y, a su vez, las regiones centrales de las Indias se convirtieron políticamente en virreynatos y capitanías generales, con sus respectivas audiencias y otras estructuras sociales y docentes, y particularmente en lo que nos interesa, colegios y universidades.

Como parte relevante de ese contexto, las órdenes y congregaciones religiosas (las ‘religiones’, como se decía en la época) se hacían presentes aportando su carisma y cumpliendo sus funciones en el complejo universo en que se diseñan las instituciones en Indias. Pero el movimiento se engendró desde el ya recordado eje universitario, teniendo a Salamanca como base y desarrollos hacia el oeste, a Coímbra, y hacia el este, Alcalá. Hay que recordar

3 L. A. Eguiguren, 1951, pp. 649-650.

4 L. A. Eguiguren, 1951, p. 653-654.

que en ese período se estableció la unión entre las coronas portuguesa y española, a partir de 1580, teniendo reflejos en el circuito universitario y en las administraciones de territorios de América. Así, en estos extremos, dos colegios fueron vigorosos en la influencia de la filosofía de la época, el Colegio de Artes Conimbricense de los jesuitas⁵, en Coímbra, y el Colegio de San Tomas, de los dominicos, su colegio Complutense.

Pero estos no fueron los únicos colegios de referencia en esas ciudades durante el período. De hecho, si hablamos de Salamanca, por ejemplo, allí se establecieron diversos y famosos colegios mayores y menores, fundados gracias a los esfuerzos de las diversas congregaciones, con sus respectivos intereses y acercamientos a la educación⁶.

El Colegio es uno de los 18 colegios menores que se fundaron alrededor de Alcalá en los siglos XVI y XVII. El Cardenal Cisneros, fundador de la Universidad, fundó colegios menores dedicados a la gramática, a la lógica, a la medicina, a la filosofía natural y a la teología, mientras tanto en su plano arquitectónico dejó espacio para la fundación de nuevos colegios, en especial por las órdenes religiosas⁷.

Nuestra intención aquí es llamar la atención sobre la aportación de la Orden de los Carmelitas Descalzos, a partir de la historia del Colegio Menor de Alcalá (Colegio de San Cirilo). Los descalzos recibieron grande reconocimiento en los siglos siguientes en lo que atañe a las disciplinas de Filosofía y Teología, y también fueron reconocidos por su rigor dentro del tomismo, incluso habiendo hecho contribuciones propias⁸.

5 La influencia conimbricense fue amplia junto a la expansión de la esfera de influencia de los jesuitas –su curso conimbricense llegó mucho más allá de los territorios europeos–. Así, «o célebre “Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense” é um comentário filosófico a Aristóteles, como era então moda fazerem as melhores escolas europeias do século XVI. Concebido, primeiro, no Colégio de Jesus de Coimbra –e, por isso, fazendo questão de o deixar sempre bem evidenciado no título global, “Collegii Conimbricensis Societatis Iesu”–, logo após a sua publicação (entre 1592 e 1606) o curso foi adotado como manual obrigatório no Colégio das Artes, vindo ainda a conhecer uma inusitada expressão e expansão geocultural» (M. S. de Carvalho, 2021, p. 10). Para una visión general sobre el desarrollo de la filosofía jesuítica en Coímbra, ver: C. Casalini, 2012, 2019; M. S. de Carvalho, 2018.

6 Para un panorama de los colegios en la España de los siglos XVI y XVII, ver: D. de Lario, 2019.

7 E. E. Echeverría Valiente, 2005, pp. 223-241.

8 Ver: A. Rodríguez Cruz, 1996; M. Casado Arboniés, P. M. Alonso Maraño, 2006a.

2. La propuesta metodológica

Es importante destacar que esa investigación se restringe, aquí, a unas etapas de trabajo que pueden demandar *a posteriori* nuevos desarrollos, después de la colección de datos y de conclusiones. Sin embargo, entendemos que en cuanto al papel de los colegios menores aún hay espacio para la discusión y el aporte de nuevos resultados. Dentro de esa perspectiva, un primer punto que revisar sería la cuestión del método, pues existe una caracterización específica de ese tipo de análisis en el campo de la historia de la filosofía. Como se podrá suponer, en el campo predomina una metodología de análisis de ideas y conceptos. Dicha metodología nos permite adecuar el análisis del plano conceptual, propio de la filosofía, a determinados escenarios históricos⁹.

Por otro lado, la historiografía también ha hecho su contribución para alcanzar ese objetivo cuando desarrolló la historia cultural en el siglo XX a partir de parámetros propios de su ciencia, a menudo distintos de los desarrollados por la historia de la filosofía en el siglo anterior. Sin embargo, partimos de la premisa de que eso se da de forma complementaria, aunque pueda surgir una disputa sobre la mejor manera de ver el fenómeno. En esos términos, se ha optado por una aproximación a la metodología de la historia universitaria, ya consolidada en el contexto ibérico desde la segunda mitad del siglo XX y que refleja un imperativo muy característico de la globalización que vivimos –y que muchas veces proyectamos sobre el siglo XVI– en lo que atañe la circulación del conocimiento, temática esa también puesta muy en evidencia actualmente.

Es decir, además del extracto típico de la historia de la filosofía –de la necesaria interpretación de las obras canónicas– para efectos de análisis de los conceptos de ciertos autores o escuelas, proponemos un enfoque más material, institucional, donde lo social, lo político y lo jurídico, elementos que serían anteriores al análisis de la historia de las ideas, cobren una adecuada repercusión para la explicación sobre la circulación del conocimiento. En otros términos, se entiende aquí que son relevantes tanto las ideas como sus soportes materiales: libros y otros impresos, folletos, apostillas y sus registros disciplinarios, y las conexiones privadas e institucionales entre agentes históricos, ya sean profesores o exalumnos de estas universidades de la Península, sin olvidar a los misioneros, clérigos en general, autoridades

9 Ver: A. Rodríguez Cruz, 1992.

eclesiásticas y gubernamentales¹⁰. Desde esa tesis proponemos nuestra contribución para los estudios del campo, al reforzar la identificación material de los estudios con lo que se percibe como repercusión en épocas posteriores, tanto en la Península como en las Indias.

3. Universidades y colegios en el Siglo de Oro

Hubo una gran afluencia de estudiantes en las universidades españolas en el siglo XVI, desde laicos hasta novicios y sacerdotes, que asistieron a cursos de artes, teología, filosofía, cánones y leyes. Sobre eso, Fr. Crisógono, al observar las matrículas de los años de 1564 y 1565, año de entrada de S. Juan de la Cruz en Salamanca, dice que «no hay región en la Península que no envíe jóvenes a Salamanca: hay catalanes, aragoneses, andaluces, manchegos, portugueses, vizcaínos, gallegos, sobre todo castellanos»¹¹.

Filosóficamente, el ambiente era muy variado; los estatutos, siguiendo el modelo de París, prescribían Aristóteles para los cursos de artes y Pedro Lombardo para los cursos de teología¹²; de todos modos, se sabe que los profesores catedráticos poseían cierta libertad. En 1508, por ejemplo, relata Chacón sobre la constitución de nuevos estudios:

Pero antes de esto, el año de 1508, extendió por todas partes la fama de los filósofos y teólogos nominalistas, que en la Universidad de París florecían. Porque al Estudio de Salamanca no le faltase nada de lo que en otros había, enviaron ciertos hombres doctos a París para que, con grandes salarios, trajesen los principales y más famosos hombres, que de los nominalistas hallasen; y así trajeron personas de mucho renombre para leer teología nominal, de que entonces se hizo una cátedra, en que se leía a Gregorio de Arimino y Durando. Y para cuatro cursos de Lógica y Filosofía, dos por la orden de los nominales y dos en los reales, por el modo y forma que en aquellos tiempos en la Universidad de París se leían¹³.

Según Fr. Crisógono, también era grande la presencia de las «religiones» en Salamanca; aunque los carmelitas fuesen pocos en número, solamente pocas decenas, los presbíteros que frecuentaban las clases eran los más preparados intelectualmente y tuvieron gran importancia en el desarrollo de la Orden. Fue el caso de San Juan de la Cruz en su momento:

El número de estudiantes es muy elevado (en 1564-1565). Se cuentan cerca de siete mil matriculados. Aunque en diferente grado, todas las facultades están

10 Ver: M. Peset Reig, S. Albiñana, 1996.

11 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, p. 58.

12 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, p. 61.

13 P. Chacón, 1990, p. 98.

concurridas: hay 1.900 canonistas, 750 teólogos, 700 legistas, 200 médicos, 900 artistas o filósofos y más de 2.000 que estudian lenguas. Un buen contingente lo dan las Órdenes religiosas. Pocas están ausentes de la Universidad de Salamanca. Hay dominicos, franciscanos, agustinos, carmelitas, benitos, mercedarios, trinitarios, teatinos, terceros, Jerónimos, premonstratenses y canónigos regulares. En algunos colegios, como en el de los dominicos, los estudiantes llegan a 200¹⁴.

En la visión de Enrique González, es precisamente en ese contexto universitario ibérico que se debe buscar una respuesta a la pregunta de cómo se produjo la pluralidad de escenarios en los que se desarrolló cada colegio y cada universidad en la Península y en el Nuevo Mundo. De ahí que apunta a una renovación de la historiografía de las universidades, cuando sostiene que:

Una renovación de la historia de las universidades hispanoamericanas exige, pues, partir del imprescindible libro de Rodríguez Cruz y pasar adelante. Es tiempo de preguntar cómo se introdujo y consolidó en el Nuevo Mundo una institución de carácter tan europeo como la universidad, proceso complejo que llevó a adoptar diversos modelos en distintos tiempos y lugares. Qué fines pretendía y hasta dónde los logró; de qué metas fue incapaz y cómo se adaptó a las cambiantes circunstancias del nuevo espacio geográfico y social. Para apreciar el fenómeno en su complejidad, es necesario seguirlas desde sus primeros pasos hasta su consolidación o su fracaso. Sin duda, hay que definir el modelo al que se adaptó cada una, pero teniendo presente que la adopción de uno u otro no dependió tanto de una decisión previa sino de las condiciones imperantes en cada lugar y tiempo, y de la política metropolitana. Además, tales factores fueron decisivos para su suerte posterior¹⁵.

Debemos también recordar que las órdenes tenían muchas diferencias doctrinales y filosóficas, aunque disminuyesen entre algunas de las ‘religiones’ debido a las circunstancias excepcionales del Nuevo Mundo. La Universidad de San Marcos, por ejemplo, fue por muchos años dependiente financieramente de los dominicos, hasta la reforma del virrey Francisco de Toledo¹⁶. Dicho virrey fue al Perú acompañado de Fr. García de Toledo, dominico, amigo íntimo y confesor de S. Teresa de Ávila, sin duda uno de los reformadores de la universidad¹⁷.

En el contexto del Virreinato del Perú, hubo cierta unidad entre los dominicos y los jesuitas en cuanto a la problemática de la ordenación de los

14 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, p. 58.

15 E. González González, 2010, p. 80.

16 «Por tanto, es una universidad de una orden –limitada, dependiente del convento– hasta que, años después, la reforme profundamente el virrey Francisco de Toledo» (M. Peset Reig, S. Albiñana, 2008, p. 45).

17 Padre S. de Santa Teresa, 1935a, t. I, pp. 501-503.

mestizos. Así, se puede decir eso porque hasta *contra legem* tales órdenes han realizado algunas ordenaciones y llegan a aceptar a los mestizos como profesores en la universidad:

pero en la práctica, en las décadas anteriores al Concilio ya se habían realizado ordenaciones de mestizos en varias oportunidades, algunos sacerdotes de origen mestizo incluso trabajaban en el entorno inmediato del Concilio: bajo la supervisión de José de Acosta, que hasta 1581 fue Provincial de los Jesuitas y uno de los actores más importantes durante el Concilio, participaron en la traducción de los catecismos a las lenguas indígenas aymara y quechua, entre otros, el sacerdote diocesano Francisco Carrasco y los jesuitas Blas Valera y Bartolomé de Santiago, los tres de origen mestizo. Blas Valera era especialmente conocido, dado que en aquellas semanas impartía simultáneamente clases de quechua en la Universidad de San Marcos en Lima¹⁸.

En los conflictos más graves, sin embargo, las mismas órdenes subían a los tribunales:

es sabido que las órdenes religiosas gobernaron más de una docena de universidades coloniales, y solían ser conflictivas. Siempre que había en la misma ciudad una de jesuitas y otra de dominicos, cada cual buscaba eliminar a la otra mediante largos pleitos judiciales, llevados a Madrid en gruesos expedientes llenos de varias noticias¹⁹.

En todo caso, a los carmelitas descalzos no les faltó protagonismo, aunque la mayor visibilidad estuvo entre dominicos y jesuitas en el nivel universitario. La actuación de la Orden Carmelita, más evidente en el ámbito educativo peninsular, también llegó a América a través de actores sociales formados por los colegios de Salamanca y Alcalá de Henares.

4. El Colegio de San Andrés de los Carmelitas Calzados

Ya desde el año 1306 los Carmelitas Calzados (o de la Antigua Observancia) han tenido presencia en la ciudad de Salamanca, mediante el convento-escuela de San Esteban de Tormes. Entre tanto, el predio fue destruido por una inundación en la década del setenta del siglo XV, de donde resultó que la venerable orden recibió del obispo D. Gonzalo de Vivero nuevas acomodaciones junto a la iglesia de San Andrés, que entonces dio el nuevo nombre al colegio²⁰.

Fue allí donde S. Juan de la Cruz hizo su residencia en los cuatro años que estudió en Salamanca, ya como fraile carmelita, pero antes de la Reforma.

18 T. Duve, 2010, p. 8.

19 E. González González, 2010, p. 81.

20 Padre S. de Santa Teresa, 1935b, t. V, p. 30.

Después de sus estudios en Gramática, Retórica y Latín, con enfoque renacentista con los jesuitas en Medina²¹, él hizo su matrícula para el trienio del Curso de Artes de Salamanca en el año lectivo de 1564-1565²².

En este período, Salamanca sufrió importantes reformas. Aunque fuesen válidas las Constituciones de 1422, llamadas de Martín V, la universidad tuvo su primer estatuto oficial en 1538, y luego los estatutos reformados por el obispo Covarrubias en 1561²³.

El Colegio de San Andrés también mantuvo su creciente importancia para los superiores de la Orden del Carmelo. En ese sentido, hay noticia del envío de estudiantes (presbíteros) de la orden al colegio desde el Capítulo General de 1482²⁴, período en que se supone su incorporación a la universidad. Sin embargo, la principal modificación en la postura de la orden en cuanto al colegio se dio en el Capítulo General del año de 1548, realizado en Venecia, bajo la presidencia de Nicolás Audet, cuando el monasterio salmantino fue convertido en el colegio común (*studium generale*) en todas las provincias carmelitanas de España y Portugal, con los privilegios inherentes a tales casas de estudios²⁵. Sobre esto, dice Fr. Jesús Sacramentado:

Fue un primer paso eficaz para la restauración de la cultura en el Carmelo español. Fue, además, convertir el Colegio de San Andrés en el centro intelectual carmelitano de la Península. En virtud de esa disposición, el prior estaba obligado a recibir a todos los estudiantes de las demás provincias, con tal de que se presentasen con las letras dimisorias de sus superiores respectivos y pagasen la suma de diez escudos anuales. La ordenación del Capítulo General de Venecia prevé la asistencia de estudiantes presbíteros y prohíbe que se les obligue a decir misa más de dos días a la semana. En cambio, obliga al prior y al convento, bajo penas que recaerán sobre el provincial y el prior, a atender a los estudiantes «digna y abundantemente»²⁶.

El 21 de mayo de 1564 se celebra un nuevo Capítulo General en Roma, en el que se ordena que el Colegio de San Andrés sea ampliado y no se rechace

21 El autor Muñoz Delgado trata como cierta esa parte de su biografía (Muñoz Delgado, 1991, p. 175); sin embargo, Velasco Bayón presenta dudas sobre la certidumbre histórica de sus estudios en Medina (Velasco Bayón, 1991a, pp. 122-125). El historiador jesuita Fernández Martín, a su vez, ha reconstituido el currículo del Colegio de Medina en tiempo de Juan de Yepes (San Juan de la Cruz) (Fernández Martín, 1991, pp. 42-61).

22 Sobre los estudios de San Juan de la Cruz en Salamanca, ver: Rodríguez San Pedro Bezares, 1989; Velasco Bayón, 1991b; Muñoz Delgado, 1991; Andrés Martín, 1991.

23 A. Rodríguez Cruz, 1998, pp. 584-585.

24 Padre S. de Santa Teresa, 1935b, t. V, p. 31; Velasco Bayón, 1991b, pp. 159-160.

25 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, pp. 53-54.

26 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, p. 54.

a los estudiantes que llegan de las distintas provincias de España y Portugal, acogiéndolos de buen grado y dándoles alimentación²⁷.

Las actas del capítulo fueron igualmente claras sobre los requisitos de admisión: a) el profundo conocimiento de la gramática latina (a lo que, quizás, se puede sumar el conocimiento de las otras artes del *trivium*) y b) aceptar vivir según las reglas comunes, bajo la pena de cárcel o, incluso, expulsión²⁸.

Su *curriculum* también era determinado²⁹: los carmelitas tenían como lectura obligatoria, como determinaban las leyes de la Orden, los escritos de Gerardo de Bolonia (†1317), Juan Baconthorp (†1348) y Miguel de Bolonia (†1400)³⁰:

Ya el capítulo general celebrado en Nápoles el año 1510 había impuesto la obligación de adquirir sus libros. No debían faltar estos en ninguna biblioteca conventual. Existía, además, un precepto de las Constituciones declarando obligatoria la explicación de su doctrina. Es cierto que la prescripción primitiva determinaba preferentemente la doctrina de Baconthorp para Italia y la de Miguel de Bolonia para el resto de las provincias. Pero, de hecho, la preferencia fue para Baconthorp en España y aun fuera de la Península. Lo prueban tantos comentarios como se publican sobre su doctrina, mientras la de Miguel de Bolonia sigue reducida casi a la publicación de sus libros. Esta preponderante aceptación de la doctrina baconiana provoca una modificación en las Constituciones: éstas terminan por inculcar que se alegue y se defienda la doctrina de los doctores de la Orden, «especialmente la de Juan Baconthorp». No hay, pues, duda de que en el Colegio de San Andrés existen y se manejan los libros de Baconthorp³¹.

Los escritos de Baconthorp –que nos pueden dar una buena idea de lo que se estudiaba allí– eran de naturaleza variada: así, tenemos noticia de que escribió desde comentarios a Aristóteles y a las *Sentencias* hasta comentarios

27 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, p. 54.

28 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, p. 55.

29 La opinión de que las determinaciones legales fueron aplicadas en el colegio es discutible, pero aceptada por la mayor parte de los historiadores como probable: «Aunque no fuera *Studium Generale* el de San Andrés, con profesorado propio, es probable que en el mismo hubiera lecciones complementarias. [...] Creemos pues probable el régimen de asistencia normal a la universidad y clases complementarias en San Andrés. [...] Desde la documentación conocida, no existen razones contundentes para afirmar que hubiera lecciones en San Andrés, ni existen tampoco para negarlo. El único camino, por ahora, sería el iniciado por el P. Crisógono: estudiar con detención la doctrina filosófico-teológica de Baconthorp y ver los posibles reflejos en las obras de San Juan de la Cruz» (Velasco Bayón, 1991b, p. 170).

30 B. Moriconi, 2017, p. 587.

31 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, pp. 65-66.

sobre san Agustín y san Anselmo³². En muchos puntos originales, el doctor carmelita tuvo ideas propias en cuestiones metafísicas y teológicas, y fue un candente participante en los debates de la primera mitad del siglo XIV³³. Probablemente sus doctrinas eran sugeridas como la lente de lectura para los internos carmelitas en las diferentes cátedras de ese centro, su *alma mater*³⁴.

Los estudios también deberían reflejar, en cierto modo, las cátedras salmantinas de las Facultades de Artes y de Teología³⁵, que se estructuraban en el tiempo de San Juan de la Cruz de la siguiente manera:

Los tres cursos de Artes comenzaban por las *Súmulas* [Logicales], que se explicaban el primer año. En el curso 1564-1565 era propietario de *Súmulas* el Maestro Martín de Peralta; el segundo año se cursaba *Lógica Magna* y el año académico 1565-1566 la explicaba en propiedad el mercedario Fr. Gaspar de Torres. El tercer año de su matrícula de Artes, 1566-1567, Fr. Juan de Santo Matía debía cursar *Filosofía Natural* y *Filosofía Moral*. Era profesor propietario de *Filosofía Natural* el médico portugués Enrique Fernádes, que estaba jubilado y en su lugar explicaba como sustituto Miguel Francés. Tenía la propiedad de *Filosofía Moral* el maestro Francisco Sancho, también jubilado, desde junio de 1561, y explicaba en su lugar el Maestro Diego Bravo³⁶.

Los estudios tenían como eje central la lógica, que se leía por las *Súmulas* de Domingo de Soto, que sustituirán las *Súmulas* de Pedro Hispano, así como por la lectura del *Organon* del Estagirita, cuyos textos eran leídos en las cátedras de *Lógica*, y sus otros libros en *Filosofía Natural* y *Filosofía Moral*. En Teología había siete cátedras: Biblia, Prima, Vísperas, Santo Tomás, Durando (o Nominales), Escoto y Partidos de Teología, que

32 «Ses écrits, dont nous ne possédons qu'une partie, sont nombreux. Ils sont ou bien philosophiques, comme les commentaires sur la 'Métaphysique', le 'Traité de l'âme' et 'l'Ethique' d'Aristote, ou bien scripturaires, comme les commentaires sur l'Ecriture Sainte, ou enfin théologiques, comme les commentaires sur le 'De Trinitate' de saint Augustin, sur le 'De fide Trinitatis', le 'De fide Incarnationis' et le 'Cur Deus homo ?' de saint Anselme. Dans d'autres, l'élément philosophique et l'élément théologique vont de pair, comme dans les commentaires in 'IV libros Sententiarum' et dans les 'Quaestiones quodlibetales'. En outre Baconthorp nous a laissé quelques opuscules historiques et apologetiques sur l'Ordre carmélitain et sur l'Immaculée Conception de la Vierge Marie » (Fr. C. Jesús Sacramentado, 1932, pp. 341-342).

33 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, pp. 65-67.

34 Para una lectura general sobre la vida y obra de Baconthorp, ver: Xiberta, 1927, 1931; Nilo Geagea, 1948; Etzwiler, 1976.

35 Para un corto apartado de la influencia de los estudios salmantinos en el pensamiento teológico y místico de San Juan de la Cruz, ver: Wojtyla, 1979, pp. 3-16.

36 Muñoz Delgado, 1991, p. 180.

reflejaban el ambiente intelectual de su época, entre disputas escolásticas e influencias humanistas³⁷.

Sin embargo, solamente la primera generación de los Carmelitas Descalzos estudió en el Colegio de San Andrés, que siguió como el centro de estudios de los Carmelitas de la Antigua Observancia. San Juan de la Cruz fue el primer rector del primer colegio menor de la Orden Descalza, que trataremos a continuación, y el primer Provincial de Santa Teresa, padre Jerónimo Gracián, fundó un colegio independiente para su Orden en Salamanca, el Colegio de San Elías, en la fecha de 1 de junio de 1581, pero que no se abordará en esa investigación³⁸.

5. El Colegio de San Cirilo

Según lo afirmado anteriormente, el Colegio y Convento de San Cirilo Constantinopolitano, de la Universidad de Alcalá de Henares, fue fundado en 1 de noviembre de 1570, y representó, de parte de la Orden de los Carmelitas Descalzos, una base pujante de formación filosófica y también teológica dentro del marco de la Reforma católica, incluyendo además importantes repercusiones en las Indias, especialmente en el Virreinato de la Nueva España.

En el panorama de la docencia universitaria de ese período, que fue afectado por el contexto de las prácticas reformistas, se puede decir que las escuelas menores que eran adscritas a las congregaciones y órdenes religiosas desempeñaron un papel importante, de interés para las Coronas y también para la Iglesia, que al final genera repercusión en las prácticas de estudio y docencia en los centros universitarios de excelencia de la península ibérica, en particular en las universidades ya mencionadas. En el caso de los Carmelitas Descalzos, según ya se ha dicho, la producción intelectual de los formadores llamados «complutenses» de Alcalá tuvo repercusión incluso en las Indias, con la ida de los primeros descaltos hacia México, en el año de 1585, y con la impresión del primer Curso Complutense en 1624³⁹. En ese sentido nos explica Casado Arboniés:

37 Andrés Martín, 1991, pp. 214-222.

38 En el Colegio Menor de San Elías se desarrollaron dos grandes cursos de la Orden Descalza: el Curso Salmanticense de Teología Dogmática y el Curso Salmanticense de Teología Moral. Ver: Padre T. del SSmº Sacramento, 1963; Enrique del Sagrado Corazón, 1954, 1960.

39 Florencio del Niño Jesús, 1962.

El Colegio-Convento de Carmelitas Descalzos de San Cirilo Constantinopolitano de la Universidad de Alcalá de Henares no es un caso aislado, sino que nos introduce en el contexto general de los colegios universitarios hispanos e hispanoamericanos, y más concretamente el de ese conjunto específico formado por los colegios regulares vinculados a la institución universitaria, cuando la proyección e influencia de algunas instituciones educativas eclipsa el papel desempeñado por otras que, sin tener aparentemente tanta importancia en la realidad sociocultural y educativa, realizaron una labor callada y eficaz que no por desconocida dejó de ser importante en determinados ámbitos y niveles. [...] Una institución religiosa y educativa como San Cirilo, con casi trescientos años de vida, significación propia y una presencia cultural destacada desde su fundación hasta los últimos momentos de la Universidad en Alcalá, se completa además con su proyección en la Nueva España al abrir horizontes nuevos de difusión en América, como México, lugar adonde llegaron unos primeros ‘apóstoles’ procedentes del San Cirilo alcalaíno⁴⁰.

En la misma línea, la reconocida historiadora Águeda Rodríguez Cruz nos explica sobre el largo tiempo de referencia del Colegio de San Cirilo:

Tuvo larga trayectoria, hasta 1835, en que se extinguió a raíz de la supresión de la Universidad de Alcalá, con motivo de su traslado a Madrid y estuvo dedicado al estudio de la filosofía y de la teología, incluyendo objetivos de formación en orden a la evangelización en América⁴¹.

En cuanto a su fundación, la ciudad de Alcalá no estaba lejos del segundo convento descalzo, en Mancera/Pastrana, donde residía San Juan de la Cruz: tan solo 50 km. A la inauguración de esa casa, en 11 de junio de 1570, acudieron muchos religiosos, y entre ellos el padre fray Alonso de Villalba, calzado conventual de Salamanca, condiscípulo de San Juan en el Colegio de San Andrés y a la asistencia a los cursos universitarios; el provincial carmelita, fray Alonso González, con su socio y el padre Martín García, prior del Colegio de San Andrés⁴². El convento contaba con 14 religiosos, siendo cuatro profesos y diez novicios⁴³, que serían los primeros estudiantes del Colegio de San Cirilo, fundado en 1 de noviembre del mismo año, 1570, según recordamos antes. Fueron amplios los esfuerzos para que ese proyecto pudiese tener éxito:

Intervinieron en la fundación, aparte de la madre Teresa, con quien se habló del asunto antes de que partiese de Pastrana, el príncipe Ruy Gómez, que pidió y obtuvo la licencia del general fray Juan Bautista Rúbeo y que, además, ayudó

40 M. Casado Arboniés, 2005, p. 483.

41 A. Rodríguez Cruz, 2002, p. 315.

42 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, p. 90.

43 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, p. 95.

económicamente; el padre fray Baltasar de Jesús (prior de Pastrana) y el padre Francisco de la Concepción (Espinel), rector éste, no hacía mucho tiempo, del colegio que los Calzados tenían en Alcalá⁴⁴.

En abril de 1571, San Juan de la Cruz asumiría como el primer rector del colegio. No tenemos mucha información sobre este período, a no ser la dejada por un aforismo que resume los métodos educativos del rector, clásico desde entonces en los colegios de la Reforma: «Religioso y estudiante, religioso delante»⁴⁵.

Pero es cierto que San Juan, a pesar de su espíritu de reformador, no tenía razón para innovar en los métodos de enseñanza. Además, la Orden Descalza solo obtendría su independencia definitiva 11 años después, y es posible pensar que, incluso por razones de obediencia, se siguieron las directrices del Colegio de San Andrés.

La Universidad de Alcalá, a la que estaría vinculado el colegio, tenía su vigor, si ponemos a Salamanca como parangón. De 1502 a 1570, año de la fundación de San Cirilo, tenemos el registro (el número que no ha entrado en esa cuenta sin duda es más grande) de 526 impresos solamente en la prensa de Alcalá⁴⁶. Con eso, tenemos ahí la media de 75 publicaciones por década. Hasta el año de 1600, hay más de 233 impresos en ese registro, que representa un aumento menor en la media anterior⁴⁷. Y no se puede olvidar que «gran parte de la literatura [...] probablemente nunca se imprimió, pero circulaba de forma manuscrita: copias, extractos, resúmenes o compilaciones de documentos relevantes»⁴⁸.

Ese centro universitario, en conjunto con Salamanca, formó a los que se dirigían al Nuevo Mundo, como registra la historiografía sobre ese tema. Así, por ejemplo, Casado Arboniés hace el comentario sobre la Universidad «complutense»:

Destaquemos ahora desde la perspectiva histórica a aquellas en las que la presencia de Alcalá se manifestó de alguna forma –modelo, estudiantes y profesores– ocho en total (Universidad Autónoma de Santo Domingo, Universidad de La Habana, Universidad de Oriente, Universidad Central de Venezuela, Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Córdoba, Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario de Santafé de Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana), junto a las

44 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, p. 97.

45 Fr. C. Jesús Sacramentado, 1960, p. 100.

46 J. Catalina García, 1889, p. 163.

47 J. Catalina García, 1889, p. 235.

48 T. Duve, 2020, p. 24 (versión en español por los autores).

dos grandes universidades regias (Universidad Nacional Autónoma de México y Pontificia Universidad Católica del Perú).

La proyección de la Universidad de Alcalá en América, especialmente en las universidades de Santo Domingo, Caracas y Mérida, La Habana y Santiago de Cuba, y Córdoba de Tucumán, está documentada en una realidad histórica objetiva, por lo que también podemos afirmar con toda justicia y verdad que la Universidad de Alcalá actuó como educadora y forjadora del acervo cultural americano, ya que se proyectaron su imagen, su modelo y sus estudiantes y profesores para transmitir no solo una pedagogía colegial, sino un verdadero mensaje docente.

De las aulas de las universidades americanas forjadas en el modelo universitario alcalaíno salieron hombres de gobierno, científicos cultivadores de las más variadas ciencias, hombres dedicados a las letras y las artes, educadores y también fundadores de otras universidades⁴⁹.

Por supuesto, tales repercusiones se han originado por la afluencia de las diversas «religiones», ocurriendo así de manera diferente, según cada región. Sobre eso nos refiere Leticia Pérez Puente:

a diferencia del Perú, el territorio novohispano estaba prácticamente en manos de las órdenes religiosas, quienes encabezaron la conversión, y dieron su primer orden a la iglesia, haciendo uso de amplios privilegios. Lo que impidió una temprana afirmación del clero secular que se vio obstaculizado en las tareas propias de su ministerio por la presencia de los frailes. Ya en 1559 había en Nueva España 160 casas de religiosos con 802 frailes⁵⁰.

En resumen, es innegable que Alcalá era un centro más que favorable para la educación y el desarrollo intelectual, propiciando en pocos años la posibilidad de que la Orden Carmelita Descalza pudiese, igualmente, dar sus contribuciones originales para el debate filosófico-teológico del período⁵¹.

6. Conclusión

Dentro de la historia de las universidades, que se desarrolla a lo largo del período del pasaje de fines del Medievo hasta el inicio de la Edad Moderna en la península ibérica, hemos identificado varios elementos de continuidad de la realidad institucional peninsular dentro de la transición entre los propios carmelitas (calzados y descalzos), lo que a su vez va a generar repercusiones en los institutos del Nuevo Mundo, especialmente en lo que respecta a la producción material intelectual y las prácticas docentes de los colegios

49 M. Casado Arboniés, P. M. Alonso Marañón, 2006b, pp. 3 y 36.

50 L. Pérez Puente, 2016, p. 237.

51 Ver: J. Ramírez Méndez, 2015; S. Giordano, 2014.

menores antes mencionados. Sobre el Colegio de San Cirilo (el Complutense, de Alcalá de Henares), la historiografía registra y confirma que hubo influencia directa en los primeros carmelitas descalzos que se asentaron en México, lo que también explica el prestigio que recibió el colegio en sus obras colectivas publicadas al largo del siglo XVII y que circularon en ambos continentes.

Es también interesante notar la fuerte influencia del Colegio de San Andrés de los Carmelitas de Antigua Observancia, colegio general para toda la orden en las provincias de España y Portugal a partir del siglo XVI, en la formación de los primeros carmelitas descalzos y cómo, muy probablemente, su *currículum* y normas de convivio, objeto de un largo escrutinio por parte de los capítulos generales de la Orden, fue aprovechado por la Orden en sus primeros años de desarrollo y crecimiento propio.

Aunque fuesen menos conocidos que los miembros de las otras órdenes, los frailes carmelitas descalzos, formados en esta rigurosa escuela de estudio y oración, en el espíritu fundacional de san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila, también dejaron su huella en la educación del período y en el Nuevo Mundo.

Bibliografía

ANDRÉS MARTÍN, Melquíades, «La teología en Salamanca durante los estudios de San Juan de la Cruz (1560-1570)», en *Juan de la Cruz, Espíritu de Llama: Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Otger Steggink (ed.), Roma, Institutum Carmelitanum, 1991, pp. 213-230.

CARVALHO, Mário Santiago de, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra/Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2018.

---, «Uma filosofia perpassada de espiritualidade. Sobre alguns vetores teológicos do ‘Curso Filosófico Conimbricense’», *Ephata*, vol. 3, núm. 1, 2021, pp. 9-33.

CASADO ARBONÍES, Manuel, «Los carmelitas descalzos del Colegio-Convento de San Cirilo de la Universidad de Alcalá de Henares y su paso a la Nueva España a finales del siglo XVI», en *Permanencia y cambio: Universidades hispánicas, 1551-2001*, E. González y González y L. Pérez Puente (eds.), México, UNAM, 2005, p. 483-524.

---, «Los colegios menores seculares de patronato eclesiástico de la Universidad de Alcalá. Líneas de investigación», en *Universidades clásicas de la Europa*

Mediterránea: Bolonia, Coímbra y Alcalá, Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006b, pp. 209-260.

CASADO ARBONÍES, Manuel; ALONSO MARAÑÓN, Pedro Manuel, «La vinculación de la Universidad de Alcalá con las universidades hispanoamericanas, perspectiva histórica y proyección», *Heurística: Revista digital de historia de la educación*, San Cristóbal, Venezuela, núm. 5, 2006a, pp. 1-37, en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3291138>.

CASALINI, Cristiano (ed.), *Aristotele a Coimbra: Il cursus conimbricensis e l'educazione nel collegium artium*, Roma, Anicia, 2012.

--- (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden, Brill/Nijhoff, 2019.

CATALINA GARCÍA, Juan, *Ensayo de una Tipografía Complutense*, Madrid, Imp. y Fundición de Manuel Tello, 1889, en <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=1039355>.

CHACÓN, Pedro, *Historia de la Universidad de Salamanca hecha por el Maestro Pedro Chacón*, Edición Universidad de Salamanca, 1990, en < <http://hdl.handle.net/10366/74459>>.

DUVE, Thomas, «El concilio como instancia de autorización: La ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582/83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía española», *Revista de historia del derecho*, núm. 40, 2010, en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5402469>.

---, «Literatura normativa pragmática e a produção de conhecimento normativo nos Impérios ibéricos do início da Idade Moderna (séculos XVI-XVII)», *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, núm. 42, pp. 3-44, abr. 2020. DOI: <https://doi.org/10.22456/0104-6594.102154>.

DUVE, Thomas; EGÍO, José Luis; BIRR, Christiane (eds.), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, Leiden, Brill/Nijhoff, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004449749>.

EGUIGUREN, Luis Antonio, *Historia de la universidad I. La universidad en el siglo XVI*, vol. 2, Lima, 1951, en <http://fondoeditorial.unmsm.edu.pe/index.php/fondoeditorial/catalog/book/73>.

ETZWILER, James P., «John Baconthorpe, “Prince of the Averroists”?», *Franciscan Studies*, vol. 36, 1976, pp. 148-176.

FERNÁNDEZ MARTÍN, Luis, «El Colegio de los Jesuitas de Medina del Campo en tiempo de Juan de Yepes», en *Juan de la Cruz, Espíritu de Llama: Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, O. Steggink (ed.), Roma, Institutum Carmelitanum, 1991, pp. 41-62.

JESÚS SACRAMENTADO, Fray Crisógono, «Maitre Jean Baconthorp – Les sources – la doctrine – les disciples», *Revue Néoscholastique de Philosophie*, Paris, vol. 34, 1932, pp. 341-365, en <<https://www.jstor.org/stable/26344840>>.

---, «Vida de San Juan de la Cruz», en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1960, pp. 22-400.

GEAGEA, Nilo, «Il profilo storico di Giovanni Baconthorp», *Ephemerides Carmeliticae*, vol. 2, núm. 3, 1948, pp. 431-543.

GIORDANO, Silvano, «Los carmelitas descalzos: entre Roma y España», en *Libros de la Corte*, núm. 9, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2014, pp. 87-90.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique, «Por una historia de las universidades hispánicas en el Nuevo Mundo (siglos XVI-XVIII)», *Revista Iberoamericana de Educación Superior*, vol. 1, núm. 1, México, UNAM, 2010, pp. 77-101.

LARIO, Dámaso de, *Escuelas de Imperio: La formación de una elite en los Colegios Mayores (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Dykinson, 2019.

MORICONI, Bruno, «Il Carmelo, la cultura, e il Teresianum», *Angelicum*, vol. 93, núm. 3, Roma, Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thomas Aquinate in Urbe, 2017, pp. 593-600.

MUÑOZ DELGADO, Vicente, «Filosofía, teología y humanidades en la Universidad de Salamanca durante los estudios de San Juan de la Cruz (1564-1568)», en *Juan de la Cruz, Espíritu de Llama: Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, O. Steggink (ed.), Roma, Institutum Carmelitanum, 1991, pp. 175-212.

NIÑO JESÚS, Florencio del, *Los Complutenses, su vida y su obra*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1962. DOI: <https://doi.org/10.36576/summa.7845>.

PESET REIG, Mariano y Salvador ALBIÑANA, (orgs.), *La ciencia en las universidades españolas*, Madrid, Ediciones Akal, 1996.

---, «La adaptación del modelo salmantino en las fundaciones de Lima y México (1551)», partícula en *La Universidad de Salamanca y sus confluencias*

americanas, L. E. Rodríguez San Pedro Bezares; J. L. Polo Rodríguez (eds.), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 37-61.

PÉREZ PUENTE, Leticia, «La política eclesiástica de la junta magna y la creación de los primeros colegios Tridentinos en América», en *Poderes y Educación Superior en el Mundo Hispánico: Siglos XV al XX*, M. Hidalgo Pego y R. Ríos Zúñiga (eds.), México, UNAM, 2016, en <http://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/poderes-y-educacion-superior-en-el-mundo-hispanico-siglos-xv-al-xx>.

---, *Los cimientos de la iglesia en la América española: los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, UNAM, 2017, en <http://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/los-cimientos-de-la-iglesia-en-la-america-espanola-los-seminarios-conciliares-siglo-xvi>.

RAMÍREZ MÉNDEZ, Jéssica, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.

RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda, *La universidad en la América hispánica*, Madrid, Fundación MAPFRE, 1992.

---, «Análisis comparativo de las constituciones universitarias de Salamanca (siglos XV-XVIII): estado de la cuestión», en *Estudios de Historia Social y Económica de América*, núm. 13, 1996, pp. 573-582, en <http://hdl.handle.net/10017/5957>.

---, «Análisis comparativo de las constituciones universitarias de Salamanca con las hispanoamericanas», *Estudios de Historia Social y Económica de América*, núm. 16-17, 1998, pp. 583-591, en <http://hdl.handle.net/10017/6221>.

---, Reseña de: «Manuel Casado Arboniés – Francisco Javier Casado Arboniés, Historia y proyección en la Nueva España de una institución educativa. El Colegio-Convento de Carmelitas Descalzos de la Universidad de Alcalá de Henares (1570-1935), Alcalá de Henares, Fundación Colegio del Rey, 2002», *Historia de la educación: Revista Interuniversitaria*, núm. 21, 2002, pp. 315-316, en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5318798>.

---, «El modelo universitario salmantino y su reconversión en Hispanoamérica», en *La Universidad de Salamanca y sus confluencias americanas*, L. E. Rodríguez San Pedro Bezares y J. L. Polo Rodríguez (eds.), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 151-165, en <https://eusal.es/index.php/eusal/catalog/download/978-84-7481-994-6/4992/3598-1?inline=1>.

RODRÍGUEZ SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, «San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca (1564-1568)», *Salmanticensis*, vol. 36, núm. 2, 1989, pp. 157-192.

SAGRADO CORAZÓN, Enrique del, *Los salmanticenses y su doctrina sobre la Inmaculada Concepción, a través de un proceso inquisitorial*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1954. DOI: <https://doi.org/10.36576/summa.7792>.

---, «El Colegio Salmanticense O.C.D. y la Universidad de Salamanca», *Ephemerides Carmeliticae*, vol. 11, núm. 1, 1960, pp. 127-175.

SANTA TERESA, Padre Silverio de, *Historia del Carmel Descalzo en Portugal, España y América*, t. I, Burgos, Tipografía Monte Carmelo, 1935a, en <https://bibliotecadigital.jcyl.es/bdter/es/consulta/registro.do?control=CYL201300016>.

---, *Historia del Carmel Descalzo en Portugal, España y América*, t. V, Burgos, Tipografía Monte Carmelo, 1935b, en <https://bibliotecadigital.jcyl.es/bdter/es/consulta/registro.do?control=CYL201300016>.

SANTÍSIMO SACRAMENTO, Padre Teodoro del, *El “curso moral salmanticense” – estudio histórico y contenido jurídico*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1963. DOI: <https://doi.org/10.36576/summa.7869>.

VELASCO BAYÓN, Balbino, «El Colegio de Carmelitas de Santa Ana de Medina», en *Juan de la Cruz, Espíritu de Llama: Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, O. Steggink (ed.), Roma, Institutum Carmelitanum, 1991a, pp. 111-128.

---, «Fray Juan de Santo Matía en Salamanca», en *Juan de la Cruz, Espíritu de Llama: Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, O. Steggink (ed.), Roma, Institutum Carmelitanum, 1991b, pp. 157-174.

WOJTYLA, Karol, *La fe según San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1979.

XIBERTA, Bartholomaeus Maria, «De Magistro Iohanne Baconthorp, O. Carm.», *Analecta Ordinis Carmelitanum*, vol. 6, 1927, pp. 3-128.

---, «De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum», *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 6, 1931, pp. 167-240.

Presencia de la escolástica en la historia de las ideas políticas hispanoamericanas. Charcas como centro de reflexión moral sobre el Estado (siglos XVI y XVII)

The presence of scholasticism in the history of Hispano-American political ideas. Charcas as a centre of moral reflection on the State (16th and 17th centuries)

La présence de la scolastique dans l'histoire des idées politiques hispano-américaines. Charcas comme centre de réflexion morale sur l'État (XVI^e et XVII^e siècles)

Andrés Orías Bleichner
Universidad de Ginebra
orias@bluewin.ch

Fecha de recepción: 03-03-23

Fecha de aceptación: 15-04-23

Resumen

Las doctrinas de los círculos letrados establecidos en Charcas tuvieron un efecto importante durante las controversias filosóficas y políticas a lo largo de la expansión del Imperio español en América, en los siglos XVI y XVII. Estas doctrinas estaban sustentadas principalmente en la llamada segunda escolástica y buscaban responder a problemas políticos concretos. El

reconocimiento o la negación de la libertad natural de los nativos americanos, las reducciones toledanas o la utilización obligada de su fuerza de trabajo en las minas de Potosí (la *mita*) produjeron debates, pero también suscitaron la búsqueda de alternativas políticas que respetasen los derechos de estos pueblos y sus propias instituciones. La búsqueda de implantar eficazmente la jurisdicción de la Corona española en América y la consideración de modos morales de aplicación de la razón de Estado suscitaron la escritura de obras de alcance euroamericano y también la promulgación de normas que permitieron la fundación de las reducciones jesuitas como formas políticas heterotópicas bajo la jurisdicción de la Real Audiencia de Charcas.

Palabras clave: Charcas, escolástica, libertad natural, *mita*, Domingo de Santo Tomás, Juan de Matienzo, jesuitas, José de Acosta, reducciones, Argentina, Bolivia, Paraguay, Perú

Abstract

The doctrines of the erudite circles established in Charcas had an important effect during the philosophical and political controversies throughout the expansion of the Spanish empire in America, in the sixteenth and seventeenth centuries. These doctrines were mainly based on the so-called second scholasticism and sought to respond to concrete political problems. The recognition or denial of the natural freedom of the Native Americans, the Toledo *reducciones* or the compulsory use of their labour force in the mines of Potosí (the *mita*) produced debates, but also gave rise to the search for political alternatives respectful of the rights of these peoples and their own institutions. The quest to effectively implant the Spanish crown in America and the consideration of moral ways of applying the reason of State prompted the writing of works of Euro-American scope and the enactment of regulations to allow the foundation of Jesuit *reducciones* as heterotopic political forms under the jurisdiction of the royal *audiencia* of Charcas.

Keywords: Charcas, scholasticism, natural freedom, *mita*, Domingo de Santo Tomás, Juan de Matienzo, Jesuits, José de Acosta, reductions, Argentina, Bolivia, Paraguay, Peru

Résumé

Les doctrines des cercles savants établis à Charcas ont eu un effet important sur les controverses philosophiques et politiques pendant l'expansion de l'empire espagnol en Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles. Ces doctrines basées principalement sur ce que l'on appelle la seconde scolastique cherchaient à répondre à des problèmes politiques concrets. La reconnaissance ou la négation de la liberté naturelle des Amérindiens, les *reducciones* mises en œuvre par Toledo ou l'utilisation forcée de leur force de travail dans les mines de Potosí (la *mita*) ont suscité des débats, mais aussi la recherche d'alternatives politiques respectueuses des droits de ces peuples et de leurs propres institutions. La recherche d'une implantation effective de la juridiction de la couronne espagnole en Amérique et la réflexion sur les modalités morales d'application de la raison d'État ont suscité la rédaction d'ouvrages de portée euro-américaine, ainsi que la promulgation de normes qui ont permis la fondation des *reducciones* jésuites, en tant que formes politiques hétérotopiques placées sous la juridiction de l'*audiencia* royale de Charcas.

Mots-clés : Charcas, scolastique, liberté naturelle, mita, Domingo de Santo Tomás, Juan de Matienzo, Jésuites, José de Acosta, *reducciones*, Argentine, Bolivie, Paraguay, Pérou

Introducción

Los controversias filosóficas y políticas que tuvieron lugar durante la expansión del Imperio español en América, en los siglos XVI y XVII, estaban sustentadas principalmente en la llamada segunda escolástica, cuyos métodos permitieron cuestionar la legitimidad de los comportamientos de los europeos con los habitantes del Nuevo Mundo. Los principios formulados en aquel momento son hoy considerados el fundamento de lo que llamamos derecho internacional. Sus más notorias figuras, el dominico Francisco de Vitoria (1483-1546) y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617)¹, recurrieron

1 «And yet the two main pillars of what was to become classical international law in the eighteenth century—natural law and the law of nations—were both part of the theologians' teachings of moral philosophy, especially with the Dominicans and later the Jesuits. Examining the two concepts handed down from Antiquity, Thomas Aquinas assigned them distinct places in his system of legal norms, while fathoming their respective grounds of validity. His endeavours were continued by his sixteenth-century Spanish followers, who set out to explore the 'internationalist' dimensions of the Protean concept of *ius gentium*. Two

a los autores clásicos greco-romanos, las sagradas escrituras judeocristianas y las autoridades teológicas para responder a los desafíos que presentaba la implantación de un imperio europeo cristiano en una extensa e inexplorada tierra de «infieles» americanos que vieron sus propias instituciones y normas políticas alteradas o destruidas. Temas como la licitud de la guerra, los métodos de conquista, los justos títulos y la esclavitud ocuparon a numerosos pensadores escolásticos, cuyos textos empujaron a la monarquía española a renovar su aparato normativo, promulgar las Leyes Nuevas y poner límites al desafuero de conquistadores y encomenderos, en varias tentativas de corrección virtuosa del comportamiento de estos agentes del Estado imperial.

Si bien conocemos a las figuras predominantes en Europa, ¿qué papel verdadero tuvieron en ese proceso de reflexión los círculos letrados establecidos en las nuevas ciudades en Indias? Ciertamente, el más célebre fue Bartolomé de Las Casas (1474-1566), que llegó con Cristóbal Colón y después vivió en las Antillas y Mesoamérica en un contexto de primeros contactos violentos e invasivos. Sus consideraciones principales eran claramente escolásticas, pues estaban fundadas en Aristóteles y en la teología². Su defensa de los derechos de los habitantes nativos de las Indias Occidentales tuvo un eco muy importante, dentro y fuera de España. Sin embargo, en América del Sur la colonización engendró rápidamente nuevos desafíos, en particular la desarticulación del Imperio inca, la explotación desenfrenada de las minas de Potosí, la imposición toledana del trabajo forzado (mita) y el agrupamiento obligatorio de indios en nuevos pueblos (reducciones). Por lo tanto, cabe preguntarse: ¿qué incidencia tuvieron los pensadores escolásticos del Virreinato del Perú, y en particular de Charcas, en la dinámica de ideas que buscaban dar un fundamento político a la expansión imperial española y al surgimiento de una nueva sociedad en las Indias Occidentales?

En este artículo procederemos en dos partes. Esbozaremos primero los hechos principales que agitaron Charcas en aquel período fundacional, cuando

names stand for the most significant contributions to its clarification: Francisco de Vitoria and Francisco Suárez. The latter in particular decisively shaped the concept by cutting it down to a specifically interstate law of customary origin, supposed to complement the all-too-general principles of natural law in governing the intercourse of nations. Considerably developed by Grotius, this twofold law of nature and nations was also to lie at the bottom of his treatise on waging war and making peace» Besson y D'asprenmont, 2017, p. 18.

2 Consideraciones aristotélicas: los indios americanos son seres racionales, libres y dueños legítimos de su tierra, por lo tanto, la esclavitud por naturaleza no es aplicable. Consideración teológica: los indios son *Imago Dei* y merecen ser cristianizados.

una monarquía exógena se instalaba en América del Sur. Presentaremos después, de manera resumida, las ideas de algunos autores que intervinieron en la esfera pública y dejaron escritos que reflejan el pensamiento político que los guiaba. No haremos un inventario, pues en este breve espacio no tenemos esa pretensión, pero intentaremos discernir el contenido de los principios proclamados públicamente, a partir del siglo XVI, por pensadores que respondieron a los desafíos morales que emergían en la administración de la vasta jurisdicción de Charcas³. Por lo tanto, nuestra *ratio materiae* será el pensamiento filosófico y político que fundamentó la construcción estatal en Hispanoamérica; la *ratio loci* será la jurisdicción territorial de Charcas; la *ratio temporis* serán los siglos XVI y XVII.

Una aclaración preliminar es necesaria. Como nos situamos en un ámbito de Antiguo Régimen hispánico, el Estado al que nos referimos es el Imperio español durante su expansión colonial en territorio americano. En consecuencia, sus elementos constitutivos son el monarca, el aparato administrativo centralizado, el aparato de recaudación de fondos y la fuerza armada imperial. A estos componentes centrales del Estado se añade la institución del Patronato Regio, un privilegio concedido por el papado a la monarquía española, que reconocía la tutela del poder civil sobre la Iglesia católica. Es decir que el rey, señor temporal, tenía el privilegio de autorizar y supervisar las designaciones de clérigos y las infraestructuras de los agentes de asuntos espirituales. En América, esta institución se implantó con el nombre de Real Patronato Indiano para autorizar y financiar construcciones, congregaciones y misiones. También los concilios eclesiásticos americanos se realizaron bajo la vigilancia de virreyes y audiencias reales. Finalmente, las audiencias dirimían los conflictos eclesiásticos. Si en la práctica esto implicaba un cierto sometimiento de la Iglesia al poder civil, también permitía que los religiosos obtuvieran prerrogativas, apoyo y recursos financieros. Con ese propósito, el papa emitió bulas a favor de la monarquía española a cambio del apoyo a la evangelización.

3 Establecida por Felipe II en 1558, y formalmente instalada con la llegada del sello real el 7 de septiembre de 1561, la Audiencia de Charcas fue un tribunal y consejo político al mismo tiempo, con una amplia jurisdicción territorial: Chuquisaca, Potosí, La Paz, Oruro, Cochabamba, Tarija y Santa Cruz de la Sierra, los puertos de Arica y Cobija y los corregimientos de Atacama y Lípez en el Pacífico, la gobernación de Tucumán, Juríes y Diaguitas, las reducciones jesuitas de Paraguay, Moxos y Chiquitos en la selva, así como la ciudad-puerto de Buenos Aires en las costas atlánticas. En diferentes periodos, Cusco también estuvo bajo su jurisdicción (1563-1568 y 1573-1787). Sobre el núcleo territorial de Charcas se creó la República de Bolivia en 1825.

Ahora bien, a principios del siglo XVI, las autoridades coloniales, civiles y eclesiásticas se vieron confrontadas a la tarea de reflexionar sobre los principios que debían guiar su propia conducta y el comportamiento de los vasallos – españoles e indios– en un campo de interacción política completamente nuevo para todos ellos. Estos pensadores se encontraban ante sociedades extraeuropeas radicalmente novedosas, con instituciones y jerarquías propias, con diversas formas de desarrollo político, cuya integración al Estado imperial era un desafío. Como funcionarios de un proceso de colonización requerían de instrumentos normativos y valorativos para aprehender ese *Nuevo Mundo* antes de actuar. Para los asuntos jurídicos disponían del *ius commune* y un entramado de leyes diversas⁴, para los asuntos de naturaleza política y filosófica el aparato conceptual que tenían al alcance era la escolástica.

Las respuestas fueron diversas según las regiones. En Charcas emergieron muy temprano dos escuelas de pensamiento político como una prolongación de las controversias de Burgos (1512) y Valladolid (1550-1551)⁵. En la primera estaban aquellos que, recurriendo a una perspectiva aristotélica, justificaban el tutelaje de los nativos, considerados bárbaros pero aptos para el trabajo forzado en beneficio del Estado imperial. En la segunda se manifestaban los que, recurriendo también a una perspectiva aristotélica *a contrario*, proclamaban la libertad por naturaleza de los nativos y por consiguiente el necesario respeto de sus derechos e instituciones prehispánicas, que consideraban «de mucha policía», lo que demostraba que eran gente capaz de acceder al cristianismo

4 «En la monarquía hispánica existía, sí, un derecho común, que no era español (todavía no había nacido), ni siquiera castellano (a pesar de su creciente expansión), sino romano-canónico, denominado común desde tiempos medievales por serlo de todo el occidente cristiano. A pesar de haber perdido la vitalidad que tuvo en otros siglos, este derecho era todavía el único que se estudiaba en las universidades a finales del siglo XVII y, a través de los juristas, seguía estando presente en la vida de los reinos. Aquí convivía con otro derecho, el propio de cada reino, al que alimentaba con su sabiduría antigua, pero ante quien iba perdiendo, de manera progresiva e irreversible, el protagonismo de otro tiempo» (García Pérez, 2003, pp. 67-68).

5 El dominico Antonio de Montesinos (1475-1540) había denunciado los abusos de los encomenderos en La Española. Tras su famoso sermón en 1510, en el que reclamaba la libertad de los indios, una junta teológica fue convocada en Burgos, en 1512, ante la cual tuvo una querrela con el franciscano Alonso de Espinar (1470-1513). Montesinos fue mentor de Las Casas, quien más tarde se hizo famoso por otra célebre controversia, ante una junta en Valladolid, en 1555, contra Ginés de Sepúlveda (1494-1593). Las Casas publicó algunos libros que se hicieron célebres ya en su tiempo, en particular la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552). Su obra y doctrina han sido ampliamente estudiadas. Sobre su pensamiento ver, por ejemplo, Hanke, 1959. Sobre la vida y el riguroso pensamiento aristotélico de Sepúlveda ver Muñoz Machado, 2012.

y al vasallaje del rey de España. Por cierto, esta diferenciación simplista no permite ver todos los matices e interacciones, pero sí hace visibles los dos principales bandos o partidos que se afianzaron y entraron en conflicto desde el siglo XVI. En ese proceso, el clero y los magistrados de Charcas, así como más tarde la universidad jesuita de Chuquisaca, tuvieron roles protagónicos, que todavía no se han estudiado en su verdadera dimensión, por lo que nos parece pertinente hacer aquí una breve semblanza, como anticipo a un trabajo más sustancioso.

Como indicábamos antes, nuestro método expositivo tendrá dos partes. En la primera describiremos los hechos principales que suscitaron la controversia. En la segunda observaremos las ideas que sustentaban dos doctrinas divergentes y cómo condujeron, de modo dialéctico, a la elaboración de un proyecto político alternativo. En las consideraciones finales nos preguntaremos cuál fue el alcance de estos hechos e ideas y por qué Chuquisaca emergió como un centro de reflexión filosófica e innovación política, a pesar de ser una pequeña ciudad de difícil acceso en el centro de América del Sur.

1. Los hechos

1.1. La coalición de encomenderos y mineros versus el partido de los indios en el siglo XVI

La implantación de instituciones coloniales españolas fue rápida en las regiones cercanas a las minas de Potosí, desde su «descubrimiento» en 1545, pues la extracción de plata se convirtió en el nervio económico del imperio⁶. Como resultado de la proximidad entre Potosí y Chuquisaca, la catedral de La Plata⁷ fue fundada en 1553, cuando comenzaba el auge minero. La Real

6 El papel de Potosí en el surgimiento del capitalismo global es un tema abundantemente estudiado que no abordaremos aquí. Resaltamos la mita (trabajo forzado periódico de indígenas reunidos en comunidades) como factor crucial de reflexión política con repercusiones en todo el imperio. Los trabajos clásicos sobre coacción y mercado en Potosí (Assadourian, 1989; Cole, 1985; Tandeter, 1993) o sobre las complejas relaciones sociales en torno a la mita (Bakewell, 1984; Hanke, 1949; Zagalsky, 2023, etc.) se concentran en aspectos materiales y sociales. Últimamente se ha abordado también la dimensión metafísica de la plata potosina y la coerción laboral en el pensamiento imperial español (Bentancor, 2017). Los pensadores políticos de Charcas fueron los iniciadores de esa reflexión.

7 Chuquisaca recibió el nombre de La Plata precisamente por su proximidad a las minas de plata de Porco, las primeras en la región. Su situación geográfica y su cercanía a Potosí hicieron que la ciudad se convirtiera en el centro jurídico, político, administrativo e intelectual del sur del Virreinato del Perú. Simbólicamente, los dos cerros que figuran en el escudo de Chuquisaca son el cerro de Porco y el cerro de Potosí.

Audiencia de Charcas fue establecida cinco años después, en 1558, aunque comenzó a funcionar en 1561. En ese período fundacional, la bula papal de erección de la catedral de Chuquisaca (o La Plata)⁸ aparece como un texto con intención explícitamente misional y confiere al personal catedralicio un mandato simultáneamente religioso y político, pues las misiones implicaban una intervención normativa en la organización de las sociedades nativas, para convertirlas al catolicismo. Este doble carácter, religioso y político, marcará la vida de la catedral y del arzobispado de Charcas a lo largo de los siglos siguientes y producirá efectos en su relación con la Real Audiencia, tanto en las zonas pobladas como en los extensos territorios inexplorados y abiertos a misiones.

Los primeros obispos designados por la Corona para Charcas fallecieron antes de llegar a su diócesis, entre ellos, el dominico Tomás de San Martín (1482-1555)⁹, quien, sin embargo, tuvo tiempo para escribir las constituciones de la catedral y abogar por la creación de una universidad en Chuquisaca. Su discípulo, el sevillano fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570), fue nombrado sucesor en 1562. Se trataba de un dominico muy cercano a Bartolomé de Las Casas, que llegó a América en 1540, se graduó de doctor en Teología en la Universidad de San Marcos de Lima, viajó durante años por el Virreinato del Perú, fundó conventos, participó en juntas con caciques, predicó, aprendió la lengua quechua y también fue lector de teología. Conocedor de la explotación de las minas de Potosí, en 1550, el mismo año que se iniciaba la controversia de Valladolid, denunció ante el rey la utilización masiva de mano de obra indígena:

Hace cuatro años que, para acabarse de perder esta tierra, *se descubrió una boca del infierno* por la que entra cada año gran cantidad de gentes [indios], *que la codicia de los españoles sacrifica a su Dios, y es una mina de plata que se llama Potosí*¹⁰.

8 La bula *Super Specula militantis Ecclessiae*, del papa Julio III, del 3 de febrero de 1553, instituye la Catedral de Chuquisaca con una función claramente misional. Las actas de erección de las catedrales de México, Lima y Cusco (anteriores) no tienen propósitos misionales tan explícitos.

9 Primer obispo de Charcas. Pacificador de almagristas y pizarristas, promotor de la creación de la Universidad de San Marcos de Lima y de la futura Universidad de Chuquisaca. Murió en 1555 sin poder llegar a su sede episcopal.

10 Carta de fray Domingo de Santo Tomás al rey, 1 de Julio de 1550 (AGI, Charcas 313). En todas las citas de este artículo, las cursivas son nuestras.

Seis años después firmó con Las Casas un memorial al rey a nombre de «los caciques y señores naturales de sus pueblos del Perú», denunciando agravios y pidiendo el fin del servicio personal (la *encomienda*) pues eran «gentes libres»:

si Su Majestad lo hiciese, tiene por cierto su cautiverio perpetuo, y *de pueblos y gentes libres que son, hacelles esclavos*, por su cierto acabamiento y total perdición [...] *los dichos caciques y pueblos, informados allá de algunas buenas personas que ven cuanto aquellos reinos se dañificarán, nos enviaron sus poderes*, como dicho es, para que por ellos y en su nombre podamos informar a Su Majestad de todo esto¹¹.

Fray Domingo de Santo Tomás no cesó de denunciar entre 1555 y 1556 el trabajo forzado de los naturales, y defendió la capacidad política de los pueblos nativos después de haber efectuado una verdadera inmersión intelectual en el mundo indígena, como lo prueban su *Gramática* y su *Léxico* de la lengua quechua¹², donde expuso sus conocimientos del idioma y su percepción de la mentalidad del mundo incaico. Pero no solo fue el primer lingüista del quechua, también suministró informaciones detalladas y elogiosas de las culturas andinas al cronista Cieza de León para su *Crónica del Perú*¹³ (1553) y a Las Casas para su *Apologética Historia Sumaria*¹⁴ (1566). Más adelante veremos cómo en sus textos recurrió a la escolástica para defender el sistema político de las sociedades nativas americanas, que conoció muy de cerca. Considerados así los antecedentes de fray Domingo, si la Corona española buscaba obtener la mayor cantidad de plata potosina sin barreras religiosas o políticas, su nombramiento como obispo de Charcas¹⁵ puede parecer incongruente. Pero esta aparente paradoja no debe hacernos olvidar que en 1562 estaban latentes «las dudas de la Corona»¹⁶ y ejercían todavía en el Consejo de Indias algunos altos funcionarios que apoyaban las tesis lascasianas¹⁷. En ese sentido, el rango de obispo de fray Domingo, con

11 *Memorial de Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás* c. 1556. (Las Casas, 1958 V, pp. 465-468).

12 *Gramática o arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Perv*, Valladolid, 1560, y *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perv*, Valladolid, 1560.

13 Considerada la primera historia global del mundo andino (Millones, 2001).

14 Su aporte a la obra de Las Casas ha sido estudiado, entre otros, por López-Ocón, 1980.

15 Cédula enviada el 1 de noviembre de 1562 (AGI, Lima 568, Lib 10, f. 293v).

16 González Casanovas, 2000, y Lucena Salmoral, 2011, entre otros.

17 «Varios consejeros participaron activamente desde 1556 en el debate sobre la perpetuidad de las encomiendas apoyando explícitamente las tesis de Las Casas y fray Domingo de Santo Tomás» (López-Ocón, 1980, pp. 288-289), particularmente el secretario del Consejo de

autoridad sobre el cabildo eclesiástico de Chuquisaca, aparecía como una ventaja para poner en práctica esos postulados en Charcas.

Por el lado opuesto, numerosos colonos españoles esperaban una autorización de la Corona para tener indios a su servicio en encomienda perpetua, como premio por sus esfuerzos de conquista o colonización, y realizaron lo que hoy llamaríamos un *lobbying* muy virulento contra fray Domingo. Como resultado, un grupo disidente del cabildo catedralicio que se sentía más próximo a los intereses de los encomenderos se manifestó y escribió una carta al rey en 1566, con ataques al nuevo obispo y a los clérigos «idiotas e ignorantes» que lo apoyaban:

para que vuestra alteza entienda el hierro que se hizo en proveer por obispo de Los Charcas a frai Domingo de Santo Tomas y lo mal que haze su ofiçio [...] A ordenado gran suma de clerigos y muchos de ellos tan idiotas y ignorantes que en todas las Indias ni en gran parte de España no se ve tantos clerigos inabiles como el a hordenado en dos años y a los mas de estos idiotas dentro de ocho dias que los ordeno lo hiço curas y les dio dotrinas...¹⁸

En esta extensa carta, una facción de miembros del cabildo catedralicio calumnia al obispo acusándolo de que «no tiene capacidad ni talento para regir un pequeño curato, cuanto más un obispado de doscientas leguas de largo y otras tanto de ancho y de tanta multitud de gente, así indios como españoles», de que «es hijo de una ollera», de que

cuando estuvo en Francia y en Italia se le pegó algo de los luteranos y que no siente bien de las cosas de nuestra santa fe católica pues luego como entró en su iglesia predicó dos sermones en los cuales casi dio licencia a las gentes para que estuviesen amancebados.

Lo acusan además de ser hijo de un sastre judío y de una morisca. No dudan en afirmar que llegó a la ciudad con una mujer casada «en la cual era público que tenía un hijo» y que acoge en su casa a negras, mulatas e indias «que son malas». Naturalmente, se muestran reacios a su propuesta de suprimir las encomiendas perpetuas pues consideran que los indios son necesarios en las «obras públicas» y los que trabajan en propiedades de españoles son «los que sustentan de comida a Potosí». Los firmantes de esta carta son el deán Francisco de Urquiza, el tesorero Martínez y los canónigos Cristóbal Ríos, Cosme de Perea y Alonso de Arceo.

Indias, Ochoa de Luyando, aliado de fray Domingo, quien lo confirma en varias cartas (AGI, Lima 305).

18 Carta del deán y del cabildo de la catedral de La Plata a su majestad el rey, Chuquisaca 2 de octubre de 1566 (AGI, Charcas 140).

A través de esta temprana confrontación política en Chuquisaca vemos cómo se formaron dos partidos en el seno mismo de la catedral: el «partido de los encomenderos y mineros» (red de beneficiarios de la mano de obra indígena) contra el «partido de los indios» (red de sacerdotes lascasianos con un grupo de caciques indios y autoridades civiles). Conocer esta confrontación de proyectos de sociedad es esencial para comprender el surgimiento y desarrollo simultáneo de las dos principales doctrinas políticas de Charcas y su durabilidad en los siglos siguientes.

El obispo de Charcas realizó una permanente campaña de denuncias con la que fundamentaba su doctrina contra el trabajo forzado en las minas de Potosí y los abusos de la encomienda. Asimismo, abogaba por el reconocimiento de los derechos de los nativos. Por ejemplo, en una carta a Bartolomé de Las Casas presentó a un soldado que regresaba a España para «descargar su conciencia tras haber sido testigo presencial de las innumerables crueldades que habían cometido los españoles en la conquista»¹⁹. Además, desde Chuquisaca, dio noticia al Consejo de Indias del nepotismo de las autoridades y denunció a oficiales –como el contador real– que tenían negocios a costa de los indios: «hay oficial que tiene de granjerías más de quince mil pesos en cada año»²⁰. También, reclamó con insistencia el respeto de la prerrogativa de los obispos para nombrar curas doctrineros en pueblos de indios²¹ buscando acabar con la interferencia de los encomenderos que escogían curas complacientes con sus negocios:

Hasta ahora ha habido en esta tierra un gran desorden y monstruosidad y es que los encomenderos proveen en sus encomiendas los sacerdotes para la doctrina de los indios y las más de las veces quieren los que no deben, porque proveen los que les ayudan a sacar mejor sus tributos y tienen cuenta con sus granjerías²².

En Chuquisaca, fray Domingo estuvo en contacto y polemizó con los dos principales opositores a su pensamiento: el oidor de Charcas Juan de Matienzo (1520-1579) y el corregidor de Charcas Juan Polo de Ondegardo (c.1516-1575), quienes recurrieron a argumentos jurídicos, filosóficos y religiosos para justificar la encomienda y el predominio de los españoles. Grandes conocedores de la cultura andina, Matienzo y Polo de Ondegardo vivieron

19 AGI, Charcas 313.

20 AGI, Charcas 135, núm. 10.

21 Esta facultad había sido establecida en la cédula real del 21 de febrero de 1563.

22 Carta a Felipe II, 10 de diciembre de 1563 (López-Ocón, 1980, p. 295).

en Chuquisaca y dejaron una amplia obra escrita sobre temas americanos, así como un sistema doctrinal original que llegó hasta la corte y el Consejo de Indias en España y fue utilizado por diversos autores: Acosta y Solórzano entre ellos.

Las posiciones de las autoridades de la catedral de Chuquisaca y de la Audiencia de Charcas en este entramado político eran fundamentales para la aplicabilidad de la doctrina construida por fray Domingo. El enfrentamiento de los dos partidos está documentado en varias cartas enviadas al rey en España en las que el obispo lamenta el comportamiento de los prebendados opositores²³. Cabe anotar que, a pesar de las intrigas, calumnias y resistencias, fray Domingo terminó la construcción del edificio de la catedral y fortaleció el partido de los indios, buscando la ayuda de autoridades civiles de Charcas. Podemos recordar un caso ejemplar: en 1569 llegó a Chuquisaca el oidor Manuel Barros de San Millán (c. 1523-1599) quien rápidamente apoyó las actividades de fray Domingo y su grupo catedralicio²⁴. El oidor Barros condenó el trabajo forzado en las minas de Potosí y además abogó por el reconocimiento de la autoridad del cacique Fernando Ayavire y Velasco. Más tarde, invocando una cédula real, se opuso al plan del virrey Toledo de esclavizar a los chiriguano, aunque fueran salvajes y antropófagos²⁵. Esta toma de posición le valió querellas con el oidor Matienzo y su círculo. Una coalición comenzó entonces una campaña de intrigas contra el oidor Barros, llegando a acusarlo de pecado nefando²⁶ y de otros múltiples delitos. El método de calumnias que se había usado contra fray Domingo se aplicó también para denigrar al oidor Barros. El clima deletéreo imperante, reflejado en los documentos de la época, muestra la agria confrontación de los dos bandos. La figura del obispo fue sin duda determinante en esta fase formativa del partido de los indios, que finalmente se arraigó en la catedral y se apoyó en una red de juristas y clérigos de Charcas.

23 Carta al rey, Chuquisaca 14 de noviembre de 1564 (AGI, Charcas 135, 12); carta al rey, Chuquisaca 12 de diciembre de 1565 (AGI, Charcas 135, 17), entre otras.

24 Sobre el partido de los indios de Chuquisaca hay informaciones dispersas en escritos que defienden los derechos de los nativos dentro del Estado imperial. Entre sus miembros aparecen el bachiller Montero, el canónigo Cuellar de Ocampo, Gaspar Rodríguez y el bachiller Baltasar Sánchez (Glave, 2017, p. 126 ss).

25 Lizárraga [c. 1605] y Acevedo, 2002, p. 6.

26 Existe una tesis reciente sobre el caso del oidor Barros (Mori Bolo, 2017).

Fray Domingo murió en 1570 en Chuquisaca. Dejó su biblioteca a las órdenes mendicantes de la ciudad y fue enterrado con una impresionante afluencia indígena:

El día de su enterramiento, con toda la audiencia y la ciudad, los indios se hallaron en su acompañamiento, y dábanse mucha prisa al llegar al ataúd, donde le llevábamos vestido de pontifical, particularmente en las posas a las cuales más de golpe se hallaban; *los españoles deteníanlos, y ellos decían: «déjanos ver a nuestro padre, pues ya no le veremos más, y no queda quién mire más por nosotros»*²⁷.

Domingo de Santo Tomás fue conocido y elogiado por varios autores americanos, entre ellos Guamán Poma y Antonio de La Calancha. También fue alabado por autores españoles americanistas como Gregorio García OP. Su doctrina política producía todavía efecto en la corte de Felipe II diez años después de su muerte, dando como resultado una real cédula en 1580 que exigía a los encomenderos y colonos respetar las leyes ya promulgadas para la preservación de las autoridades naturales y la organización política propia de los indios:

*[...] se les pervierte su gobierno, quitándolos de la subxecion de sus caciques y curacas y Señores naturales; y porque como saueis, teneis orden precisa de que en los pleytos de los dichos indios no se hagan processos ordinarios y que sumariamente se determinen guardando sus ussos y costumbres, no siendo claramente ynjustas, y de no hacerse assi, demas de seguirse tanto daño a los dichos yndios, Nos somos deservido*²⁸.

La demanda política de implantar una sociedad hispanoamericana que respetara la organización social de los indios (su gobierno y sus señores naturales) y aplicara también una reglamentación protectora en materia de trabajo minero tuvo un momento de aparente factibilidad durante el siglo XVI en Charcas, cuando fray Domingo de Santo Tomás llegó a la catedral de Chuquisaca y en torno a él se formó el partido de los indios, apoyado por autoridades civiles de la Audiencia. No obstante, el desarrollo de un modelo de sociedad mercantilista, defendido por encomenderos y propietarios de minas que perseguían el ideal de enriquecimiento rápido gracias a la abundancia de plata y mano de obra forzada, tuvo adeptos más poderosos y eficaces, entre los cuales el más decisivo fue Francisco de Toledo, virrey del Perú, que llegó a Chuquisaca en 1573, tres años después de la muerte de fray Domingo,

27 Lizárraga [c 1605], 1968, pp. 111-112.

28 Real Cédula de Felipe II a la Audiencia de Charcas, 23 de septiembre de 1580 (Pacheco, 1872, p. 528).

acompañado precisamente por los disidentes del cabildo catedralicio que fueron a recibirlo en el camino para formar parte de su comitiva.

1.2. El virrey Toledo y los pensadores políticos de Chuquisaca

Francisco Álvarez de Toledo (1515-1582) inició su visita general del Perú en 1570 e instauró una nueva fase política en el virreinato en 1572, con la ejecución de Túpac Amaru I, el aplastamiento de la resistencia inca en Vilcabamba y el destierro de los príncipes que sobrevivieron. Inmediatamente después gobernó el Perú desde Charcas, entre 1573 y 1575, decidido a instalar la *plenitudo potestatis* de la Corona española que ganaba tierras y minas²⁹. Con su llegada a Chuquisaca, los disidentes del cabildo catedralicio se sintieron reforzados. Los mismos que habían firmado la carta al rey denigrando a fray Domingo recibieron a Toledo con los brazos abiertos y le dieron su apoyo. Poco antes de Navidad de 1573, el virrey se reunió con esta facción y con las autoridades civiles:

El 19 de diciembre del mencionado año, reunió el Virrey en la casa en que se alojaba, al Presidente y oidores, *Cabildo de la iglesia Catedral representada personalmente por su Deán Dr. D. Urquiza, D. Palacios de Alvarado, Arcediano, y el Canónigo D. Rodríguez y Franco y el Provisor D. Alonso de Arceo* y varios religiosos de diversas instituciones u órdenes, entre ellos Fr. Juan de Vivero [agustino]³⁰.

La entrada en escena del virrey en Charcas suministró una sensación de triunfo a los encomenderos y mineros que se consideraron a partir de entonces autorizados a usar discrecionalmente la mano de obra indígena. Los dos partidos nacidos en el seno de la catedral se sumieron en un vaivén de planes opuestos y disputas de prerrogativas con el poder civil.

La llegada de Toledo coincidió también con la irrupción de los jesuitas en Charcas. Precisamente, José de Acosta (1540-1600), teólogo y filósofo, cuyo renombre había alcanzado los oídos del virrey, estaba explorando el territorio surandino mientras preparaba la implantación de la Compañía en Charcas, acompañado por Alonso de Barzana (1530-1597), un jesuita lingüista y conocedor de la cultura nativa, y Luis López Ballesteros (c. 1536-1599),

29 La coexistencia política de un rey o príncipe inca en América con un rey español en Europa fue descartada por Toledo, que puso en práctica de manera violenta y coercitiva un modelo de hegemonía política española, lo que, según Garcilaso y Poma, le valdría más tarde, a su retorno a España, el desdén del rey de España.

30 García Quintanilla, 1964, p. 107. Lizárraga fue testigo de este encuentro y lo describe ([c.1605] 1968).

teólogo y filósofo, uno de los pioneros en el Perú, fundador del colegio jesuita de Cusco y promotor de los colegios jesuitas de Potosí y Chuquisaca. Aunque Toledo vino desde Lima acompañado por el provincial jesuita Jerónimo Ruiz del Portillo, cuando conoció a Acosta en Chuquisaca decidió incorporarlo como consultor en su programa de reformas y ambos recurrieron a las informaciones de Matienzo y Polo de Ondegardo sobre la organización social de las culturas nativas. Además, Toledo invitó a Acosta a participar de una excursión militar en los contornos geográficos de Chuquisaca, para someter a los aguerridos chiriguano. El resultado de esa expedición punitiva fue un fracaso³¹.

Determinado a cumplir su propósito organizador, el virrey Toledo puso entonces en práctica un esquema de reducciones –concentraciones de indios en pueblos– siguiendo un modelo urbano concebido y suministrado por Matienzo en Charcas³². También implantó oficialmente la mita minera a favor de la Corona española y promovió nuevos métodos metalúrgicos. Esto dio lugar a un aumento importante de la producción de plata y produjo un incremento de la población indígena en Potosí y Chuquisaca³³. La justificación moral principal de todas las medidas toledanas era el carácter *tiránico* del incario que debía reemplazarse con otra forma de sociedad, bajo hegemonía española.

Surgieron rápidamente asuntos contenciosos entre Toledo y los jesuitas de Charcas, cuyas causas de fondo tenían que ver con la política virreinal. La buena relación inicial no tardó en degradarse³⁴. Al regresar a Lima, el virrey despachó una prohibición de apertura de la casa y colegio de la Compañía en Potosí, llegando al extremo de ordenar la expulsión de los jesuitas en

31 Acosta se refiere con ironía a esta excursión fallida (Acosta, [1590] 2008, p. 271) en la que Toledo perdió hombres, armas y cabalgaduras, resultó herido y nunca logró recuperarse completamente.

32 El efecto político a largo plazo de las reducciones toledanas, como concentraciones forzadas en América hispana, es un tema que ha suscitado recientemente coloquios y artículos (Saito y Rosas Lauro, 2017).

33 Parte de los pobladores de los valles aledaños de Chuquisaca eran incas trasplantados como *mitmakunas* o *mitimaes yanahuaras* (colonizadores prehispánicos) que coexistían con pueblos nativos charcas, qara-qaras, churumatas, yamparaes, etc. Para estos grupos, con una identidad política inca, la noticia de la muerte de Atahualpa se convirtió en un mito ceremonial, unificador a lo largo de los siglos. Un efecto de la política toledana en Chuquisaca fue el agrupamiento de 3.000 yanaconas de los valles en parroquias (San Lázaro y San Sebastián) con el fin de adoctrinarlos y obtener beneficios para la hacienda real (Barnadas, 1973, pp. 265ss, Coello de la Rosa, 2008, n 16, etc.).

34 Muchos documentos de este litigio se encuentran en el Archivo de Indias. Pastells transcribió y publicó una selección (Pastells, 1912, I, 14ss).

octubre de 1578, a pesar de que Acosta había obtenido una real provisión de la Audiencia de Charcas. Por un concurso de circunstancias, el corregidor de Potosí encargado de expulsar a los jesuitas fue don Martín Oñez García de Loyola (1549-1598), sobrino nieto de Ignacio de Loyola, casado con la princesa inca Beatriz Clara Coya (c. 1556-1600), en una unión de naciones que la Compañía usaba como símbolo y propaganda para la construcción de una nueva sociedad mediante la alianza de españoles e incas. El incidente causó escándalo en Potosí, como recuerda Francisco de Porres en un memorial enviado al Consejo de Indias:

Y el Corregidor de Potosí, obedeciendo al Virrey, echó de su casa á los religiosos, la cerró con su iglesia y les embargó todos los bienes con sentimiento de los españoles y naturales, y con nota y escándalo; porque los indios han pensado que por algunos delitos los echaban. Que sabiendo después el Virrey la licencia que tenían, á petición de españoles é indios de Potosí, ha mandado á dichos religiosos volver á su casa, iglesia y ministerios con condición que no edifiquen iglesia, ni levanten campana y otras condiciones, en daño de dicha religión y religiosos. Suplica se ordene que éstos sean vueltos á su casa é iglesia, y se les vuelvan todos los bienes sin condición alguna, como antes, y se les dé licencia de nuevo para edificar casa é iglesia sin que nadie se lo impida; atento á que lo hicieron con licencia de la Real Audiencia de la Plata, y no han cometido delito para ser castigados é infamados con tanta nota³⁵.

Como la Audiencia de Charcas había emitido una real provisión el 4 de julio de 1577 autorizando la instalación de los jesuitas, Toledo tuvo que admitir el reinicio de las actividades de la Compañía. Así, progresivamente, los jesuitas pudieron implantarse en Potosí y Chuquisaca, donde abrieron colegios, tuvieron amplias bibliotecas y más tarde fundaron la Universidad de San Francisco Xavier, en homenaje al gran *misionero* de la Compañía. Cabe anotar que para llegar a Charcas la travesía de los jesuitas era larga, pues, después de cruzar el Atlántico en la flota de galeones, entraban a América por Panamá, se detenían a veces en Cartagena de Indias, pasaban después a su base principal en Lima y luego se desplazaban hacia Cusco, Juli, Potosí y Chuquisaca. Esta movilidad en una geografía extensa, con espacios abiertos a la evangelización, los empujó muy pronto a reflexionar sobre el avance hacia las regiones de Tucumán, Paraguay y Río de la Plata como lugares de misión y «salvación de almas». Además, en aquel momento, la mita potosina

35 *Memorial presentado al Real Consejo de Indias por el P. Francisco de Porres de la Compañía de Jesús y su Procurador general en esta corte, 21 de enero de 1580* (Pastells, 1912, I, pp. 18-19).

comenzaba a producir grandes desplazamientos de población, por lo que la idea de agrupamiento o reducción fue objeto de particular atención dentro de la Compañía, como lo atesta la avalancha de cartas de este período.

Ahora bien, las informaciones e ideas políticas suministradas por el círculo de pensadores establecidos en Chuquisaca sirvieron precisamente para la construcción de dos sistemas reduccionales en América meridional. Por una parte, Toledo impuso un modelo mediante la concentración forzada de indígenas, usando el esquema de reducción proyectado por Matienzo³⁶, al que añadió otras reformas autoritarias y coercitivas a lo largo del Perú. Por otra parte, ante el arrinconamiento de las ideas lascasianas, los jesuitas buscaron construir un modelo alternativo, opuesto al de Toledo, con un concepto novedoso de reducciones paternalistas y teocráticas, que se inspiraba también en el esquema de Matienzo, pero con fines protectores y, sobre todo, partiendo de la idea de la aceptación voluntaria de los indígenas. La residencia de Juli, cerca del lago Titicaca, una región de etnia lupaca, de lengua aymara, con 30.000 habitantes –antigua misión de dominicos transferida a los jesuitas por el mismo virrey Toledo–, se convirtió así en un importante centro de la Compañía de Jesús en Charcas, con apoyo del obispado y la Audiencia, y sirvió como experiencia piloto (redacción de diccionarios, publicación de libros en lenguas nativas, práctica de música, pintura, etc.), cuyos métodos se aplicarían después en las futuras misiones de Paraguay, Mojos y Chiquitos³⁷.

Charcas había adquirido ya una notoria importancia dentro del Virreinato del Perú porque Potosí era económicamente crucial para el Imperio español y, además, Chuquisaca (La Plata) era sede de una audiencia y un obispado³⁸ factualmente muy poderosos. La pequeña ciudad, escenario de controversias

36 Los reducidos se vieron obligados a construir sus pueblos con un molde predeterminado de intención «civilizatoria»: plaza central, templo, edificio del cabildo, calles rectangulares y viviendas ordenadas en calles, bajo la autoridad de un solo cacique (*curaca* o *mallku*). El inspirador principal de estas ideas políticas fue el oidor Matienzo, que expone este esquema en uno de sus principales escritos políticos: *Gobierno del Perú* (1567).

37 Los jesuitas recibieron dos doctrinas en el Perú: Santiago de Cercado (1570), en las inmediaciones de Lima, y Juli (1576), en el entorno del lago Titicaca. Aunque en ambas se aplicaron inicialmente métodos evangelizadores parecidos, Cercado desembocó en la doctrina de Huarochirí, mientras que Juli tuvo un vínculo orgánico con el sistema reduccional de Paraguay, Mojos y Chiquitos, por encontrarse en la jurisdicción de Charcas.

38 El obispado de Charcas fue ascendido a arzobispado en 1609. Bajo su jurisdicción quedaron los obispos sufragáneos de Asunción, Buenos Aires, Córdoba, La Paz y Santa Cruz, lo que confirmó su poder en la región.

doctrinales, debates escolásticos y disquisiciones jurídicas para la promulgación de normas, se convirtió así precozmente en una capital política e intelectual en el sur del virreinato. La irrupción y permanencia, durante tres años, de Toledo reforzó este rasgo de Chuquisaca y la posterior implantación de los jesuitas lo consolidó. En consecuencia, el pensamiento sobre asuntos de gobierno tuvo un desarrollo considerable, para encuadrar el trabajo de las autoridades y reglamentar las interacciones de las poblaciones diversas que coexistían en su jurisdicción. Si bien hacia finales del siglo XVI el primigenio discurso lascasiano había perdido énfasis, por la aceleración de las transformaciones económicas y demográficas producidas por las políticas toledanas, el partido de los indios se mantuvo activo y se fue adaptando a la evolución. En ese contexto de cambios, el cabildo eclesiástico siguió creciendo como un verdadero grupo de poder e influencia.

En cuanto a los pensadores políticos de Chuquisaca, aunque hacia 1580 Matienzo y Ondegardo ya habían fallecido, las políticas toledanas construidas sobre la base de las ideas de ambos autores estaban consolidadas y tenían sus defensores. Las fuentes nos muestran también que las batallas del partido de los indios continuaban, con un aparato conceptual y jurídico elaborado con el apoyo de juristas de Chuquisaca, lo que puede verse en el memorial enviado por los caciques de Charcas al rey en 1582, pidiendo el reconocimiento de sus títulos y el respeto de su rango de señores naturales³⁹. Ante la evidencia de la implantación colonial española y la perpetuación del trabajo forzado, los jerarcas nativos con autoridad política de origen prehispánico optaron por reivindicar el valor simbólico y político asociado a su rango, estrategia que les permitió subsistir como actores reconocidos por su jerarquía en el nuevo ordenamiento social.

1.3. Los jesuitas y las misiones-reducciones en la jurisdicción de la Audiencia de Charcas

Antes de asentarse de manera sólida en América meridional, los jesuitas que llegaban como misioneros y educadores tuvieron que enfrentar el recelo y la rivalidad de otras órdenes religiosas ya establecidas (dominicos, mercedarios, franciscanos y agustinos) que no veían con buenos ojos la irrupción de estos competidores. También tuvieron la oposición de algunas autoridades civiles

39 El ya célebre *Memorial de Charcas* de 1582 (AGI, Charcas 45) publicado en Platt, Bouysse-Cassagne, Harris, 2006, pp. 828 ss.

en Arequipa, Cusco, Chuquisaca o Potosí. El mismo virrey Toledo intentó prohibir las actividades del colegio jesuita en Lima, por lo que el rey Felipe II le envió una carta llamando su atención y autorizando a la Compañía la continuación de su proyecto educativo:

entre los ministerios y ocupaciones que la dicha Compañía y religiosos della tienen conforme a sus reglas e instituto es en enseñar latinidad, Retórica, griego, Artes y Theología y otras Facultades según la nescecidad de las tierras donde abitan; por lo qual los religiosos que residen en esas provincias, viendo que en ellas hay más nescecidad desta ocupación y ministerios que en otras an procurado de las leer gratis y sin estipendio alguno en algunas partes de esas provincias, en especial en el colegio de la dicha Compañía que reside en la ciudad de los Reyes [...] lo qual así hazed y cumplid, sin embargo de lo que cerca dello teneis proveído y sin poner en ello otro impedimento ni dilación alguna⁴⁰.

No podemos perder de vista que algunos de los primeros jesuitas activos en el sur de América expresaron opiniones fuertemente críticas en materia de moral de Estado, lo cual disgustó a Toledo y tuvo consecuencias trágicas. Ese fue el caso de Luis López Ballesteros (c. 1536-1599), filósofo y teólogo, que llegó con el primer grupo de la Compañía al Perú en 1568. Es muy probable, por lo que se sabe de sus desplazamientos y escritos, que hubiese estado en contacto con el partido de los indios de la catedral de Chuquisaca. En todo caso, después de sus viajes por la sierra promovió la fundación del colegio de «Charcas»⁴¹. Se desplazó junto a Acosta y Toledo entre Chuquisaca y Cusco. Fundó el colegio del Cusco en 1570 y fue rector hasta 1573. Después, como maestro, formó a los jesuitas mestizos Blas Valera (1545-1597) y Gonzalo Ruiz (1551-1618). Pero las diferencias entre el virrey y los jesuitas se agravaron y en 1578 López Ballesteros fue expulsado del colegio de Arequipa por orden de Toledo. Sus papeles fueron confiscados por la Inquisición y fue acusado de sedicioso. Entre sus escritos se encontró un cuaderno con comentarios radicalmente críticos en asuntos de gobierno que en algunos puntos se convertían en denuncias de los métodos de colonización, por lo que el promotor fiscal del Santo Oficio, Joan de Salcedo, le abrió un proceso criminal.

Por su parte, Acosta se colocó desde 1576 en una posición política paradójica al aceptar ser calificador del Santo Oficio, a pesar de la oposición

40 Carta de Felipe II, rey de España, a Francisco de Toledo, virrey. Madrid 22 de febrero de 1580 (MP, II, ff. 802-803).

41 Lo escribe al menos en dos ocasiones, en 1569 (MP, I, p. o f. 336) y en 1570 (MP, I, p. 366).

de sus compañeros jesuitas del Perú. Tuvo pues que participar ese año en el juicio contra el dominico Francisco de la Cruz—acusado de herejía subversiva y condenado a la hoguera— y en 1579 tuvo que intervenir también en el juicio contra su propio compañero jesuita López Ballesteros, acusado de formar parte del círculo de alumbrados en torno a María Pizarro, pero sobre todo de ser el autor de un cuaderno con un «memorial» contra la legitimidad de la Corona española en Indias, escrito con un acento fuertemente lascasiano, que Toledo agitó como prueba contra los jesuitas peruanos en un carta a Felipe II⁴². El proceso duró tres años. Acosta recibió una carta del general Acquaviva desde Roma, pidiéndole que preservase el nombre de la Compañía⁴³. A pesar de sus diferencias con el general italiano, Acosta comprendió entonces que debía alejar a su compañero de América, como una forma de evitar su condena en Lima. Finalmente, López Ballesteros fue enviado de vuelta a España y murió recluso, en la casa de la Compañía en Sevilla, en el condado de Niebla.

Lamentablemente, son muy pocas las fuentes al alcance sobre las concepciones políticas de López Ballesteros. Concretamente, solo se tiene una carta escrita en diciembre de 1569 a Francisco Borja⁴⁴ y el cuaderno ya mencionado, que contiene algunas ideas que Acosta retomó de manera pragmática en sus libros más tarde. No obstante, se suele poner de relieve su potencial influencia en sus discípulos jesuitas mestizos Valera y Ruiz. Todo indica que López Ballesteros fue una víctima expiatoria por sus transgresiones del orden estatal colonial⁴⁵. No resulta pues sorprendente que su figura haya suscitado especulaciones sobre un supuesto plan de autogobierno indígena con hegemonía jesuita:

42 Carta del 29 de noviembre de 1579 (Vargas Ugarte, 1966, t. I, pp. 261-262).

43 Carta del 1 de agosto de 1580 (MP, III, pp. 31-32).

44 Muy crítica con el comportamiento de religiosos y seglares españoles y su codicia por la plata. Pero también severa con los criollos, mestizos, negros e indios (MP, I, pp. 324-336).

45 Los documentos del proceso inquisitorial se han perdido. Quedan las cartas publicadas en *Monumenta Peruana* y una copia del «cuaderno» (AGI, Lima 30, 3, f. 195s.), así como una carta de Toledo al rey, publicada parcialmente por Toribio Medina. El texto del cuaderno «en cuarto de pliego de catorce fojas» fue transcrito por el notario Eusebio de Arrieta el 8 de abril de 1580 y publicado por Luciano Pereña (Acosta, 1984 [1588], pp. 633-664). Una tesis sobre López Ballesteros lo presenta como un provocador al orden teológico y político por «la discusión acerca de los justos títulos, los nuevos retos pastorales y las grandes polémicas teológico-políticas del siglo XVI, con alternativas teóricas a las tesis reales que se iban asentando» (Armas Asín, 2003).

los indígenas, a través de su dura labor minera en Potosí, extraían la plata que sustentaba la guerra contra los herejes, enemigos de la Corona y de la cristiandad. Sin embargo, por este gran servicio aún no habían recibido las mercedes que les correspondían. Ya cristianizados era de justicia que se les permitiera autogobernarse, siempre y cuando se mantuvieran bajo el cuidado y supervisión espiritual de la Compañía de Jesús y de la égida del monarca castellano. Estas opiniones no eran novedosas para los jesuitas peruanos. Unas similares habían sido manifestadas mucho antes, por el maestro Luis López Ballesteros, jesuita⁴⁶.

Esta elucubración sobre un plan hegemónico jesuita es un eco de la publicación del llamado *codice Miccinelli*, proveniente de una colección privada en Italia, por una investigadora que emitió la hipótesis de que el manuscrito habría sido producido en secreto por Blas Valera y Gonzalo Ruiz, discípulos mestizos de López Ballesteros, en el siglo XVII⁴⁷. Es más, el autor del *codice Miccinelli* sería supuestamente el mismo que escribió la *Nueva Corónica*, a lo que se añade la presunción de que Guamán Poma solo prestó su nombre de indio para legitimar la crónica. Esta publicación y sus sorprendentes hipótesis produjeron debates encendidos y muchos intercambios académicos. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos del quechua y de la historia andina expresaron sospechas de fraude, por varios motivos. Por ejemplo, Albó señaló que el contenido del *codice Miccinelli* es anacrónico, pues ignora los antecedentes lascasianos y la importancia que la doctrina política de fray Domingo de Santo Tomás tenía en el ámbito del habla quechua, todavía en el siglo XVII:

Los escritos religioso-políticos que mayor impacto parecen haber producido sobre GP [Guamán Poma] son obra de dominicos: Fray Luis de Granada, Bartolomé de Las Casas y, más cercano a su medio, el quechuista pionero Domingo de Santo Tomás⁴⁸.

46 Numhauser, 2019, p. 208.

47 En 1996, Laura Laurencich Minelli, de la Universidad de Bologna, presentó unos artefactos y papeles de la colección privada de Clara Miccinelli, con dibujos y textos sobre la Conquista y la restitución del Imperio inca, que según ella habrían sido obra de los jesuitas mestizos Blas Valera (los textos) y Gonzalo Ruiz (los dibujos) en el siglo XVII. Esta pretensión fue rápidamente descartada por especialistas debido a numerosos indicios materiales y formales, pero surgió un agrio debate, pues Laurencich buscaba también demostrar que la *Nueva Crónica* no sería obra de Guamán Poma, sino de Blas Valera, con dibujos de Ruiz, todo ello hecho en Santa Cruz de la Sierra, es decir, en Charcas. Aunque el *codice Miccinelli* es interesante, parece haber sido fabricado tardíamente, en el siglo XVIII o quizá más tarde, con otra intención.

48 Albó, 1998, p. 336.

Ciertamente, Guamán Poma apreciaba a los jesuitas, pero nunca los presenta como autores de una sublevación en el virreinato. Por el contrario, los describe como letrados y ejemplo de «buen gobierno», lo que refleja la estrategia de persuasión y moralización que la Compañía ponía en práctica para ganar la confianza de los estratos dominantes y también el aprecio de los indios.

[Guamán Poma] los alaba por sus virtudes y práctica de la caridad, pero también por ser grandes letrados y por su prestigio como predicadores tanto de españoles como de indios. Al dibujarlos, además de colocarlos en el lado preferencial y presentarlos siempre con pulcritud y compostura, los caracteriza por tener un bonete más chato que el común y por llevar un libro [...]. Los padres de la Compañía son imaginados por todo ello como un modelo de «buen gobierno»⁴⁹.

Precisamente, como parte de su obligación de buen gobierno, según las cartas anuas, los jesuitas de Potosí atendían a los mitayos «para el sustento de sus almas» y «de los cuerpos también»:

la necesidad y desamparo que tienen fuera nunca acabar, trece mil dellos están dedicados a la mita y labor de las minas de este cerro traídos de diferentes provincias y naciones muchas leguas lejos de aquí, con otra multitud muy grande que viene a alquilarse que llegan por todos a 80.000 indios y más. A todos reparte la Compañía el pan de la doctrina evangélica. Todos los más acuden a nuestra casa para el sustento de sus almas domingos y fiestas, y de los cuerpos también los que son pobres que llegan a hora de comer a nuestras puertas cada día⁵⁰.

El dramático efecto que tuvo la mita en las poblaciones nativas suscitó un debate prolongado sobre las reducciones toledanas y la mano de obra forzada. Este debate no se limitó a quienes observaban o interactuaban cotidianamente con los mitayos en Potosí, sino que alcanzó alturas imperiales y varios virreyes pidieron *pareceres* (es decir, opiniones fundamentadas) a autoridades civiles y religiosas, para orientar la política estatal. Sin embargo, el valor predominante de la producción argentífera potosina en la economía de la monarquía hacía impracticable la idea de suprimir la extracción de plata. Uno de los primeros desafíos para los jesuitas fue, pues, la reglamentación de las condiciones de trabajo y el reconocimiento de un estatuto de libertad para los nativos en el ordenamiento social, sin agravios ni daños. A ello se sumaba la cantidad creciente de indios que, según la narrativa jesuita de la época, habían abandonado sus comunidades, deambulaban en los campos en torno a Potosí y

49 Albó, 1998, p. 338.

50 Litt. Ann II 1606. *Colegio de Potosí* (ARSI, Perú, 13, 13v).

morían «sin Sacramentos por esos guaicos y caminos». La dificultad para los jesuitas residía en dar *pareceres* manteniéndose dentro de los márgenes de la evangelización sin incurrir en temas de razón de Estado.

Durante este período inicial surgieron disensiones y una crisis en la Compañía, que podemos ver reflejadas en las cartas anuas y otros documentos de la transición del siglo XVI al XVII. La mita se había enraizado y complejizado en las tierras altas, por lo que la alternativa consistía en multiplicar las misiones en las tierras bajas para «reducir los infieles a policía y vida cristiana», construyendo así otro modelo de comunidad política con los nativos, en reductos organizados para que pudiesen escapar del trabajo forzado, la explotación de los encomenderos y el peligro de los *bandeirantes* que venían de Brasil en busca de esclavos⁵¹. Sin embargo, entre jesuitas, las visiones podían ser divergentes sobre los métodos e incluso algunas misiones se acoplaron a incursiones armadas, lo cual suscitó cuestionamientos dentro de la Compañía. ¿Era aceptable la violencia «defensiva» para evangelizar por el interés supremo del Estado español que ampliaba sus fronteras y penetraba en tierra de «bárbaros»? Ese cuestionamiento permitió pensar, desarrollar y consolidar un modelo misional fundamentado en la persuasión suave, con el objetivo de obtener el acuerdo voluntario de los indígenas para formar parte de una reducción en la que estarían protegidos junto a sus familias y parcialidades. Como consecuencia, la actividad misional-reduccional jesuita en las selvas se convirtió en una prolongación política de sus instituciones educativas y pastorales de las ciudades, con la aquiescencia de otras órdenes religiosas, el apoyo de autoridades y las donaciones de devotos.

La expansión de la Compañía en la jurisdicción de Charcas fue progresiva. En 1576, el provincial José de Acosta ya había instalado a los jesuitas en Juli⁵². En 1582 abrieron los colegios de La Paz y Potosí. En 1591 pudieron hacerlo finalmente en Chuquisaca, aunque para la Universidad de San Francisco Xavier tuvieron que esperar veinte años, por la oposición de la Universidad de Lima, que suscitó abundantes debates. A lo largo de ese proceso, la Compañía desplegó con eficacia sus redes institucionales y obtuvo la adhesión de la población. En

51 En el caso de Santa Cruz, los jesuitas misioneros se encontraron en medio de una doble presión, entre los colonizadores cruceños y los esclavistas venidos de Sao Paulo (García Recio, 1988, p. 87).

52 La presencia jesuita en Juli debía ser solo temporal. La transformación de la residencia en «doctrina permanente» o parroquia tuvo que vencer escollos, incluso dentro de la Compañía (Meiklejohn, 1988, pp. 193ss.).

1596 el nuevo obispo de Charcas, don Alonso Ramírez de Vergara (c. 1525-1602), antiguo escolar de Salamanca y teólogo por Alcalá, clausuró el período lascasiano y comenzó una fase de institucionalización de la catedral de Chuquisaca mediante políticas pragmáticas. Satisfizo al cabildo eclesiástico realzando su importancia e hizo subir el número de prebendados de siete a quince. Amplió el edificio de la catedral, le dio lustre y compró órganos para la vida litúrgica. También se ganó la simpatía de los hijos de mineros y encomenderos pues elevó formalmente ante el rey el constante pedido de fundación de una universidad en Chuquisaca, donde los jóvenes criollos pudiesen estudiar y obtener grados. Con habilidad política, Ramírez de Vergara mantuvo una relación muy cercana con los jesuitas, a sabiendas de que comenzaban a concebir un nuevo formato de misiones protectoras de los nativos. En ese sentido, es muy ilustrativa la recepción que le hicieron en la residencia-reducción de Juli en 1596:

Al fin deste año de noventa y seis pasó por aquí *el señor Obispo de los Charcas, hombre de singular prudencia, virtud y letras, y por ser este pueblo sujeto a su jurisdicción*, para que no se faltase en nada a lo que nosotros devíamos, fueron a recibirle el Superior y otro Padre dos jornadas de aquí y a besarle las manos [...] *el Padre Provincial que entonces se hallava en esta casa, salió a recibirle hasta el primer pueblo, media jornada de Juli por averse conocido los dos y aver sido condiscípulos en España* [...] saliéndole al encuentro los indios con sus danças, pendones y chirimías⁵³.

Es significativa la mención de este encuentro en Juli entre Ramírez de Vergara y su compañero de estudios en Salamanca y Alcalá, el aragonés Juan Sebastián de la Parra (1456-1622), convertido en provincial de la Compañía en Perú, pues esta amistad pudo facilitar el apoyo explícito que el obispo de Charcas dio a la Compañía. En todo caso, el provincial jesuita y el obispo –a veces con la subvención del virrey del Perú– pusieron en práctica misiones a Tucumán, Paraguay y Santa Cruz de la Sierra, muchas de las cuales fueron arriesgadas y difíciles⁵⁴. En efecto, anoticiado de los riesgos, el general Acquaviva, desde Roma, en una carta le decía al provincial:

la Compañía no puede ni debe abrazar todas las misiones y empresas que se ofrecen, sino las que cómodamente puidiere, teniendo atención a que hay pocos

53 MP, VI, p. 370.

54 Una misión financiada por el virrey García Hurtado de Mendoza tenía como objetivo el país de los chunchos, «infieles» que habitaban en zonas poco exploradas de los Andes orientales. Allí entraron los padres Antonio de Ayánz y Miguel de Urrea. Este último halló la muerte el 27 de agosto de 1597.

sujetos, y esos no todos son para misiones, y allá podrán recibir pocos, y de por acá no se les podrán enviar muchos; y es obligación precisa que en primer lugar miremos de no poner los sujetos en más peligro del que se viere es conforme al caudal de cada uno⁵⁵.

No obstante, la determinación misionera de los jesuitas continuó en Charcas con un cierto entusiasmo. Aunque hubo reticencias dentro de la misma Compañía, por las dificultades de la tarea, un grupo de jóvenes en torno a Diego de Torres Bollo (1551-1638) se manifestó activamente a favor de la actividad misional⁵⁶ e incluso un veterano, el padre Diego Martínez (1542-1626), misionero en Juli y Santa Cruz de la Sierra, escribió en 1601 desde Chuquisaca exponiendo sus esperanzas en las fértiles y ricas tierras de Mojos, zona de abundante caza y pesca que ofrecía a la Compañía posibilidades de autoabastecimiento:

De esta conquista se tiene grandes esperanzas de muchos indios y riquezas, y que se espera gran descubrimiento de provincias, así hacia las cordilleras del Perú de esta parte del río del Guapay, como de la otra parte del río hacia Brasil, adonde dicen está la gran laguna de Mojos. Y sería muy a propósito esta misión para la Compañía⁵⁷.

El obispo Ramírez de Vergara murió en 1602 y dejó su biblioteca a los jesuitas de Chuquisaca que ya habían consolidado allí una base institucional y expresaban su determinación misional expansiva. Como resultado, el siglo XVII llegó con tres grandes cambios: la partición de la provincia jesuita del Perú, las ordenanzas de Francisco de Alfaro y la fundación de una constelación de reducciones en las zonas forestales bajo la jurisdicción de la Audiencia de Charcas.

La partición de la provincia jesuita del Perú fue motivada por su enorme dimensión, que dificultaba realizar las visitas desde Lima, a lo que se sumaba la escasez de misioneros. Ya el visitador Esteban Páez (1566-1613), después de pasar por Tucumán en 1600, había propuesto transferir las casas de Paraguay

55 MP, VI, p. 222.

56 Fue muy claro ya en la tercera congregación provincial de 1588. Allí se manifestó un bando de jóvenes jesuitas favorables a las doctrinas y misiones, entre ellos, Diego de Torres Bollo y Diego Samaniego, que proponían la receptividad a los usos y costumbres indígenas, el mantenimiento de la residencia de Juli a perpetuidad y la multiplicación de misiones. A finales de siglo, los partidarios de Torres Bollo eran mayoritarios. Antes de morir, el provincial Sebastián de la Parra criticaba al joven jesuita por su empeño a favor de las doctrinas de indios.

57 Carta del padre Diego Martínez, S. J., al Provincial Juan Sebastián de la Parra, S. J. Chuquisaca, 24 de abril de 1601 (Mateos, 1944, T II, p. 506).

a la provincia del Brasil por los inconvenientes de acceso a la zona y repitió la misma idea en 1604, cuando fue nombrado provincial del Perú⁵⁸. Pero sus opositores fueron más eficaces, particularmente el grupo en torno a Diego de Torres Bollo, que fue secretario de Páez durante la visita. La energía y la capacidad negociadora de Torres Bollo fueron decisivas, pues viajó como procurador a Roma –donde se ganó el aprecio del general Acquaviva, como muestran las cartas que este envió a América– y también se desplazó por Italia, España y Francia promoviendo su ideal misional. No podemos olvidar que Torres Bollo había sido rector del colegio de Potosí entre 1597 y 1599, justo antes de iniciar su ciclo de viajes, por lo que tenía conocimiento directo del debate charqueño sobre la mita, el trabajo forzado y el subsecuente pedido de reconocimiento de la libertad natural de los indios. Además, llevó a Roma el manuscrito de la *Relación anónima*⁵⁹ y promocionó la actividad misionera con un opúsculo que publicó en 1603, titulado *Relatione Brevis*, para motivar vocaciones entre jesuitas europeos que serían de gran servicio para el plan reduccional en América meridional.

La partición provincial ocurrió en dos fases, con cierta hesitación que se explica por la dificultad de aprehender desde Roma lo que ocurría con los misioneros que se desplazaban en selvas tropicales húmedas, territorios de pueblos nómades y zonas de fronteras de la monarquía española en América. La dificultad se acrecentaba por la logística que implicaba una división provincial con informaciones no siempre precisas.

La primera fase consistió en la creación de dos viceprovincias, una para el norte (llamada viceprovincia de Quito o de Nuevo Reino) y otra para el sur (llamada viceprovincia de Charcas o de la Sierra, que incluía Tucumán, Río de

58 Madrileño, doctorado en Alcalá, Páez llegó a América en 1594. Su experiencia de la inmensidad territorial americana parece haberlo desalentado. Fue visitador y provincial de Nueva España (México) entre 1594 y 1599. Después fue visitador del Perú y viajó por las jurisdicciones de Charcas y Quito. Estuvo en Chile en 1602 y al concluir su extenuante viaje se instaló en Lima, designado provincial del Perú entre 1604 y 1609. La dificultad de trasladarse dentro de la provincia de Perú lo empujó a intentar el traspaso de las misiones de Paraguay a los jesuitas de Brasil.

59 Este manuscrito, de finales del siglo XVI y titulado *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirí*, es una contestación a las teorías de Polo de Ondegardo, y, por ende, a las de Matienzo, lo cual sitúa su contenido dentro de la controversia de Chuquisaca. Torres Bollo se coloca así del lado del partido de los indios. La atribución de su autoría al jesuita mestizo Blas Valera ha sido motivo de muchos debates y publicaciones que desbordan el propósito de este artículo.

la Plata y Paraguay). Acquaviva lo anunció desde Roma al provincial de Perú⁶⁰ y el 28 de julio de 1603 daba los nombres de los nuevos viceprovinciales, rectores y consultores. Para Charcas el viceprovincial designado fue el místico Diego Álvarez de Paz (c. 1561-1620)⁶¹, cuyo mandato se inició en 1603, aunque su gobierno fue efectivo entre 1605 y 1607, es decir, por un tiempo muy breve⁶². Precisamente, refiriéndose al trabajo de Álvarez de Paz, Lozano escribió que: «aviendo gobernado dos años enteros estas Misiones de Tucumán, le quedaron ellas inmortalmente agradecidas, por lo mucho, que assi entonces, como en todo tiempo, las favoreció, y fuera faltar á los fueros de la gratitud, si en su Historia no diéramos lugar a su elogio»⁶³. Este episodio transicional y poco conocido de la historia de las misiones jesuitas ha suscitado últimamente el interés de algunos investigadores⁶⁴.

La segunda fase de la partición fue la creación de la provincia jesuita del Paraguay, que incluyó a Chile, siempre bajo la jurisdicción civil de la Audiencia de Charcas. La decisión está resumida en tres cartas del general Acquaviva del 9 de febrero de 1604: una al provincial del Perú, Rodrigo Cabredo, otra al anciano jesuita irlandés Tomás Field, estacionado y enfermo en Asunción, y la tercera al jesuita italiano Juan Darío, lingüista que primero estuvo activo en las tierras altas de lengua aymara y después se dedicó a los calchaquies del Tucumán. En realidad, el verdadero inicio operativo de la nueva provincia fue la entrada de Diego de Torres Bollo con sus compañeros a Asunción en 1609, conscientes de los desafíos que tendrían que afrontar desde entonces, al dejar las ricas tierras altas:

Fue extraordinaria la demostración de contento y la edificación que recibieron todas las ciudades del Perú por donde pasamos, *sabiendo que salíamos de una tierra tan rica y próspera para otra tan pobre y de tantos trabajos como es la de Tucumán, Paraguay y Chile*, sin llevar otro intento ni otro fin sino conquistar almas para el cielo⁶⁵.

60 *Actas de la sexta Congregación de 1600* (MP, VII, pp. 183-193); *Memorial de lo que la Provincia del Perú propone y pide* (MP, VII, pp. 193-198); *El P. Claudio Acquaviva, Gen. A los Viceprovinciales del Nuevo Reino de Granada y de la Sierra* (MP, VIII, pp. 153-154). La viceprovincia jesuita de Charcas o de la Sierra tuvo una vida muy breve, pues después se transformó en provincia jesuita de Paraguay.

61 MP, VIII, pp. 384-387.

62 Un buen resumen en Page, 2019.

63 Lozano, 1754, I, p. 536.

64 Entre ellos, Page (2019) y Coello de la Rosa (2007, 2008).

65 *Copia de la carta que escribe el padre Diego de Torres provincial del Paraguay a nuestro*

Ahora bien, tras la creación de la nueva provincia era indispensable un reconocimiento jurídico que protegiera los límites de las reducciones y otorgara un estatuto particular a sus habitantes, pues solo así podían lograrse las heterotopías políticas cristianas⁶⁶. Eso fue precisamente lo que los jesuitas buscaron ante la Audiencia de Charcas, donde obtuvieron el apoyo e implicación personal del oidor Francisco de Alfaro (1551-1644), un jurista sevillano que había sido fiscal de la Audiencia de Panamá desde enero de 1594, donde trató asuntos de la Carrera de Indias –pasajeros sin licencia, diezmos, tributos y despacho de la flota con la plata embarcada– hasta octubre de 1597, cuando fue ascendido a fiscal de la Audiencia de Charcas. Alfaro era un jurista riguroso y metódico que en Charcas adquirió conocimiento detallado de la problemática de tierras, minas y población del sur de América. Durante diez años se dedicó a materias de hacienda real y también a la gestión política de fronteras de chiriguano y sus parcialidades, llegando a hospedar en su casa de La Plata al hijo del cacique Cuyayuru, para enseñarle la doctrina cristiana, según él mismo escribió⁶⁷. Por su relacionamiento con las redes clientelares de Chuquisaca, se mostró favorable a la perpetuidad de las encomiendas, con el compromiso de que los encomenderos pagaran el tributo real a nombre de los indios. Condenó los abusos de los corregidores y su connivencia con escribanos de pueblos de indios que ocultaban padrones y tasas de yanaconas, así como la excesiva obtención de excedentes sobre los indios. En 1606 denunció al gobernador de Tucumán por esclavista⁶⁸ y más tarde estuvo en contacto con curacas de Chucuito, para indagar sobre el *entero* de la mita de Potosí. Transcurridos diez años de trabajo como fiscal de la Audiencia de Charcas, Alfaro fue ascendido a oidor⁶⁹. Durante ese decenio, su relación con los jesuitas se hizo asidua, e incluso su hijo Diego ingresó a la Compañía, en Castilla.

Padre General Acquaviva, en el año de 1608 (ARSI, Paracuaria, 1608, f 32r), poco antes de la entrada a Asunción, en 1609. Publicada por Piana y Malandrino, 2022.

66 Considero que el uso del concepto de *utopía* (término creado por Tomás Moro en 1516 con el significado de isla del «no lugar», en su célebre *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopi*) es inadecuado para referirse a las reducciones jesuitas, a pesar de haberse consagrado como apelación de un orden social justo, equitativo e imposible. Por el contrario, las reducciones fueron lugares reales, con sus propias reglas y poderes, es decir *heterotopías*, o «espacios otros», en el sentido que les dio Foucault.

67 Carta de Francisco de Alfaro, fiscal de la Audiencia de Charcas (AGI, Charcas, 18, R.3, n. 35).

68 Jurado, 2014, pp. 111

69 Por real provisión del 18 de agosto de 1607 se le libró el título de oidor en el tribunal de Charcas.

La parte más conocida de la vida de Alfaro es, sin duda, su visita a las gobernaciones de Tucumán y Paraguay⁷⁰, donde promulgó sus célebres ordenanzas. Lógicamente, no se puede entender el proceso reduccional jesuita en América hispana sin su intervención decisiva como autor y diseñador de este conjunto normativo destinado a proteger a los indios de las tierras bajas en reducciones heterotópicas. Las *primeras Ordenanzas*, compuestas de 86 artículos, fueron promulgadas en Asunción el 11 de octubre de 1611, para el Paraguay y el Río de la Plata. Las *segundas Ordenanzas*, compuestas de 120 artículos, las promulgó en Santiago del Estero el 7 de enero de 1612, para Tucumán⁷¹. En ambas se observa claramente la enunciación de las relaciones de trabajo con la perspectiva jurídica de Charcas, donde la controversia sobre la libertad natural de los nativos y el servicio personal ya había producido una importante literatura jurídica con conceptos propios. Esto se revela, por ejemplo, en el uso que hace Alfaro de expresiones quechuas como *mita* y *yanacona*, trasladadas por analogía a un contexto guaraní y de tierras bajas.

Mientras tanto, el trabajo obligatorio en las minas de Potosí continuaba y los debates sobre su abolición o mantenimiento resurgían periódicamente. Crecía también de forma descomunal la red de intereses en torno a la explotación minera en los Andes, compuesta por autoridades, azogueros, caciques y capitanes de mita, comerciantes, esclavos africanos, mitayos, indios de faltriquera, *k'ajchas* (ladrones de mineral), contrabandistas y también los llameros nativos que monopolizaban el control de las vías de transporte del mineral a los puertos. A ello se sumaba una población cosmopolita atraída por la riqueza de Potosí. Por lo tanto, los desafíos morales del Estado se multiplicaron y se hicieron más complejos. Interpelados por la dimensión humana, política y económica de la explotación de la plata potosina, los jesuitas desde Charcas intervinieron rápidamente en el debate sobre la mita, criticando el trabajo forzado en las minas y proclamando la necesidad de reconocer la libertad de los indios y pagarles un

70 El presidente de la Audiencia, Alonso Maldonado de Torres, había sido comisionado para realizar una visita a las gobernaciones del Tucumán y Río de la Plata por cédula real de 2 de octubre de 1605, a fin de verificar el estado del servicio personal de los naturales, pero no lo hizo y delegó esta tarea –cinco años después– al recién ascendido oidor Alfaro, por orden de 10 de diciembre de 1610.

71 He podido consultar una copia de las Ordenanzas para el Paraguay y el Río de la Plata, en el Archivo Nacional de Asunción (ANA, v.14, n.1, 1611), pero lamentablemente está incompleta y los folios están deteriorados con numerosos agujeros a causa de los insectos. Existe una versión completa en el Archivo de Indias, en Sevilla (AGI, Charcas, 74-4-4), que ha sido transcrita y publicada en Aldea Vaquero, 1993.

salario justo⁷². Al mismo tiempo, el cabildo de la catedral de Chuquisaca hacía un seguimiento de la actividad misional de la Compañía en las nuevas reducciones del Paraguay, mientras la Real Audiencia se implicaba en el recurrente pedido de fundación de una universidad en Chuquisaca, como refleja una carta al rey del 28 de febrero de 1613:

Dice lo mucho que conviene se funde Universidad en esta ciudad (erigida en Metrópoli por Su Santidad), para lo cual el Dr. D. Diego Felipe de Molina, Chantre de la Catedral, dejó unas buenas casas y librería. Expone asimismo cuánto importa que sean considerados los Padres de la Compañía de Jesús en las provincias de Santa Cruz de la Sierra y ciudad de San Lorenzo de la Barranca, los cuales pasan necesidad, como asimismo los de las Misiones del Paraguay. Expone las dificultades que se ofrecen en percibir las limosnas ordenadas por S. M., por la limitación con que lo están; causándoles inquietudes, por tener que sacar provisiones para ello⁷³.

La Universidad de San Francisco Xavier se fundó finalmente en 1624 y se convirtió rápidamente en un centro de formación y reflexión de alcance regional⁷⁴. El siglo XVII se iniciaba para la Compañía con una logística multinacional muy eficiente. Su red de colegios y universidades se ampliaba y se dotaba de personal altamente capacitado y motivado para desarrollar instituciones educativas en las ciudades. Podía además administrar la producción agropecuaria en sus diversas haciendas y consagrar esfuerzos organizativos a las reducciones, aplicando su peculiar concepto de «obreros de indios»⁷⁵. En su incesante dinámica los jesuitas también publicaron obras

72 Se ha estudiado insuficientemente la problemática de la mita como una de las causas de la fundación de las reducciones jesuitas en América del Sur, aunque así aparece en numerosos documentos jesuíticos. Una de las premisas condenatorias de la mita es precisamente el *Parecer* que los jesuitas de Potosí envían al oidor Francisco de Alfaro: «*Parecer que se da al señor presidente de los Charcas y al señor don Francisco de Alfaro, Oidor de aquella Real Audiencia sobre si las mitas o servicio de Potosí se estarán entabladas de la manera que las dejó el señor don Francisco de Toledo...*», Potosí, 31 de marzo de 1610 (BNE, Madrid Ms. 2010, ff. 163-181).

73 Carta de la Real Audiencia de la Plata á S. M., –La Plata, 28 de febrero de 1613 (Pastells, 1912, pp. 42-43).

74 Aunque en 1552, Carlos V había autorizado al primer obispo de Charcas, Tomás de San Martín, a fundar una universidad en Chuquisaca (La Plata), la muerte del prelado atrasó esta fundación. En la segunda década del siglo XVII el proyecto tuvo la oposición de Lima, pero finalmente el *Breve In Supereminenti* de Gregorio XV (8 de agosto de 1621) permitió a los jesuitas otorgar títulos académicos. La erección formal fue el 27 de marzo de 1624 con una cátedra de lengua aymara, tres de teología (Prima, Vísperas y Moral), una de filosofía y dos de latín.

75 Domingo de Santo Tomás nunca tuvo a su disposición un aparato logístico tan grande. Es

con teorías económicas o políticas de alcance global, siguiendo parámetros escolásticos⁷⁶. De ese modo, los obispos y las autoridades de la Audiencia de Charcas percibieron la novedosa eficiencia de la Compañía y la acompañaron en su proyecto reduccional.

La historiografía iberoamericana no ha procedido a un verdadero estudio comparativo de las reducciones toledanas (concentraciones forzadas) con las reducciones jesuitas (concentraciones más bien voluntarias)⁷⁷. El sesgo nacionalista y patriótico que dominó la escritura de la historia en el siglo XIX y buena parte del siglo XX presentó generalmente a los remanentes de las reducciones jesuitas como simples componentes *nacionales* de los nuevos Estados. Además, se ocultó la escolástica como sistema de pensamiento que sustentaba la protección de los pueblos nativos contra los encomenderos, desde los inicios del plan reduccional, idea esencial en la reflexión política hispanoamericana. También se invisibilizó la importancia jurisdiccional que tuvieron instituciones como la Audiencia de Charcas, mencionándolas de modo rápido como parte del pasado colonial. Así, los diferentes países creados en el proceso de la independencia produjeron sus propios relatos para explicar el nacimiento y desaparición de las reducciones, con dispositivos teóricos cuyo principal objetivo era justificar las nuevas fronteras decimonónicas y la dominación de las nuevas clases dirigentes. Los discursos nacionalistas borrarón o distorsionaron lo que no encajaba con la génesis oficial de los nuevos países⁷⁸.

más, los dominicos ya habían perdido la doctrina de Juli, al borde del lago Titicaca, que fue entregada a los jesuitas en una borrosa disputa entre ambas órdenes. En cuanto a los franciscanos, fray Luis de Bolaños había redactado el primer catecismo en lengua guaraní y la orden había establecido unas cuarenta reducciones en torno a Asunción, pero estas no tuvieron nunca la autonomía política y el alcance territorial de las reducciones jesuitas.

76 Dos jesuitas activos en Charcas prepararon y escribieron allí partes esenciales de dos obras fundamentales: *De Contractibus* de Pedro de Oñate, publicada *post mortem* en tres tomos entre 1646 y 1654, en Roma, con una teoría del precio justo, la morfología de los mercados, una teoría cuantitativa del dinero y de la paridad del poder adquisitivo, como un verdadero tratado de la ciencia económica escolástica (Popescu, 1990); y *Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño, publicada en Amberes en 1668, guía de consciencia para los gobernantes de Indias, oidores, virreyes, consejeros de Indias, con consideraciones éticas sobre las encomiendas, la esclavitud de los indios y los trabajos obligatorios, abarcando toda la América hispana, desde México hasta las reducciones del Paraguay, lo que está indicado en su mismo título, *Indicus*.

77 Publicaciones recientes comienzan a abrir senda con enfoques más completos y críticos (Saito y Rosas Lauro, 2017; Coello de la Rosa, 2006, 2008; Page, 2019).

78 Dos ejemplos son la elogiosa narrativa de los comuneros que en 1649-1650 buscaban mantener el servicio personal de los indígenas en oposición a los «arrogantes jesuitas», y

El estudio de las reducciones jesuitas como formas heterotópicas que resultaron de una controversia escolástica sobre la libertad natural de los indios es un desafío epistemológico que sobrepasa las historias enclaustradas en las actuales fronteras nacionales, y también trasciende la historiografía únicamente jesuítica o la historia meramente religiosa. Podemos decir que es una tarea inacabada para los historiadores del derecho, la filosofía y las ideas políticas. En esta tarea, la escolástica es indudablemente el marco general del pensamiento político. Como ilustración, cerraremos esta primera parte con algunas cifras. Las reducciones toledanas (fundadas entre 1570 y 1575, en las jurisdicciones de las audiencias de Lima y Charcas) dieron nacimiento a 1.000 pueblos con una población de 1,5 millones de habitantes. Las reducciones jesuitas (fundadas en las zonas forestales bajo la jurisdicción de la Audiencia de Charcas) dieron nacimiento a 66 pueblos, con una población aproximada de 300.000 habitantes en el siglo XVIII⁷⁹. El epílogo del proyecto reduccional jesuita se encuentra fuera del límite temporal de este artículo, pero cabe recordar que la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios de España, mediante la Pragmática Sanción de Carlos III en 1767, significó el desmoronamiento de las instituciones educativas jesuitas en las ciudades, el dismantelamiento y saqueo de las reducciones y la dispersión de sus pobladores. Fue este el más radical intento de exterminar a los jesuitas y sus ideas que, para el absolutismo borbónico, representaban la forma más peligrosa de la escolástica.

2. Las ideas

Después de haber resumido algunos hechos políticos de los siglos XVI y XVII en Charcas que suscitaron la controversia de Chuquisaca y condujeron al surgimiento de las reducciones jesuitas, expondremos de manera esquemática –dentro de los límites de este artículo– las ideas y principios que sustentaban las posiciones doctrinales sobre la libertad y los derechos de los nativos americanos, así como sobre las formas morales de aplicación de la razón de Estado.

el relato «patriótico» de la rebelión comunera de 1717 contra el «monopolio jesuita de la yerba mate», cuando el cabildo de Asunción se enfrentó a la Audiencia de Charcas, a los jesuitas, a los indios de misiones y al virrey del Perú: «Nuestros comuneros del siglo XVIII, además de parecerse racial y espiritualmente a los comuneros de Castilla, se caracterizan porque democratizaron las costumbres políticas, en un anticipo auspicioso de la América independiente que llega un siglo más tarde» (Caballero Martín, 1935, p. 179).

79 Saito y Rosas Lauro, 2017, p. 14.

2.1. La controversia de Chuquisaca

En el siglo XVI, al implantarse la monarquía hispánica en América meridional, el lascasismo tuvo un notable arraigo político en el recién fundado virreinato peruano, como hemos visto en el caso de la red de activistas en torno al obispo Domingo de Santo Tomás y el partido de los indios de Chuquisaca. Es más, la idea de una contraconquista o retorno del poder a manos de nativos americanos mediante un acto de restitución estuvo latente en algunos discursos, pero fue inviabilizada por la fuerza de la arremetida colonial⁸⁰ y por las disputas entre grupos étnicos prehispánicos⁸¹. La idea de la contraconquista se apagó en los Andes tras la caída del Imperio inca, la ejecución en 1572 de Túpac Amaru I, la dispersión de la corte incaica y las rencillas entre jefes regionales⁸². Otros modelos de coexistencia con integración de las jerarquías prehispánicas fueron postulados desde Chuquisaca, en particular el reconocimiento de los señores naturales de Charcas que buscaban preservar su sistema de autoridades siguiendo una lógica de tres niveles mallku-inka-rey⁸³, de manera pragmática, dentro del Estado colonial español. Podemos decir que las demandas de los caciques de Charcas se insertaban en la *realpolitik* internacional de los siglos XVI y XVII, desde una perspectiva americana, en un ámbito violento a gran escala con guerras de ocupación y *razzias* en Europa por motivos confesionales (reforma, iconoclasia y guerras entre cristianos, lucha entre otomanos y

80 Montesinos, Las Casas y el mismo Cayetano (superior de los dominicos y teólogo) expresaron la idea del restitucionismo (la devolución de las tierras ocupadas), sobre la base de la doctrina de Santo Tomás (Muñoz Machado, 2012, 358ss.). La expulsión de América y la muerte en prisión en España del jesuita Luis López Ballesteros –próximo a Acosta y muy activo en Charcas– fueron causadas por su crítica radical a Toledo y a la monarquía, así como a una posible propuesta restitucionista sobre la que algunos autores han especulado (Numhauser, 2019, entre ellos).

81 Los virulentos conflictos entre etnias prehispánicas fueron aprovechados por los españoles, como ocurrió tras la guerra entre los hermanos Huáscar y Atahualpa, las encarnizadas batallas entre cañaris e incas, la violencia invasiva de etnias de lengua aymara contra urus, las campañas incas contra los chiriguano, y de estos contra los chané, etc. Las hostilidades entre grupos prehispánicos eran pues muestras de división y fragmentación política.

82 Aunque hubo casos esporádicos en los siglos XVI y XVII, la idea resurgió más tarde a través de movimientos milenaristas de reconstitución del Imperio inca con una nueva cabeza, el *Inkarri*, principalmente en el movimiento insurreccional panandino del siglo XVIII. No abordamos aquí ese tema, actualmente motivo de debates encendidos en torno a la implantación política contemporánea de la «hegemonía indígena», pues no es el propósito de este artículo. Para el caso específico de la insurgencia aymara en el siglo XVIII ver Thomson, 2006.

83 Esta idea del *Memorial de Charcas* de 1582 está explicada en Platt, Bouysson-Cassagne, Harris, 2006.

católicos, etc.) y guerras por intereses geopolíticos de imperios rivales. En consecuencia, para abordar las formas de pensamiento político de aquella época debemos evitar toda visión teleológica contemporánea y tener también en cuenta el auge del infame comercio atlántico de esclavos africanos que se desarrollaba de una manera exponencial. Por cierto, no existía un sistema internacional de derechos humanos y el orden jurídico dominante consideraba que la esclavitud estaba justificada por razón de cautiverio de guerra o calidad de nacimiento.

En ese ámbito, la controversia de Valladolid –sobre la aplicabilidad en América de una interpretación sepulvedana del concepto aristotélico de la esclavitud por naturaleza–, que interesaba a pensadores políticos europeos, ejercía también un marcado interés en los círculos letrados del siglo XVI en Chuquisaca, quienes hicieron un seguimiento informado del debate sobre el acceso a la mano de obra forzada de los nativos americanos. La prueba material de este seguimiento son los documentos que circularon en Chuquisaca, incluidas las cartas manuscritas de Juan Ginés de Sepúlveda y Alfonso de Castro, un resumen de Domingo de Soto y la *Relación* presentada por Bartolomé de Las Casas y Rodrigo de Ladrada al Consejo de Indias en 1543, con la firma autógrafa de Las Casas⁸⁴. Estas evidencias materiales muestran que los juristas y teólogos de Charcas, formados en la escolástica aristotélica-tomista, eran poseedores de información de primera mano y de los instrumentos teóricos necesarios para elaborar sus propias doctrinas y entablar una controversia. En ese ambiente intelectual emergieron la doctrina del oidor Matienzo y su círculo, así como la doctrina opuesta del obispo Domingo de Santo Tomás y sus seguidores del partido de los indios.

A pesar de la distancia y las dificultades de comunicación, los medios letrados de Chuquisaca estaban pues al tanto de los debates europeos, llevados a cabo principalmente en latín, y recurrían a categorías filosóficas clásicas con métodos escolásticos, pero también recurrían a informaciones sobre la cosmogonía y el ordenamiento político prehispánico, como aparece

84 Esos documentos fueron encontrados por el jesuita e historiador peruano Rubén Vargas Ugarte en el archivo del Monasterio de San Felipe Neri, en Sucre, quien publicó una lista detallada (Vargas Ugarte, 1929, pp. 313-315). También fueron estudiados por Lewis Hanke cuando fue a Sucre becado por la Universidad de Harvard en 1935 y publicó algunos en su ensayo sobre Aristóteles y los indios americanos (Hanke, 1959, pp. 117-ss.). Lamentablemente, estos valiosos documentos fueron sustraídos más tarde y vendidos a anticuarios. Hoy se encuentran posiblemente en Venezuela.

en los escritos locales. Esta constatación nos presenta a Chuquisaca como una pequeña capital intelectual en América ya antes de la fundación de su universidad. Un ejemplo es la controversia del siglo XVI, cuyo contenido resumiremos a continuación.

2.2 La doctrina de Matienzo y su círculo

Juan de Matienzo (1520-1579) nació en Valladolid, donde se graduó en Leyes, fue auxiliar de la Cancillería real y también oidor. En 1558 fue nombrado oidor de Charcas y con esas funciones llegó al Virreinato del Perú. En Chuquisaca escribió sobre derecho, política y economía, así como numerosas cartas al rey; un *Memorial sobre la estabilidad y expansión de la provincia de los Charcas* (c. 1565); el célebre *Gobierno del Perú* (1567), que se difundió ampliamente a través de manuscritos pero fue impreso solo cuatro siglos después⁸⁵. También fue autor de un manuscrito inédito, hoy perdido, llamado *Estilo de Chancillería* y un comentario a las leyes de Indias⁸⁶. El virrey Toledo lo admiraba y utilizó ampliamente sus escritos para elaborar ordenanzas e instrucciones en el Perú. No resulta pues sorprendente que la obra de Matienzo haya interesado a numerosos americanistas⁸⁷.

Junto al oidor Matienzo actuaba un pequeño círculo de personajes de la Audiencia y del clero de Charcas que supo observar las cualidades y potencialidades políticas de las sociedades nativas y formular teorías a favor de los encomenderos y otros agentes del imperio. Una figura muy importante en este círculo fue sin duda Juan Polo de Ondegardo (c. 1516-1575) que, al igual que Matienzo, había nacido en Valladolid, lo que pudo acercarlos y crear una cierta complicidad⁸⁸. Polo de Ondegardo se licenció en Derecho por Salamanca en 1538, llegó al Perú durante las guerras civiles y se instaló en Chuquisaca como corregidor en 1546. Tuvo negocios de minería y agricultura con mano de obra indígena. En 1558 fue corregidor de Cusco, escribió sobre

85 No consideramos válida, por aproximativa e incompleta, la versión publicada en 1910 en Buenos Aires. Para nosotros la primera edición referencial es la que publicó en 1967 Lohmann Villena, con un estudio introductorio.

86 *Commentaria Ioannis Matienzo in Librum Quintum Recollectionis Legum Hispanae* (libro póstumo, Madrid 1580, 1597 y 1613).

87 Levillier, 1919 y 1940; Lohmann Villena, 1965 y 1967; Popescu, 1997; Tau Anzoátegui, 2016; Bentancor, 2017; Morong Reyes, 2013 y 2021; Kermele, 2020, entre otros.

88 Las redes familiares de encomenderos de Chuquisaca han sido estudiadas por algunos historiadores americanistas, entre los que resalta Ana María Presta con sus numerosos y excelentes trabajos sobre este tema.

la perpetuidad de las encomiendas y fue asesor del virrey López de Zúñiga (1561). Acompañó al virrey Toledo en su viaje por Charcas y volvió a ser corregidor en Chuquisaca desde 1573 hasta su muerte⁸⁹. Polo de Ondegardo escribió textos de carácter etnológico-político, entre los cuales se encuentra la *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros* (1571) y el *Parecer del Licenciado Polo sobre la guerra propuesta a los chiriguanaes* (1574).

Matienzo –formado en Valladolid– y Ondegardo –licenciado en Salamanca– eran pues dos renacentistas castellanos trasplantados a Indias, dos humanistas que se vieron obligados a salir de los límites del *corpus iuris* para beber en diversas fuentes escolásticas y, además, en la tradición política oral prehispánica. Al verse ante problemas nuevos tuvieron que proponer respuestas nuevas. Ambos vivieron sus años más productivos en Chuquisaca y allí murieron. Tau Anzoátegui señaló que

El espíritu humanista que trasunta Matienzo era más abierto que el de sus coetáneos castellanos, pues al encontrarse con una realidad conflictiva, intentaba dar un nuevo orden, valiéndose de los elementos a su alcance, viejos y nuevos. De ahí que era un humanismo más preocupado en operar sobre la sociedad viva que entretenido en una labor de crítica de fuentes⁹⁰.

Por su parte, Lohmann Villena considera que el *Gobierno del Perú* es el «embrión del primer cuerpo legal peruano» y afirma que «se supera por vez primera la literatura narrativa de los cronistas o el corto vuelo de los escritos de ocasión, para exponer un ambicioso programa político y un plan de acción orgánico»⁹¹.

Para tener una idea de las fuentes clásicas a las que recurría este círculo en Charcas, el mejor ejemplo parece ser precisamente el *Gobierno del Perú* de Matienzo, por su solidez teórica. En esta obra encontramos una abundancia de citas de Aristóteles y, en menor medida, de Platón, Séneca, Cicerón y Plutarco. Del *Nuevo Testamento* hay citas de San Pablo y de la filosofía medieval

89 Debemos recordar aquí que el jesuita José de Acosta también era de Valladolid, y que en Chuquisaca tuvo amistad e intercambios con Polo de Ondegardo, que le suministró mucha información sobre su experiencia en el extenso espacio que va de Cusco a Chuquisaca, sobre las sociedades nativas, las costumbres, las «idolatrías» y una diversidad de otras noticias que aparecen más tarde en la obra de Acosta. Como recuerda Fermín del Pino, la obra de Polo de Ondegardo se difundió significativamente a través de Acosta.

90 Tau Anzoátegui, 2016, p. 52.

91 Lohmann Villena, 1967, p. 114.

predomina Tomás de Aquino. De sus contemporáneos hay referencias a Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, Alfonso de Castro, Luis Vives, varias alusiones a Las Casas y al cronista de América Cieza de León. Por cierto, hay también menciones a numerosos juristas. Pero el recurso a todas esas fuentes no parece ser una búsqueda de criterios de autoridad, sino que se presenta más como apoyo para una nueva doctrina, un nuevo sistema de ideas ante una situación inédita y dinámica en América, ofreciendo:

nuevas soluciones reclamadas por la sociedad que bullía en el incomparable escenario americano. No era pues la actitud de contemplar admirativamente a aquellos pensadores en un mero retorno a los tiempos clásicos, sino que Matienzo los utilizaba para abordar nuevos temas, para apoyar un movimiento de avance. Era, en suma, una postura renacentista⁹².

El oidor Matienzo recurre así a la escolástica para hacer, desde Charcas, una propuesta de gobierno para toda la América meridional.

La doctrina difundida por Matienzo –que Ondegardo compartía en sus líneas principales– puede resumirse, a grandes rasgos, de la siguiente manera: 1) España ha redimido a los indios del sistema despótico de los incas y de las vejaciones de los caciques; 2) la servidumbre de los indios es útil al imperio; 3) una nueva ruta de comunicación es necesaria entre el Perú y el Atlántico, a través del Río de la Plata (Buenos Aires), para comunicar sus ricas minas con el centro imperial; 4) la sociedad está subordinada al bien común, cuya unidad de medida es el dinero; 5) como los indios no tienen inclinación al trabajo, por su naturaleza indolente –utiliza la palabra *pusilánime*–, para su propio bien hay que obligarlos a trabajar a cambio de un salario. La conclusión de Matienzo es una clara justificación del esquema colonial con predominio español:

Todo lo cual da a entender que naturalmente fueron nacidos y criados para servir, y les es más provechoso el servir que el mandar, y conócese que son nacidos para esto porque según dice Aristóteles, a estos tales la naturaleza les creó más fuertes cuerpos y dio menos entendimiento⁹³.

Acerca de la indolencia de los indios y su falta de inclinación al trabajo, son muchas las consideraciones que hace Matienzo, asociándolas frecuentemente a borracheras, idolatrías y delitos.

Son enemigos del trabaxo y amigos de ociosidad, si por fuerza no se les hace trabaxar. Son amigos de beber y emborracharse y idolatrar, y borrachos cometen graves delitos⁹⁴.

92 Tau Anzoátegui, 2016, p. 53.

93 Matienzo, 1967 [1567], p. 16.

94 Matienzo, 1967 [1567], p. 18.

Sobre el Estado de los incas –paradigma de normatividad social en América del Sur e instrumento comparativo entre lo prehispánico y lo colonial, usado por cronistas, memorialistas y arbitristas–, Matienzo suministra mucha información y valora diversos aspectos políticos del incario, aunque considera que sus leyes no hacen ninguna referencia al bien común. Es más, en la tipología de Estados que esboza, el sistema político de los incas aparece como un imperio de conquistas territoriales fundadas en la violencia, que tiene a sus súbditos sometidos y en situación de pobreza. Para Matienzo, los reyes incas no gobiernan, sino que tiranizan. Este análisis de la sociedad incaica lo fundamenta en su experiencia y conocimiento personal del terreno, pues fue partícipe directo de la eclosión de una nueva sociedad en torno a la economía potosina y observó detenidamente la coexistencia entre pueblos originarios americanos (los incas eran uno de ellos) con grupos de colonos españoles. Asumiendo su condición de servidor público, su propuesta de gobierno es claramente a favor de un Estado imperial con predominio europeo. Matienzo consideraba, pues, la perpetuidad de las encomiendas como un medio de pacificación de una sociedad inestable, con el fin de instaurar una economía eficaz.

2.3. La doctrina de fray Domingo de Santo Tomás y el partido de los indios de Chuquisaca

Frente al sistema de ideas de Matienzo, el dominico fray Domingo de Santo Tomás pregonaba la doctrina contraria, que podemos sintetizar de la siguiente forma: 1) obligar a los indios a trabajar es un atentado contra su libertad natural; 2) los señoríos naturales de los indios deben ser respetados pues el Imperio inca era justo y con orden político (*policía*); 3) los indios no son indolentes o pusilánimes; 4) el dinero no puede ser la unidad de medida de nuestros actos sino la justicia y la religión; 5) los obispos tienen la prerrogativa para el nombramiento de curas en su jurisdicción eclesiástica. Esto último se aplica en particular para los curatos de indios, para evitar la connivencia con los encomenderos.

Fray Domingo era un personaje proteiforme y su agitada vida en Charcas muestra aspectos contradictorios señalados por quienes han estudiado con detalle los documentos accesibles sobre su trayectoria en América. Por ejemplo, contrariamente a lo que podría pensarse, fray Domingo fue inicialmente amigo de Polo de Ondegardo y permaneció a su lado por varios meses entre Huamanga y Andahuaylas, donde la perpetuidad de la encomienda

era considerada como un medio para vencer la crisis económica. López-Ocón llega a decir que en aquel momento fray Domingo admiraba a Polo de Ondegardo⁹⁵, tal vez recordando los efectos de la bancarrota de Castilla. Por cierto, el tono y las palabras usadas en muchos documentos del siglo XVI muestran la dureza de los tiempos y las hesitaciones en un proceso de ocupación territorial frecuentemente violento, y con bandos enfrentados. A lo largo de los años se puede percibir el cambio o maduración de fray Domingo y otros personajes que se convirtieron progresivamente en verdaderos pensadores del Estado y defensores de los indios americanos. En todo caso, los escritos de fray Domingo están marcados por una visión cosmogónica-social cristiana de naturaleza moral –fundamentada en el pensamiento clásico– en la que el individuo tiene una función en la armonía y el orden divinos, como expresa, por ejemplo, en una crítica a los hidalgos españoles que se hacen servir:

El armonia y orden (S.M.) que Dios nuestro señor puso en las cosas desde que las crio (ocupando cada una en su oficio, de tal manera, que unas a otras se ayudassen y todas sirviessen a la machina del universo) nos enseñan que *ninguno de los hombres ha de estar ocioso, ni ocupado en su sola utilidad privada: sino también en la de su proximo y republica*. Y de aquí vino a decir el gran Philosopho Euripides que lo mismo queria decir hombre ocioso, que mal ciudadano. Y el divino [A ii v] Platón decía: que el que passava la vida sin emplearla en la utilidad de la republica bivia en balde. Y todos los Philosophos uniformes concordaron en que el hombre ocioso no bivia⁹⁶.

Dos grandes temas morales se repiten incesantemente en la mayoría de los textos que dejó. El primero es la libertad natural de los indios que constituye un derecho que debe respetarse. El segundo es su convencimiento, por experiencia propia –pues vivió entre indios–, de que las sociedades andinas eran idólatras pero justas, en particular el Imperio inca. Ambas afirmaciones son argumentos de lucha contra la legitimación del trabajo forzado, el maltrato o la esclavitud de los indios, concretamente contra quienes recurrían a la idea aristotélica-sepulvedana de sumisión del inferior (el indio bárbaro) a quien suponían que estaba naturalmente más capacitado para dirigir los asuntos de la *polis* (el español civilizado). Además, con frecuencia, fray Domingo escribe que el indio no es indolente, pues al haber vivido con ellos comprobó que es organizado y trabajador dentro de su «señorío». También señala a la *codicia* como causa de violencia y desorden entre los mineros y encomenderos españoles que buscan la acumulación de riquezas, por lo que proclama el

95 López-Ocón, 1987, cap 5A, p. 18.

96 De Santo Tomás, 1560, Aii-Aii v.

principio moral de que el dinero no puede ser la medida de nuestros actos, sino la justicia y la religión.

El argumento principal de fray Domingo es aristotélico en lo referente a la capacidad política como requisito para la libertad natural. Es más, en la dedicatoria de su *Grammática*, se dirige personalmente al rey Felipe II y afirma que no son válidos los motivos invocados por los «muchos» rivales del partido de los indios. Considera falsa la condición de bárbaros atribuida a los *naturales de los reynos del Perú* (los indios). Pero lo novedoso de su argumentación es que recurre al lenguaje como indicador de civilización y *policía*, es decir, la lengua como manifestación de *polis* por oposición a lo bárbaro:

veays, muy clara y manifestamente, *quan falso es lo que muchos os han querido persuadir, ser los naturales delos reynos del Peru barbaros, & indignos de ser tractados con la suavidad y libertad que los demás vasallos vuestros lo son*. Lo qual claramente conocera V. M. ser falso, si viere por este arte *la gran [A v- v] policía que esta lengua tiene*. La abundancia de vocablos. La conveniencia que tienen con las cosas que significan. Las maneras diversas y curiosas de hablar, el suave y buen sonido al oído de la pronunciación della, la facilidad para escribirse con nuestros caracteres y letras⁹⁷.

Visiblemente, su amor personal por los idiomas y el valor que atribuye a los significados de los vocablos, al «buen sonido» de la lengua, se convierte en un criterio de valoración de la aptitud política, de la vida en sociedad y del entendimiento.

pues segun el Philósofo en muchos lugares, no hay cosa en que mas se conozca el ingenio del hombre, que en la palabra y el lenguaje que usa, que es *el parto de los conceptos del entendimiento*⁹⁸.

Ahora bien, los textos de fray Domingo en defensa de los naturales del Perú y contra la doctrina de Matienzo son muchos, pero dispersos. En la primera parte hemos presentado algunas de sus cartas, muy explícitas, que contienen elementos doctrinales. No obstante, debemos poner de relieve aquí que un importante corpus epistolar se mantiene inédito, aunque merece ser compilado y transcrito en el futuro para tener una mejor idea de su pensamiento y de los alcances de la controversia de Chuquisaca⁹⁹. Sin embargo, para evitar

97 De Santo Tomás, 1560, A v – A v v.

98 De Santo Tomás, 1560, A vi.

99 Se trata de un corpus de 17 cartas escritas en Chuquisaca en un período de seis años, entre 1564 y 1569, cuando fray Domingo era obispo de Charcas (AGI, Charcas 135). Estas cartas están dirigidas al rey Felipe II y, por la época en que están escritas, corresponden al pontificado

el sesgo de una mirada teleológica actual, nos parece útil observar la recepción de su obra y la percepción de su persona en los escritos de autores coetáneos suyos. Es decir, debemos preguntarnos: ¿cómo era percibido fray Domingo de Santo Tomás por los intelectuales americanos de su época? Para encontrar la respuesta tenemos dos ejemplos significativos que nos dan algunas luces al respecto. En primer lugar, el agustino chuquisaqueño Antonio de La Calancha (1584-1654), en su *Corónica moralizada*, menciona las divisiones entre frailes dominicos durante las sangrientas guerras entre pizarristas y almagristas. En esas disensiones políticas, fray Domingo es presentado como un mediador eficaz y clemente:

el Padre Loaysa Clérigo tuvo industria i erudición para reducir un navío de Gonçalo Pizarro a que se fuese en busca del armada Real, i lo entregó al General Aldana. Al Padre fray Pedro de Ulloa, que fue a Guarmey a comprar bastimentos para los leales, lo fueron a prender fray Pedro i fray Gonçalo con arcabuces, i le dio tormento Caravajal, í queriéndole dar garrote, *a ruego i amenaza de Martín de Robles i del Padre fray Domingo Dominico, no le mató*, pero lo metió en un sótano sin luz con cadena i grillos, donde le tuvo catorce días; demanera, que los de un mesmo ábito estavan divididos en anbos bandos¹⁰⁰.

En segundo lugar, Guamán Poma de Ayala (c. 1535-c.1616), en su *Nueva corónica y buen gobierno*, presenta a fray Domingo como figura de referencia por su trabajo con los indios, llegando a considerarlo «alumbrado por el espíritu santo» y afirma que hay que llamarlo doctor de la Iglesia:

Estos son santos doctores alumbrado por el Espíritu Santo que le dio gracia. Aunque están muertos se deue llamarse dotor de Dios de la santa yglecia [...] como de *rrebrendo fray Domingo que escriuió del vocabulario, lengua de los yndios, que trauajó tanto cin escrito*¹⁰¹

Por lo tanto, las menciones elogiosas que hacen Calancha y Poma nos dan una idea del prestigio que había alcanzado fray Domingo en los medios «intelectuales» americanos de su época. Ambas visiones muestran que era apreciado por su mediación pacificadora y eficaz en los sangrientos conflictos pizarristas, así como por su estudio lingüístico del quechua y por su considerable trabajo, incluso «sin escrito». Es también llamativo que Poma lo

del dominico Pio V. No descartamos que se encuentren otras cartas o documentos dentro de otros legajos en el AGI en Sevilla, o en archivos en Roma, o en otros lugares.

100 Calancha, 1639, L1, XIX, p. 128. Cabe recordar aquí que Calancha era un fraile criollo erudito, impregnado de cultura clásica y su obra es un ejemplo de la importancia de la escolástica como método para pensar la *polis* en América en el siglo XVII.

101 Poma, 1615, p. 912 [926].

considere «doctor de Dios de la Santa Iglesia». En todo caso, estos dos ejemplos demuestran que su papel en las cruentas guerras entre Pizarro y Almagro, o su argumentación escolástica durante la controversia de Chuquisaca, no eran desconocidos por los autores americanos de su época.

2.4. La controversia de Chuquisaca a lo largo del tiempo

Si bien la controversia de Valladolid se hizo ante una junta de eminencias en España, que debían emitir un dictamen formal¹⁰², la controversia de Chuquisaca se llevó a cabo en el ámbito público y se extendió durante varios años en los estrados de la Audiencia de Charcas, en escritos de clérigos y juristas y en intercambios de cartas, pareceres y denuncias ante el virrey o el rey. En este largo debate charqueño se confrontaron las dos posiciones doctrinales que acabamos de exponer. En términos modernos podemos asimilar esta confrontación a una tesis con una antítesis que conducirá más tarde a una síntesis dialéctica¹⁰³ materializada en un novedoso modelo reduccional que los jesuitas consolidarán (en Paraguay, Moxos y Chiquitos) con la venia y el apoyo de la Audiencia de Charcas.

Ciertamente, más que una solución teológica puramente abstracta, la controversia exigía respuestas jurídicas que reconociesen o negasen la libertad natural de los indios, su capacidad política y sus señoríos naturales, siempre dentro de los márgenes de la monarquía española. Además, con el régimen económico de la mita, la controversia buscaba suministrar los principios de una reglamentación justa del uso de la fuerza laboral para la extracción de la plata potosina, los deberes y derechos de los indios como súbditos y su agrupamiento reduccional en pueblos. La persistencia de dos posiciones

102 Tras la Controversia de Burgos, las *Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios* fueron publicadas en 1526. Sin embargo, persistieron las quejas desde Indias sobre el tratamiento de los nativos. Carlos I recibió a Las Casas en la corte en 1542. Poco después se promulgaron las Leyes Nuevas, que fueron revocadas cuatro años más tarde por los intereses contrapuestos que se manifestaron en América. El rey convocó entonces una junta de teólogos, juristas y personalidades de la escolástica española, que debían resolver la controversia, en el colegio de san Gregorio de Valladolid y emitir un dictamen para que «quedasen aquellas gentes sujetas a la Majestad de nuestro Emperador sin lesión de su real conciencia». Sin embargo, la junta no llegó a emitir un dictamen.

103 El método en el plano teórico era una conversación o argumentación analógica según el modelo de la técnica dialéctica clásica (διαλεκτική) de Platón y Aristóteles, aplicado en América en los siglos XVI y XVII. Sin embargo, como la conflictividad social y económica excedía los límites retóricos y exigía una solución práctica, podemos usar la triada dialéctica de Fichte y Hegel (tesis-antítesis-síntesis) que, aunque es anacrónica, se aplica por su facilidad expresiva.

opuestas suscitó así la búsqueda de un modelo diferente al toledano, es decir, una solución alternativa, mientras continuaban los abusos de la encomienda y la mita en las zonas sometidas a esos regímenes de explotación. El carácter a la vez concreto y complejo del debate lo vemos en los numerosos escritos de la época que han llegado hasta nosotros. Evidentemente, las respuestas jurídicas no podían darse sin un fundamento normativo, moral, filosófico y religioso que la Corona española pudiese aceptar, lo que hizo que la controversia tuviese una duración considerable. Por lo tanto, el proceso está reflejado en diferentes textos en un período temporal extenso. Ahora bien, el itinerario de las ideas antagónicas en la palestra pública a lo largo del tiempo revela las dificultades que debió vencer la propuesta alternativa. Pero también puede conducirnos a comprender mejor la gestación del proyecto reduccional de los jesuitas, como una suerte de síntesis para la moralización política del reino, con la escolástica como sustento. Veamos pues, primero, brevemente ese itinerario de las dos doctrinas a lo largo del tiempo.

El primer actor, Matienzo, es apreciado como un agente del Estado que justifica el trabajo forzoso y asalariado de los pueblos colonizados por el beneficio que esto trae para el conjunto del imperio. A grandes rasgos, se puede decir que su doctrina es exitosa, pues Matienzo está inscrito en las recopilaciones de Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655) y Antonio de León Pinelo (1595-1660) por su aporte fundamental al *corpus* jurídico originado en Indias. Algunos participantes activos del grupo doctrinal de Matienzo, como el proto-etnohistoriador Polo de Ondegardo, investigaron en detalle las relaciones fiscales (tributo o mita) que los indios practicaban en el Estado inca y buscaron la manera de mantenerlas, transformarlas y aprovecharlas a favor del Imperio español. Polo de Ondegardo se ocupó además de la indagación de las prácticas religiosas prehispánicas —consideradas idolátricas— con el fin de aplicar métodos para corregirlas o suprimirlas durante la evangelización, concebida como procedimiento medular en la expansión de la monarquía. Sus informaciones etnológicas detalladas alcanzaron rápidamente las altas esferas del poder colonial y fueron usadas como fuente por muchos cronistas, incluido el Inca Garcilaso de la Vega y autores jesuitas como Acosta¹⁰⁴. La durabilidad de la doctrina de Matienzo y su grupo de seguidores se hizo patente en las leyes y teorías que se desarrollaron después de su muerte y

104 Un excelente resumen de la recepción crítica de Polo de Ondegardo (historiográfica, hermenéutica, intertextual y ecdótica) en García Miranda, 2015.

en la aplicación de sus propuestas geopolíticas concebidas en Chuquisaca, como la apertura del puerto y la fundación de la ciudad de Buenos Aires. Lógicamente, circulan hoy sobre Matienzo opiniones diversas, aunque todos los estudiosos reconocen su erudición, su precisión en temas jurídicos y su gran conocimiento del mundo andino. Su figura polémica, pero de gran calado en materia escolástica, ha sido inscrita en la cultura del *ius commune* romano-canónico, base epistemológica del humanismo jurídico moderno¹⁰⁵. En cuanto a su método, autores como Morong Reyes (2013) y Bentancor (2017) subrayan la argumentación aristotélica que usa para evaluar políticamente a los indígenas y justificar su tutelaje por parte de los españoles, que considera ontológicamente superiores. Bentancor ha resaltado que Matienzo suministró a Toledo el principio sepulvedano de subordinación de los inferiores-serviles para justificar la mita a favor de los españoles¹⁰⁶. Todos estos investigadores se centran en su obra principal: *Gobierno del Perú*, que cuatro siglos después sigue siendo estudiada. Hace unos decenios también se puso de relieve la agudeza y originalidad de Matienzo en el ámbito económico, cuando Oreste Popescu concentró su mirada en otra obra *Commentaria in Librum Quintum Recollectionis Legum Hispaniae* (1580), en la que el oidor de Charcas construye una doctrina de contenido económico con una teoría jurídica sobre el precio justo, que amplía la perspectiva teológica-moral del dominico Tomás de Mercado. Es más, Popescu atribuye a Matienzo la fundación de una escuela de pensamiento económico cuantitativista en Chuquisaca¹⁰⁷. Es decir que el interés por los escritos e ideas de Matienzo es un fenómeno evidentemente durable.

El otro actor, fray Domingo de Santo Tomás, portavoz de la doctrina opuesta, estuvo en la primera línea del combate lascasiano en el Virreinato del Perú, pero no construyó una obra sistemática y ordenada. Sus argumentos, explícitamente

¹⁰⁵ Tau Anzoátegui, 2016.

¹⁰⁶ «Matienzo had provided the ideological foundations for Toledo by associating Inca tyranny with the servile nature of the Indians. The tyranny of the Incas and the servility of the natives are in this view two sides of the same coin. As a result, Toledo sees the combination of the Indian's inability to rule themselves and the tyrannical rule of the Incas as arguments in favor of the dominion of Philipp II. In sum, the solution of the crisis of 1560s produced a change in the history of the ways Spanish dominion was justified» (Bentancor, 2017, p. 254).

¹⁰⁷ La obra económica de Matienzo es un campo de estudio que abrió Oreste Popescu con sus notables trabajos sobre la economía escolástica americana. Otros investigadores trabajan hoy sobre el tema, como Juan Velarde Fuertes, de la Universidad Complutense de Madrid.

aristotélicos, en defensa de los indios, expresados con la brevedad expositiva que le imponía su agitada vida, tuvieron un fuerte efecto mientras él y su grupo estuvieron activos. El objetivo general de su doctrina era el respeto de los señoríos naturales de los indios, pues consideraba que el Imperio inca era justo y poseía un orden político, por lo tanto, la sumisión o esclavitud de los indios era contraria al orden natural y divino. Hemos visto que su acción y su pensamiento fueron elogiados por autores americanos de su época. El cronista primigenio Cieza de León usó las informaciones de fray Domingo para su *Crónica del Perú*, y Las Casas hizo lo propio en su *Apologética Historia*. Hemos visto además el aprecio que le tienen Calancha y Guaman Poma. Se sabe también que algunos pensadores escolásticos activos en Charcas continuaron solitariamente la senda doctrinal de fray Domingo, aunque sus obras son hoy prácticamente desconocidas¹⁰⁸. Paradójicamente, cuando fray Domingo murió, su doctrina fue cubierta por un velo de olvido durante mucho tiempo. En el siglo XX surgió un pequeño grupo de investigadores que mostró un cierto interés y publicó algunos textos sobre el obispo de Charcas, aunque la figura de fray Domingo sigue siendo bastante ignorada, incluso en la ciudad de La Plata (Chuquisaca), donde fue obispo y personaje público. Es cierto que, a finales del siglo XVIII, el fiscal de Charcas Victorián de Villava recogió el argumentario en defensa de los indios que seguía vigente a causa de la perpetuación de la mita potosina, pero el debate se llevó a cabo esta vez con armas teóricas de la Ilustración y –hasta donde sabemos– sin ninguna mención de fray Domingo¹⁰⁹. Contrariamente a Matienzo, fray Domingo es casi un desconocido en los estudios de las doctrinas políticas americanas. En realidad, se lo conoce principalmente como un lingüista, el primero de la lengua quechua, pero aparte de una tesis de maestría que lo presenta como promotor del partido de los indios¹¹⁰, así como unas pocas

108 Un ejemplo que merece ser rescatado y estudiado es el memorial escrito en 1612 por Luis de Vega (c.1570-1612), que critica la política de reducciones y la mita toledana considerándolas errores con consecuencias funestas. El autor fue presbítero en Cotagaita y su manuscrito (*Qué daños causa la mita de Potossí en los indios y cómo los va acabando*) se encuentra hoy en Sevilla (AGI, Charcas 135).

109 La polémica –sobre la capacidad política de los indios, su libertad y los métodos coercitivos de la mita– resurgió en el famoso intercambio de escritos jurídico-filosóficos entre el fiscal de Charcas Villava y el gobernador de Potosí Francisco de Paula Sanz (con su asesor paraguayo Cañete) a finales del siglo XVIII. Ambos eran importantes personajes de la Ilustración en América del Sur y sus textos marcaron a los promotores de las independencias en Argentina, Bolivia, Perú, Uruguay, entre otros.

110 López-Ocón, 1987.

menciones muy generales en libros y artículos¹¹¹, no hay todavía estudios que pongan en perspectiva sus postulados sobre las aptitudes políticas de los pueblos nativos, su temprana oposición a la mita. En consecuencia, su doctrina y su papel protagónico en la controversia de Chuquisaca, que tuvieron un efecto muy importante en el siglo XVI y principios del XVII, aparecen hoy como objetos difusos en la historia de las ideas políticas en América.

Estas dos doctrinas antitéticas se mantuvieron en tensión durante decenios en los estrados jurídicos, hasta que a inicios del siglo XVII emergió una propuesta política que buscaba responder al dilema de manera novedosa, bajo la protección jurídica de la audiencia real. Se trataba del modelo jesuita de reducción alternativa que se forjó precisamente en Charcas, recurriendo al esquema urbano de Matienzo y al diseño jurídico de Alfaro. Como hemos visto, los jesuitas habían establecido una plataforma experimental en Juli, con apoyo del arzobispado y de la Audiencia de La Plata (Chuquisaca). El aparato institucional urbano serviría como una retaguardia de las avanzadas misionales evangelizadoras de infieles y la conquista de nuevas tierras para el Imperio español. Para cumplir estos propósitos, los jesuitas requerían la intervención normativa de la Audiencia y el apoyo de las autoridades de las tierras bajas donde irían a poner en práctica las nuevas reducciones como formas políticas heterotópicas. En el plano teórico buscaban pues superar la controversia de Chuquisaca¹¹² con una alternativa que no subvirtiera el orden de la monarquía, no produjera pérdidas económicas al Estado ni agravios humanos a los indios, es decir que buscaban superar las contradicciones de la colonización y la evangelización a través de una síntesis teóricamente probable y políticamente realizable.

2.5. Las reducciones jesuitas como estrategia moral acorde con la razón de Estado

Fue José de Acosta quien elaboró el primer marco teórico para la acción de los misioneros jesuitas en Indias, con una clara dimensión política inserta en su concepto de evangelización, después de haber experimentado en carne propia tensiones y conflictos con las autoridades coloniales y con sus hermanos de religión, pues –ya lo hemos visto– fue actor en el proceso y condena de

111 Vargas, 1937; Adorno, 1982; Coello de la Rosa, 2006.

112 Esto significaba abandonar el argumento de los justos títulos de la Conquista, así como evitar la radicalidad de las tesis restitutionistas que habían costado caro a sus promotores, entre ellos el jesuita López Ballesteros.

algunos compañeros de ruta, como Luis López Ballesteros, que murió en el ostracismo¹¹³.

Si seguimos la línea de tiempo, Acosta llegó a Charcas en 1573, tres años después de la muerte de fray Domingo de Santo Tomás, y observó lo que algunos autores llaman «el fracaso de la primera evangelización» por una doble contradicción, es decir, la persistencia de prácticas rituales americanas (que, como es bien sabido, por los dogmas de la época eran atribuidas al demonio) y los abusos de la dominación colonial española¹¹⁴. Viajó por el sur del virreinato y conoció *in situ* la mita potosina, el servicio personal forzado y la controversia de Charcas. Casi inmediatamente tuvo un litigio con el virrey Toledo, que ya hemos descrito, en el que podemos encontrar muchas claves de la gestación de su ideario evangelizador y organizador. Fue elegido provincial del Perú y en 1576 presidió la primera congregación jesuita. Esta experiencia inicial –e iniciática– en América suscitó la reflexión y escritura de su célebre *De procuranda indorum salute* (1588), que es precisamente el primer marco teórico de las misiones-reducciones en el que menciona la importancia de su estadía en Charcas y las consultas que hizo a autores y pensadores locales durante sus «correrías». Entre sus lecturas, menciona elogiosamente y repetidas veces a Polo de Ondegardo, del grupo de Matienzo, aunque probablemente también tuvo al alcance los escritos de fray Domingo. En todo caso, Acosta es muy expresivo en la presentación de su obra al general de la Compañía, Everardo Mercuriano:

He espoleado y actualizado *mi interés por estudiar con una mayor atención la doctrina de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres para aplicarla a esta situación del Nuevo Mundo*, y en mis circunstanciales correrías, por mandato de la obediencia, a través de casi toda esta región del Perú y otros lugares, no pocos,

113 Estos momentos amargos de su vida los recuerda más tarde cuando escribe a Clemente VIII diciéndole: «por sucesos muy tristes de algunas almas, cobré la enfermedad tan pesada que hasta hoy padezco de congojas de corazón, que es un purgatorio tan pesado que solo puede decirlo quien lo ha pasado [...] y no hay para qué especificar más de que el padre Gil González, asistente que entonces era de la Compañía, me escribía de Roma que me templase en las asperezas corporales, porque la vida no acabase presto como había sucedido a otro Padre, contemporáneo mío» (Acosta, 1984 [1588], I, pp. 51-52).

114 El concepto de *fracaso de la primera evangelización* es usado por Marzal, quien razona en términos de contradicciones superables: «Acosta trata de superar la doble contradicción de la evangelización. Una era el origen diabólico atribuido a las religiones indígenas, con el agravante de que ellas permeaban toda la sociedad. Y la otra, la estrecha unión de la Iglesia con el Estado colonial, que impuso a los indios una dominación política, económica y cultural» (Marzal, 2000, p. 343).

por todas partes fui consultando a personas muy competentes en cuestiones indianas y lei con avidez algunas obras que con esmero escribieron¹¹⁵.

La mita potosina está presente en distintos pasajes de sus libros, siempre en relación con la libertad de los indios y los efectos mortíferos que implicaba este trabajo forzado instaurado por Toledo:

Muy dura parece la legislación que obliga a los indios a trabajar en las minas. Este trabajo los antiguos lo tuvieron por tan duro y afrentoso que, como ahora castigan a los facinerosos a servir en las galeras por los horrendos crímenes que han cometido, así ellos entonces los condenaban a trabajar en las minas. Esta condena era la más cercana a la pena de muerte. *Forzar, pues, a estos trabajos a hombres libres y que ningún mal han hecho, parece algo ciertamente truculento.* Además es un hecho que los pozos de plata fueron a la vez cementerio de indios. Muchos miles han perecido por ese tipo de trabajo¹¹⁶.

Sin embargo, Acosta es cauto y no pide la abolición de la mita. Más bien la considera una herencia política de los incas «como otras muchas cosas llenas de sabiduría». Refiriéndose a la mita en los hospedajes (*tambos*) donde se practicaba, la presenta como una forma de trabajo para beneficio de la comunidad, que había sido distorsionada por la malicia de los colonizadores que no pagaban el salario justo y exigían más de lo admisible a los mitayos:

Si todas estas premisas son exactas, es evidente que no va contra la justicia mandar a los indios quedarse en los establecimientos públicos de hospedaje *según los turnos que ellos mismo denominan mitas*, y suministrar a los viajeros todo lo necesario por el precio establecido. Esta *institución de los tambos la tomaron los nuestros del antiguo régimen de los incas, como otras muchas cosas llenas de sabiduría*. Ni se puede tampoco reprobar que los indios jornaleros que alquilan su trabajo se junten en ciertos días y lugares para ser destinados a las obras públicas, como rehacer puentes, arreglar caminos o cosas semejantes. No hay tampoco que vituperar que por causas especiales se destinen algunos indios en ciertos lugares a los servicios domésticos, como en los hospitales y casas religiosas, o en las casas de hombres que ejercen oficios públicos o nobles, o que, a la inversa, se los destine por turno y en la proporción debida a socorrer a los gravemente enfermos o necesitados. Sin embargo, *hay que cortar de raíz los abusos que en este terreno se consideran particularmente injustos. Como cuando se paga salarios más*

115 Acosta, 1984 [1588], I, p. 51. Una carta del provincial Ruiz del Portillo confirma las «correrías, por mandato de la obediencia» de Acosta: «Misiones se han hecho de notable fruto. Y dexando otras muchas menudas, dos se hicieron deste colegio, largas. La una fue al Cusco y provincias de arriba, a donde envié al padre Joseph, para que visitase aquel colegio por no lo poder yo hacer [...]. Desde allí fue a Arequipa y a La Paz y a Chuquisaca y a Potosí, que en todo serán cuatrocientas leguas, dándole siempre Nuestro Señor salud» (MP, I: 709, núm. 9).

116 Acosta, 1987 [1588], II, p. 261.

*bajos de los que es justo a estos jornaleros o mitayos (así se los llama) o se les manda trabajar más de lo que permiten sus fuerzas, o se los retiene en el trabajo más tiempo del que está establecido. Todas estas prácticas son injustas y han nacido más de la malicia de los hombres que de ningún verdadero derecho*¹¹⁷.

En materia de mita y servicio personal se muestra pues prudente y, al mismo tiempo, crítico con los abusos de los españoles. En materia religiosa procede con la misma cautela. Dentro de un régimen de hegemonía religiosa que conducía a la imposición de la cosmogonía judeocristiana, es decir, un Dios único creador del universo a través de la palabra, Acosta justifica la «extirpación de idolatrías» de los indios del Nuevo Mundo con métodos escolásticos de valoración adaptados a la realidad americana. En su discurso valorativo combina reflexiones de filósofos clásicos con escritos de autores de Charcas, en particular Polo de Ondegardo. Al hacerlo, equipara la cosmogonía de los indios americanos con la de los antiguos griegos, pues en ambas el orden de la creación aparece como resultado de la lucha o interacción de varios dioses, lo que es considerado *fatuo* por Acosta. A lo largo de su procedimiento deductivo, mediante la fragmentación del problema general en cuestiones y dudas específicas, Acosta menciona y explica las tres categorías de idolatrías antiguas, según la clasificación de Juan Damasceno –caldeos, griegos y egipcios–, y después afirma:

Quando leo estas cosas y pongo ante mis ojos toda la redondez de la Tierra que adolece de la misma locura, no sé qué es lo que hay que hacer, si dolerme o indignarme de que los que parecen sabios se hayan hecho fatuos, y *hayan cambiado la gloria del Dios incorruptible por imágenes de hombre corruptible y de cuadrúpedos y serpientes* y las demás cosas que dice el Apóstol. Y *no fue este error solo cosa de gente baja, sino que los más excelentes de los poetas y de los retóricos y aun de los filósofos, en sus palabras y acciones, mostraron admiración a semejantes bagatelas*¹¹⁸.

Siempre con el método de la comparación, en una irónica alusión al *Timeo*¹¹⁹, se pregunta: «¿No es el divino Platón quien diserta largamente o, mejor, dice delirios sobre dioses mayores y menores?». Y después se refiere a América para aludir a las múltiples divinidades de los incas, reconociendo la autoridad de Polo de Ondegardo en la materia:

117 Acosta, 1984 [1588], I, p. 519.

118 Hace referencia específicamente a Rom 1, 23 (Acosta, 1984 [1588], II, p. 253).

119 Aquí hace referencia al *Timeo*, diálogo platónico de contenido cosmogónico que versa sobre el origen del universo (Acosta, 1987 [1588], II, p. 252, núm. 191).

También sería tarea interminable contar el número de víctimas y de liberaciones y la serie interminable de ceremonias con que los principales próceres de los incas celebraban el culto de esas divinidades. El que esté interesado, que lea *la puntillosa narración que sobre este tema escribió Polo de Ondegardo, hombre de gran prudencia y autoridad*¹²⁰.

La argamasa de los autores charqueños es innegable en la construcción teórica de Acosta. Por una parte, las informaciones suministradas por Polo de Ondegardo sobre la religiosidad nativa le son útiles para comprender el imaginario indígena y abrir senda para la inculturación del cristianismo. Por otra parte, hace un razonamiento contra los métodos violentos que considera ineficaces y postula la suavidad apoyándose en la experiencia de «otras personas de gran autoridad y prudencia», entre las cuales podemos ver nuevamente aparecer la figura de fray Domingo, paradigma de la primera evangelización, con cuya *Grammatica* muchos jesuitas aprendieron las bases de la lengua quechua. Es más, fray Domingo fue pionero en la misma zona geográfica en que actuaba Acosta, es decir, entre Lima, Cusco y Chuquisaca, lo cual indica que Acosta transita sobre la huella del obispo de Charcas.

Pero ¿y cuando se trata de indios que no han profesado la fe de Jesucristo ni la conocen bien ni se la han enseñado? *Esforzarse en quitarles por la fuerza la idolatría antes de que espontáneamente reciban el Evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otras personas de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del Evangelio, en lugar de abrirla como es su máxima pretensión.* Muchas veces se ha dicho, y muchas veces conviene repetirlo, que la fe no es sino de los que quieren, y que *nadie debe hacerse cristiano por la fuerza*¹²¹.

A partir de esas premisas, Acosta traslada la reflexión al plano político y coloca el trabajo misional bajo la responsabilidad de la Corona española, para que los «bárbaros infieles» se conviertan en súbditos y queden bajo la tutela de la monarquía. La protección de las misiones es pues evidentemente un asunto político para Acosta:

esta misión sagrada con las naciones bárbaras y numerosísimas del Nuevo Mundo encomendaron los romanos Pontífices a los *Reyes Católicos de España* para que la tuvieran como oficio suyo propio y peculiar y la pusieran por obra [...]. Finalmente, ellos *fueron los primeros que vinieron a estas regiones y tomaron cuidado de ellas.* [...] *Consecuencia de la predicación es que los bárbaros infieles que reciben la religión cristiana pasen al cuidado y tutela de los príncipes cristianos en beneficio de la fe*¹²².

120 Acosta, 1987 [1588], II, p. 257.

121 Acosta, 1984 [1588], II, pp. 589-591.

122 Acosta, 1984 [1588], II, pp. 389-391.

Resulta entonces claro que Acosta no se propone acabar con la dominación colonial —no es restitutionista—, sino que busca establecer las bases para una colonización que él considera justa, a través de la evangelización y la protección de los derechos de los indígenas. Recurre a la escolástica para fundamentar sus argumentos y construir una estrategia moral que no se encierre en aspectos espiritualistas. Busca, pues, echar las bases para una forma de colonización política diferente. Su razonamiento, como hemos expuesto, está muy fuertemente vinculado a la problemática del servicio personal, al que dedica un capítulo específico, sin rechazarlo, pero sometiéndolo a tres condiciones: «se les dé salario conveniente por su trabajo, y se les exijan esas prestaciones a costa del menor perjuicio que sea posible para la salud y hacienda de los indios. Y, en todo caso, que se cumplan turnos justos [mita] de trabajo entre ellos»¹²³. Finalmente, en la abundante reflexión política y moral que hace, podemos observar que despeja toda duda sobre la fidelidad de la Compañía a la Corona española. Es consciente de la censura —que efectivamente vigiló y atrasó la publicación de sus libros— y no olvida la desgracia de su compañero López Ballesteros acusado de sedición. Por lo tanto, enuncia un ordenamiento político en un solo Estado de indios y españoles y reivindica a Aristóteles para confortar a los censores y dar certidumbre a sus lectores. Así toda su estrategia discursiva busca el apoyo del Estado monárquico a las reducciones jesuitas, pues los indios y los españoles son conciudadanos:

Y, desde luego, *la muchedumbre de los indios y españoles forma una sola e idéntica comunidad política*¹²⁴, y no dos entidades distintas entre sí. Todos tienen el mismo rey y están sometidos a unas mismas leyes. Un mismo tribunal los juzga a todos, y no hay un derecho para unos y otro para otros, sino para todos el mismo. Por tanto, los trabajos que los indios prestan a los nuestros, no hay que pensar que lo hacen para extranjeros y extraños, punto que tal vez a algunos ha extraviado, sino para sus conciudadanos. Y aunque la arcilla se combina mal con el hierro, conforme al profético vaticinio, sin embargo, ambos ingredientes forman conjuntamente los mismos pies de nuestra estatua. Por consiguiente, no hay que asombrarse de que algunas veces el hierro comprima a la arcilla. Lo que hay que desear es que no la haga añicos y la destruya. Finalmente, Aristóteles, el gran maestro de la convivencia humana organizada, en todo su primer libro de

123 Acosta, 1984 [1588], I, pp. 515-517.

124 El traductor español Carlos Baciero eligió la expresión «comunidad política». En realidad, Acosta emplea el término «república» en su texto original latino: «*Universa porro indorum atque hispanorum multitudo una eademque respublica habenda iam est, non dua quaedam inter se disiunctae, siquidem et rege et lege utuntur iisdem utrique et utrisque tribunal et ius non aliud atque aliud sed idem certe*» (Acosta, 1984 [1588], I, p. 516).

*la Política si algo trata de conseguir es precisamente que, en las comunidades humanas, a tenor del orden natural, presten servicios los que sean aptos para el trabajo y manden los que sobresalen por sus dotes intelectuales. Pero siempre a condición de que unos y otros se ayuden, y uno preste sus ojos para ver y otro los pies para caminar*¹²⁵.

Acosta busca así un punto de equilibrio y diseña para la Compañía un marco teórico bajo tutela de la Corona, pues sabe que no es posible postular un modelo político de evangelización o una alternativa de colonización pacífica sin el acuerdo y la protección jurídica del Estado español, a causa del Real Patronato Indiano, pero también para contener la acción depredadora y esclavista de encomenderos y *bandeirantes* en regiones de frontera. A estas razones se suma la necesidad de evitar los maximalismos rupturistas que desatarían la reacción de la Inquisición y la represión estatal, que Acosta conoció de cerca. En consecuencia, esa búsqueda de viabilidad política hizo que sus escritos se convirtieran en una referencia para los operadores de las reducciones jesuitas, como lo prueba la presencia de sus obras en las bibliotecas de los pueblos de misiones, pero sobre todo porque los principios de Acosta daban buenos resultados al ser puestos en práctica por los misioneros. En ese sentido, es elocuente el resumen de Morales sobre la influencia de Acosta en el primer provincial del Paraguay: «Torres [Bollo] presenta los buenos frutos de la Compañía en Paraguay como consecuencia del compromiso de los jesuitas con los principios del *De Procuranda*»¹²⁶.

En todo caso, la exitosa síntesis de Acosta trasciende las posiciones enfrentadas de la controversia de Chuquisaca y hace viable una tercera opción para la gestión del bien común, en los planos teórico y práctico. Su síntesis se postula entonces como una solución moral. Sin embargo, a pesar de su importancia, Acosta es solo un eslabón en una larga cadena de pensadores y actores jesuitas en Charcas. Es pues necesario exponer algunos aspectos de esa serie de interacciones en la Compañía para completar nuestra observación del proceso de reflexión moral sobre el Estado en el medio escolástico de Charcas.

Los jesuitas del Perú habían planteado a Acquaviva tres casos dudosos en nombre de la Congregación provincial de 1600. Acquaviva respondió claramente con una prevención canónica: «el canon 12 de la Quinta Congregación general

¹²⁵ Acosta, 1984 [1588], I, pp. 517-519.

¹²⁶ Morales, 2005, p. 48.

que trata de que los Nuestros *no se metan en cosas tocantes a razón de Estado*»¹²⁷. Esta interpelación es muy importante pues, al introducir el concepto de razón de Estado, el general de la Compañía alertaba a los suyos sobre los riesgos de connivencia o disputa con autoridades civiles de la Corona. Ya hemos visto que, en el caso de Charcas, dos materias mayores tenían un efecto innegable sobre el gobierno y la economía de la monarquía: la mita potosina y el servicio personal de los indios a los encomenderos. Ahí se encontraba la médula de la razón de Estado. Como ya hemos señalado, la cautela de Acosta provenía precisamente de la evidencia de ese límite. Esa misma cautela se puede percibir en el *Parecer* del Colegio de la Compañía de Jesús en Potosí al presidente de la Audiencia de Charcas y al oidor Francisco de Alfaro, en marzo de 1610¹²⁸.

El *Parecer* de los jesuitas de Potosí debía presentarse ante una junta de notables convocada por el presidente de la Audiencia de Charcas, Alonso Maldonado de Torres, por pedido del virrey del Perú don Juan de Mendoza, para considerar el asunto de la mita. Celebrada el 8 de marzo de 1610, en esta junta participaron autoridades civiles y religiosas, letrados de Charcas, caballeros, mineros y azogueros de Potosí. El equipo de jesuitas reunido en Potosí alrededor del rector Valentín de Caravantes (1561-1617) estaba compuesto por teólogos conocedores de la problemática del servicio personal y la mita. Es decir que conocían a los grupos dominantes y eran conscientes de los conflictos de interés que existían en torno a la explotación de la plata potosina¹²⁹. Todos habían tenido responsabilidades en Charcas y además habían estado en otros lugares del virreinato. Una figura destacada en esta junta era el jesuita criollo Francisco Guerrero (1581-1663), teólogo, astrónomo y médico, activo en Charcas, conocido por su correspondencia con Francisco Suárez. También estuvo allá el oidor Francisco de Alfaro, quien pocos meses después emprendería su visita del Tucumán y Paraguay para promulgar sus ordenanzas sobre las reducciones.

Escrito y firmado en Potosí, este *Parecer* es un excelente ejemplo de razonamiento escolástico en materia de Estado, dividido en ocho capítulos. Comienza con los «fundamentos que es menester presuponer al principio

127 MP, VIII, p. 128.

128 BNE, Madrid Ms. 2010, ff. 163-181.

129 Los autores y signatarios de este texto eran el soriano Valentín de Caravantes, a la sazón rector de Potosí; Antonio Vega Loayza, activo en Chuquisaca, Potosí, La Paz y Cusco; Sebastián Delgado, activo en Chuquisaca y Potosí y lector de casos de conciencia en Cusco; y el criollo piurano Francisco Guerrero, corresponsal de Francisco Suárez.

desta materia», continúa con un resumen de diecisiete «grandes y excesivos agravios que los indios reciben en venir a la mita de Potosí» y una propuesta de «remedio que se puede poner a todos estos agravios», antes de considerar otro «modo con que parece que se podían entablar y perpetuar estas minas y servicio de Potosí con mucha mayor seguridad de conciencia y sin tantos escrúpulos», así como el inconveniente «que es perder el Rey tanta calidad de renta de las tasas en cada un año y perder otro tanto de los encomenderos», y de las «grandes utilidades de poblar aquí, o aquí cerca, el servicio de las mitas», seguidas por las dificultades y las réplicas sobre «este modo de entablar la mita». El *Parecer* termina con doce conclusiones e incorpora una idea agustiniana de «gobierno prudente y acertado» que implica escoger el mal menor:

agora que se tome este modo u el otro de asentar las cosas de Potosí (que hoy están tan desencuadradas y escrupulosas, como todos sabemos), cualquiera que se elija ha de tener muchos inconvenientes y dificultades, porque solo Dios alcanza el gobernar sin ellos y la providencia humana no puede llegar a este punto. Adonde ella alcanza es a *que se pesen los inconvenientes que hay de la una y de la otra y a poder escoger los menores que, en eso está ser el gobierno prudente y acertado, como dice San Agustín. Y lo confirma la experiencia y aun el Spiritu Santo añade en el cap. 33 del Eclesiástico* lo mismo de las razones y congruencias que se pueden traer para cualquier cosa, que todas parece que tienen sus resoluciones y réplicas (*sunt duo contra duo et unum contra unum*), para que se eche de ver que las razones que trajéremos para confirmar nuestro parecer tendrán algunas soluciones y las que se trajeren por la parte contraria también tendrán las suyas.

El *Parecer* de los jesuitas de Potosí recurre a una argumentación tomista de la prudencia en tres etapas (consulta, juicio y ejecución) a la que se añade un giro probabilístico, propio de la Compañía:

Y la prudencia, que, como dice Santo Tomás (2ª 2ae., q. 47, art. 5º y 6º), consiste en tres cosas, en consultar bien, en juzgar bien y en ejecutar bien, habrá aquí de ejercitar sus actos. El consultar bien se ha hecho en haber comunicado este negocio con personas tan doctas, graves y experimentadas y que han dificultado tanto el caso y traído por ambas partes tantas y tan eficaces razones. Pero agora queda a los ministros de su Majestad y el señor virrey juzgar bien, como después les quedará el tercer acto de la prudencia, que es ejecutar bien la que se eligiere. *Pero para el segundo acto del juzgar bien se advierte lo que dicen los teólogos sobre Santo Tomás (1ª 2ae., q. 19, art. 6), que no es la más probable opinión aquella que tiene muchos autores o letrados por sí, sino la que tiene más fuertes y mejores razones*, aunque aconteciese no tener más de muy pocos autores que la siguiesen o por ser nueva, muy sutil y delicada la razón y no haberse los demás fundado en ella. Todos estos notables y presupuestos son

muy necesarios para la resolución acertada del caso y para lo que en él se debe decidir y escoger¹³⁰.

En el plano doctrinal, en este *Parecer*, los jesuitas se muestran tomistas en su discurso explicativo de las relaciones de trabajo en las minas y para la interpretación del orden político incorporan elementos agustinianos. En la construcción argumentativa incluyen el probabilismo –difundido en la Compañía– y un pragmático concepto de razón de Estado, tomado de la obra de Pedro de Rivadeneira (1526-1611)¹³¹. Los consultores de este ejercicio escolástico exponen así razones y presupuestos para ayudar a resolver un caso que quedará en manos de los ministros del rey (los oidores) y el virrey, quienes deberán escoger una solución y ejecutarla bien, pues la mita potosina es efectivamente materia de razón de Estado, ante la cual la Compañía no quiere mostrarse injerencista.

Ciertamente, más allá de la construcción filosófica expuesta, no debemos olvidar que su función sacerdotal les permitía en la práctica acceder a asuntos tocantes a la razón de Estado a través de otros ángulos porosos. Eso ocurría con los jesuitas que ejercían una discreta influencia como confesores del presidente y los oidores de la Audiencia real. Tenían pues en esa relación privilegiada la posibilidad de abordar confidencialmente materias de gobierno y obtener apoyo para la realización del plan misional-reduccional. Pero también lo hacían públicamente en los sermones ante autoridades y vecinos de la ciudad, como veremos más adelante.

Ahora bien, la escolástica estaba omnipresente en los colegios de la provincia jesuita del Perú a principios del siglo XVII. Es más, suscitaba polémicas doctrinales entre profesores y discípulos. Uno de los motivos era esclarecer en qué consistía la verdadera doctrina de santo Tomás. Las disputas hicieron que en diciembre de 1609 el general Acquaviva le escribiera al provincial Esteban Páez una carta en la que buscaba zanjar el asunto:

130BNE, Madrid Ms. 2010, transcripción de Aldea Vaquero, 1993, pp. 467-468.

131 En su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar su Estado, contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595), Rivadeneira desarrolla una crítica al maquiavelismo ateo y construye una guía moral para gobernantes, sobre la base de principios aristotélicos y tomistas. La razón de Estado para Rivadeneira es compatible con las virtudes que debe poseer el príncipe cristiano (Cantarino Suñer, 1998). Los jóvenes jesuitas europeos que llegaron a Charcas, para los colegios en las ciudades, pero también para convertirse en misioneros en las selvas, fueron formados con esa idea de moral de Estado. La obra de Rivadeneira está presente en los inventarios conocidos de las bibliotecas jesuitas de Charcas.

hemos sido informados de la división y desunión que entre nuestros maestros y discípulos de ese colegio de Lima hay sobre *cuál es doctrina de Sto. Tomás y cuál no, y muchos nos han pedido con instancia que pongamos en ellos remedio, el que nos ha parecido es que atento a que entre los mismos tomistas hay diferencia sobre cuál es la doctrina del santo, declarando Ferrara de una manera y Capreolo de otra, etc. lo mismo puede suceder entre nuestros maestros, los cuales arrimándose a la doctrina de los nuestros que con tanta satisfacción han escrito, como el P. Francisco Suárez y otros como él, que no apartándose de Santo Tomás le declara también y con tanta probabilidad y buenas razones, no hay por qué se diga que quien a estos autores se arrima va contra la doctrina de Sto. Tomás porque no sigue algunos tomistas a los cuales tampoco siguen otros de los mismos discípulos de Sto. Tomás, y es bien que V.R. dé a entender esto en ese colegio para que cesen esas divisiones y contiendas tan perjudiciales a la unión y caridad y que de ninguna manera permita que maestro ninguno de los nuestros hable menos bien de nuestros autores que tan loablemente y con tanta estima han escrito*¹³².

Es interesante constatar que, un año después, Acquaviva se ve obligado a repetir que Francisco Suárez es tomista y que así es reconocido en las principales universidades de Europa, en una carta al aragonés Juan Sebastián:

nos ha causado admiración que allá sean de parecer que la doctrina de nuestros autores que han impreso, *principalmente el P. Francisco Suárez*, no sea de Sto. Tomás, *siendo verdad que por ser tenido en Roma, en Salamanca, en Alcalá y en las demás universidades principales de Europa por muy tomista universalmente le siguen los catedráticos*¹³³

La reflexión doctrinal jesuita se practicaba, pues, siguiendo ese método a finales del siglo XVI y principios del XVII, cuando finalmente en 1624 la Audiencia real, el arzobispado, la catedral y los jesuitas lograron la autorización para abrir la Universidad de San Francisco Xavier —el nombre de este mártir misionero jesuita no es una casualidad taxonómica— que se convirtió en un centro de formación y reflexión escolástica mientras se concebían y financiaban proyectos de misiones a regiones de infieles en Paraguay, Mojos, Chiquitos o tierras de chiriguano¹³⁴. Por cierto, el personal que enseñaba

132 Carta del P. Acquaviva al Provincial del Perú Esteban Páez, sobre las doctrinas tomistas. Roma, 8 de diciembre de 1609 (ARSI, Perú, 19, p. 246).

133 Carta de Acquaviva a Juan Sebastián, sobre doctrinas. Roma, 12 de octubre de 1610 (ARSI, Perú, 19, p. 247).

134 La expansión de la Compañía por el sur de Charcas y la creación de la provincia jesuítica del Paraguay convirtieron a Córdoba del Tucumán en residencia de provinciales «por ser como el centro y corazón de la Gobernación, buen clima, vida barata y sobre todo de mayor facilidad para ser visitada y atendida por el mismo Provincial», según escribía Diego de Torres Bollo, a inicios del siglo XVII. Por su parte, Pedro de Oñate buscó convertir el Colegio Máximo de

teología, filosofía o derecho no dejó de considerar las urgencias políticas del medio local, pero mantuvo siempre la tarea misional en el horizonte. El perfil de los profesores, y sobre todo lo que conocemos hoy de sus obras, puede darnos una idea de la orientación filosófica que tuvo esta universidad.

El primer profesor de Filosofía fue el bávaro Ferdinand Reinmann (1588-c.1650), figura ciertamente legendaria¹³⁵ cuyos cursos dictados *ex cathedra* eran transcritos por sus alumnos, mientras que el primer catedrático de prima de Teología fue Ignacio de Arbieta (1585-1676), misionero, profesor e historiador, «sujeto consumado en letras», según el provincial Frías Herrán¹³⁶. Tras ellos llegaron otras importantes personalidades, que la Compañía destinó durante períodos más o menos largos a la Universidad de Chuquisaca. Uno de ellos fue el probabilista segoviano Diego de Avendaño (1594-1688), profesor de prima de Teología, defensor de la llegada de misioneros extranjeros (no españoles) y autor de obras sobre temas indios como el *Thesaurus Indicus* (Amberes, 1660-1678) y el *Actuarium Indicum* (1675-1686). También formó parte del equipo de jesuitas charqueños el carrionés Alonso de la Prensa (c. 1600-1671), maestro de artes y de teología y rector en Chuquisaca durante cinco años (1660-1665); allí escribió un método exegético en ocho tomos sobre la obra de Suárez, con notas de concordancia con la Biblia e hizo también otro método sobre la obra de Manuel de Sa, tomista portugués, profesor en Coímbra y en Roma y tutor de Francisco de Borja¹³⁷. Cabe recordar también

Córdoba en universidad, a pesar de las dificultades y la oposición de los dominicos. El *Breve In Supereminenti* de Gregorio XV del 8 de agosto de 1621 y el pase real del 2 de febrero de 1622 les permitieron otorgar grados en el Colegio Máximo. Aunque la relación de los jesuitas de Chuquisaca con los de Córdoba merece un estudio pormenorizado, podemos citar dos casos significativos: Oñate estuvo en los colegios de Potosí y Chuquisaca entre 1595 y 1602, antes de ser designado provincial del Paraguay en 1615 y pasar unos años en Córdoba, ciudad que dejó en 1624 para establecerse en Lima, donde murió en 1646. El propio Diego Torres Bollo, que fundó y dirigió la provincia del Paraguay hasta 1615, fue rector del colegio de Córdoba por unos años y regresó a Chuquisaca hacia 1621, donde asistió a la fundación de la Universidad de San Francisco Xavier en 1624. Después se dedicó a la evangelización de los esclavos africanos en Chuquisaca y allí murió en 1638.

135 Filósofo y latinista alemán, nacido en Merano, llegó en el primer contingente de jesuitas alemanes a América, destinado al Perú en 1616, «su prestigio fue tanto que fue designado profesor de Artes de la Universidad de Chuquisaca» (Sierra, 1944, p. 374).

136 Autor de una *Historia del Perú y de las fundaciones que ha hecho en él la Compañía de Jesús*, cuya publicación no fue aprobada por el general Oliva en 1665. El manuscrito estuvo hasta mediados del siglo XX en el Archivo Nacional de Lima.

137 «maestro de artes y de teología, hasta la de prima. En el colegio fue de muy vivo y claro entendimiento, grande apasionado y estudiante del eximio Dr. Padre Francisco Suárez,

al valenciano Julián Aller (1612-1673), lingüista conocido, superior en Juli en 1654, trasladado a Chuquisaca y Potosí en 1656, rector de la universidad desde 1666, miembro de la primera incursión jesuita a Mojos, autor de un vocabulario y gramática de lengua mojeña y una *Relación de la nueva misión de Mohos* (1668).

Debemos resaltar que numerosos intelectuales jesuitas activos en Chuquisaca eran criollos formados en América, como el limeño José de Aguilar (1652-1708), profesor de prima, Teología y Filosofía, quien en sus escritos se refiere a Chuquisaca, Potosí y las misiones desde una perspectiva geopolítica americana. Además de un curso de filosofía, se conocen de él varios sermonarios y un tratado filosófico teológico: *Tractationes posthumae in primam partem Divi Thomae... Continens Tractatus de prolegomenis theologiae, de Essentia & Attributis, & de Visione Dei*, publicado póstumamente en 1731. Por su parte, el potosino Andrés Pardo (c. 1620-1693) estudió en Chuquisaca, fue misionero en Mojos y profesor de Filosofía y Teología en la Universidad de San Francisco Xavier, donde escribió un curso de lógica y dialéctica aristotélica titulado *Disputationes in universam Aristotelis Philosophorum Principis Dialecticam*, en 1669. Las fuentes también ponen de relieve la actividad del arequipeño Ignacio de las Roelas (c. 1625-1695), profesor de Teología en Chuquisaca; el limeño Pedro de Villela (c. 1630-1697), catedrático de Moral y Teología en Chuquisaca; Pedro López Pallares (c. 1630-1691), nacido y formado en La Plata, que fue profesor de la Universidad de San Francisco Xavier y además rector en Potosí. Finalmente debemos señalar que Juan del Campo (c. 1620-1688) natural del Cusco, fue profesor y rector en Chuquisaca, y también confesor y «consejero» del presidente de la Real Audiencia de Charcas durante la consolidación de las reducciones de Paraguay.

Por cierto, este elenco de jesuitas es solo un ejemplo de lo que representaba la Universidad de San Francisco Xavier en una ciudad que, además de ser sede de la Audiencia de Charcas, se había convertido ya en una plataforma para la puesta en práctica jurídica y material de las misiones en tierras bajas, como vimos en la primera parte de este artículo. La doctrina evangelizadora de la Compañía tuvo aquí un importante espacio de desarrollo. En ese espacio, el caso

cuyas obras todas pasó y escolió en ocho tomos de cuarto, resumiendo con literal exposición del mismo doctor Eximio a método y consonancia todos los lugares de la Sagrada Escritura que alega en sus libros. Al librito de oro y Suma del padre Manuel de Sa añadió cuantos autores llevaban y favorecían aquellas opiniones con citas y escolios de que nos da tan substancial obra. Sobre este caudal de ciencia añadió el padre Alonso el de mucha virtud» (ARSI, Litt Ann V, 1651-1674, pp. 184ss).

de Diego de Avendaño resulta particular. Avendaño se había embarcado para América, antes de cumplir veinte años, junto a su mentor Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655)¹³⁸, con quien comenzó su interés por los asuntos indianos y cuyo pensamiento está omnipresente en su obra a través de abundantes citas. Avendaño había estudiado gramática latina y primeras letras en Segovia y después filosofía en Sevilla en el colegio de Santa María de Jesús –conocido como colegio del maese Rodrigo–, institución que obtuvo el derecho de impartir grados y se convirtió, en 1551, en la Universidad de Sevilla. Este proceso de transformación de un colegio en universidad es resaltado en su *Thesaurus Indicus*¹³⁹. Continuó sus estudios en el colegio de San Martín en Lima y allí se hizo jesuita en 1612, con el apoyo del provincial Sebastián de la Parra. Después estuvo en Cusco (1629) y Arequipa (1631) antes de pasar a La Plata en 1637, donde ejerció como profesor de prima de Teología durante varios años, viajando algunas veces a Potosí, antes de regresar a Lima, posiblemente hacia 1651. Se

138 Hijo de la chuquisaqueña Catalina de Solórzano y Vera y casado con la chuquisaqueña Clara Paniagua de Loayza, Solórzano aborda la realidad indiana con pretensiones de totalidad, siguiendo en ello a Acosta y precediendo a Avendaño. Su principal trabajo es el ampliamente conocido *De indiarum iure*, en dos volúmenes. El primero, *De Indiarum iure sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione* (1629), considera el Descubrimiento, la Conquista y la retención de las Indias Occidentales. El segundo, *De Indiarum iure sive de iusta Indiarum occidentalium gubernatione* (1639), estudia y considera las instituciones políticas: encomiendas, impuestos, servicio personal, evangelización, educación, etc. Publicó también una adaptación en castellano, con fines de vulgarización, bajo el título *Política Indiana* (1648). Catedrático de Salamanca, Solórzano es un jurista escolástico cuyas fuentes son los clásicos de la Antigüedad grecolatina, la patristica y la alta Edad Media y, por cierto, siguiendo la tradición de Salamanca, Juan Azor, Domingo Báñez, Alfonso de Castro, Antonio de Córdoba, Serafín Freitas, Pedro de Ledesma, Bartolomé de Medina, Luis de Molina, Juan de Salas, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez, entre otros. Sobre la realidad indiana, sus principales referencias son Francisco de Vitoria, Juan de Matienzo y José de Acosta, pero también cita a Francisco de Alfaro. La influencia personal e intelectual que ejerció sobre Avendaño es innegable.

139 Significativamente, al hablar de este tránsito entre colegio y universidad, Avendaño hace referencia al colegio jesuita de La Plata (Chuquisaca), que –a pesar de la oposición de Lima– se convirtió en la Universidad de San Francisco Xavier: «Sunt in Indiis auctoritate Pontificia et regia nobiles academiae constitutae, ex quibus Limana et Mexicana praecipuae, maiorum omnium facultatum habentes professores. Aliae pro philosophia tantum et theologia in scholis Societatis Iesu: quas aliqui eo quod non ita universalis sint, Academiae sive Universitates non esse dicendas arbitrantur. Sed certe consilium Regium Indiarum dubium omni circa hoc videtur exemisse, dum in sententia finali, quam pro Argentinensi Academia protulit eam Universitatem appellavit, ut videri in ipsa executoriali prouisione potest» (Avendaño, 2001 [1668], I, pp. 132-133).

ha repetido con frecuencia que Avendaño postuló una tesis puramente teocrática (*Papa Dominus orbis*) por la incapacidad del poder civil de cortar los abusos contra los indios¹⁴⁰, sin embargo, aunque esta afirmación no es falsa, una lectura atenta de su *Thesaurus* demuestra que dedicó más tiempo a analizar la reparación jurídica necesaria a los indios por los daños que causaban las autoridades civiles españolas en casos muy concretos.

En efecto, Avendaño conoció la minería potosina y se interesó por las condiciones de vida de los indios, los tipos de contrato, la actitud de las autoridades, los fraudes y los innumerables abusos que allí ocurrían. Numerosas expresiones quechuas y españolas de la jerga minera están esparcidas en el texto latino (*cancha*, *piña* [de plata], *coca*, *azogueros*, etc.). En los títulos VI a IX aborda las responsabilidades de autoridades, encomenderos, cabildos y mercaderes. Refiriéndose al caso de los corregidores que obligan a los indios a desplazarse para efectuar trabajos forzados que causan su muerte «dejando a sus mujeres e hijos», afirma que la responsabilidad de estas autoridades es gravísima, asimilable a un homicidio, y considera indispensable una restitución o resarcimiento de daños. En el Título X del volumen I describe cómo se alimentan los indios que han sido llevados a Potosí de manera engañosa¹⁴¹. En estos títulos y en otras partes de su obra está latente el tema central de la controversia de Chuquisaca, aunque el enfoque de Avendaño es novedoso por su precisión en lo que concierne a derechos y obligaciones contractuales, pero sobre todo morales. Su argumentación es técnicamente sólida y las referencias a Lessius, Bonacina, Covarruvias, Valencia o Reginaldus están compensadas por la presencia de referencias a Oñate, Matienzo, e incluso el arzobispo de La Plata Alonso de Ocón. Es decir que en la obra de Avendaño hay una evidente marca de su estancia en Charcas.

Losada califica al *Thesaurus* de «carta magna de los derechos del hombre», pues en él Avendaño reivindicó la libertad contra la esclavitud y sus doctrinas influyeron en los ilustrados franceses (abate Grégoire)¹⁴². La afirmación parece excesiva en una perspectiva jurídica, pero no cabe duda de que Avendaño muestra en esta obra una intención totalizante de la realidad

140 Esta interpretación la popularizó Egaña hace ya bastante tiempo (Egaña, 1949).

141 «Ad laborandum in Minis Indos minis, & e fraudibus capientes. In Potosinum oppidum, aut aliud ex maioribus veniunt isti, alibi minas habentes. Hospitium eligunt, in quo plura cubicula Canchas dicunt. In forum exeunt, & comestibilia aliqua ementes, Indum ex adstantibus, ut ea in domum exportet, dato pretio conducunt» (Avendaño, 1668, I, p. 336).

142 Losada, 1989a, 1989b.

indiana (por ello está dedicada al Consejo de Indias), fundamentalmente con una visión moral que intenta servir de guía de conciencias en materias políticas graves como el servicio personal y las minas. Para las reducciones, postula el envío de jesuitas «no españoles», lo cual precisamente será uno de los rasgos distintivos de las reducciones de la Compañía, con su personal de origen diverso. Además, aborda el debate sobre la licitud de la esclavitud y menciona los tres «justos títulos» que resumió Luis de Molina (1535-1600)¹⁴³, es decir: 1) la esclavitud de infieles cautivos en guerra justa (aunque en el mundo cristiano no se permitía esclavizar a cautivos cristianos); 2) la esclavitud decidida por una autoridad legítima como pena justa por crímenes cometidos; y 3) la esclavitud por venta, en caso de necesidad extrema¹⁴⁴. La publicación reciente de una traducción al castellano del *Thesaurus* ofrece a los lectores una gran oportunidad de conocer en detalle el contenido de esta obra de gran trascendencia¹⁴⁵. Por cierto, recientemente también se han publicado estudios críticos de algunos aspectos de los extensos escritos de Avendaño¹⁴⁶.

Finalmente, el caso del criollo limeño José de Aguilar es otra ilustración de la itinerancia de los jesuitas entre las universidades de Lima y Chuquisaca (La Plata), que elaboraban sus cursos escolásticos con los ojos puestos en la realidad local, insertándose en ella. Evidentemente, Avendaño influyó en la formación de Aguilar, siguiendo la cadena de pensadores jesuitas en Indias. En Chuquisaca Aguilar fue catedrático de prima de Teología y rector de la Universidad. También fue un activo orador y autor de sermones, muchos de los cuales fueron publicados. Estuvo en Potosí, donde la mita y el trabajo en las minas produjeron en él un fuerte impacto. En la portada de su *Curso filosófico limense* –y también en las portadas de sus obras sobre el tomismo– se presenta como profesor de teología en La Plata y en Lima. En los *Sermones del dulcísimo nombre de María* aparece casi íntegramente platense y dedica

143 Luis de Molina, *De Iustitia et Iure libri X*, 1597, (t. II, disp. 33-35).

144 Diego Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Amberes, 2001 [1668] (tít. IX, 187ss).

145 Diego Avendaño, 2001.

146 Ya en el siglo XVII Avendaño tuvo algunos críticos por su posición sobre la esclavitud. Aunque son mayoritarios los autores que lo consideran precursor de la defensa de «marginados» (Losada, 1989a), investigadores recientes evitan el esquema puramente elogioso y lo presentan como un ideólogo o doctrinario del probabilismo moral, que con ese dispositivo intelectual avala la esclavitud por ser una institución social y comercial. Hofmeister Pich (2019) se apoya en un texto del siglo XVII del franciscano Epifanio de Moirans (1644-1689) para analizar las ambigüedades de Avendaño (por influencia de Molina) con respecto a la esclavitud.

esta publicación con variadas disertaciones políticas al deán de la catedral de Chuquisaca. Resulta entonces muy interesante cómo allí se expresa sobre la importancia de la plata potosina, de los dos lados del Atlántico.

Pregunto. ¿Nosotros en estas retiradas Provincias con qué peleamos? ¿Con armas? No. ¿Con oro y plata? Sí. De suerte que bien mirado tanto pelea V.S. despachando una Armada en Potosí, como el General de nuestras Armas, gobernando un Exercito en Flandes; tanto peleamos nosotros desde el Perú, embiando el dinero, como los Soldados en Flandes jugando a las Armas¹⁴⁷.

Si bien Aguilar considera que los minerales son un aporte americano a las costosas guerras de la monarquía española, en sus conclusiones no deja de expresar su visión moral de los peligros que acaranean «el oro y la plata», recurriendo a las escrituras y a la patrística para condenar a los ambiciosos.

En lo moral conozco los riesgos que traen consigo el oro y plata, las ruynas que ocasionan, los daños que causan, de que están llenas las escrituras, y Padres; pero no quiero condenar el oro y plata sino los que con ansias los desean¹⁴⁸.

Su estilo está hecho de una descripción dramática de la explotación de la plata en Potosí explicada a través de pasajes evangélicos, asimilando el infierno al trabajo de los mineros potosinos con su pobre alimentación hecha de un «puño de maíz» –y la costumbre de rumiar hojas de coca–, comparando este trabajo subterráneo al episodio de la vida de Jesucristo de tres días «en el corazón de la Tierra» (Mat, 12: 40):

Es una mina, señor, la más viva expresión del infierno, que se conoce en la tierra. Fórmase en los abismos, ciento, ducientos y aún trecentos estados de profundidad de ordinario, sin más luz que la que ofrecen fuegos hechizos, de azufre o alquitrán, allí por sendas estrechas, que a golpe de barretas, combas de fierro, y tiros de pólvora, disponen la fatiga, introducen cargados de instrumentos a estos pobres [...] ocho días continuados de uno a otro Domingo habitan el corazón de la tierra. Tres días solo habitó el mismo Christo: *Tribus diebus, et tribus noctibus in corde terrae*. Sin más sustento que un puño de maíz y unas leves hojas, que rumia en ellos la costumbre (llaman coca estas hojas)¹⁴⁹.

La mina argentífera de Potosí, asimilada al infierno –alegoría lanzada un siglo antes por el dominico fray Domingo¹⁵⁰ al comenzar la difusión de su

147 *Sermón segund del nombre de María, y patrocinio de las armas españolas, predicado en la Ciudad de La Plata* [...] Año de 1687 (Aguilar, 1704, p. 62).

148 Aguilar, 1704, p. 81.

149 Aguilar, 1704, p. 87.

150 Como vimos en la primera parte, en una carta al rey, el 1 de julio de 1550, fray Domingo de Santo Tomás escribía: «una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de

doctrina en Charcas—, reaparece aquí con un ropaje jesuita molinista. Es más, figurativamente, Aguilar llega a situar las minas en el proceso bíblico de la creación del mundo. Para él, las minas y el infierno son lo mismo, fueron creadas al mismo tiempo:

El tercer día de la creación del mundo, crió Dios las minas, o tesoros de oro, y plata en el centro de la tierra, dicen comunmente los Santos y Doctores, a quienes sigue sabio como siempre Cornelio. Preguntan luego; ¿cuándo crió el infierno? Son varias sentencias, mas nuestro Molina al caso: *putat Molina; hoc die productum esse infernum in centro terrae*, dize que este mismo día se formó el infierno. Bien, ni era posible menos, siendo una cosa misma, minas e infierno, formando las minas no formar el infierno, o dividirlas en su formación¹⁵¹.

¿Quiénes iban al infierno subterráneo y por qué? ¿Qué institución política los conducía a ese destino? Desde la doctrina de Juli, primer modelo político de las reducciones jesuitas, Aguilar había observado el «tropol de indios» que rodeaban a un hombre que iba a la mita de Potosí. Su sermón pronunciado en Chuquisaca en 1687 es un eco dramático de las denuncias iniciadas un siglo antes sobre el efecto devastador de la mita, que seguía pesando sobre las espaldas de los indios reducidos en las provincias designadas para suministrar mano de obra a Potosí:

Al passar por Juli, doctrina de la Compañía de Jesús, vi un tropel de Indios, que con alaridos, lamentos, y llantos, que hazian más lastimosas las voces, que en su nativo bárbaro idioma a trechos arrojaban al Cielo, rodeaban a otro que llevaba a las espaldas algunos mantenimientos de la tierra. Este triste espectáculo prosiguió hasta salir à los campos. Preguntè la significación, y me fue respondido, *va aquel Indio a Potosi à la mita, que assi llaman à este servicio à las minas, y dándolo ya por muerto, ò perdido, sus hijos, mujer, amigos, y parientes*. Y este buen viage de lágrimas, y alaridos, les dàn a todos los que vãn a lo mismo. Lloraban los Hebreos por los campos a los muertos, o desesperados de vida. Assi Joseph en Egypto à su padre Joseph; y assi à Seyla, y Jepte, las damas de Israel. Tienen en muchas cosas estos naturales, comercio con los usos, y ceremonias Judaycas, pues aun el nombre de Indios, Judios solo los distingue la vuelta de una letra. Juzgan, pues, ò muertos, o desesperados de la vida, à los que vãn a minas, y sálenlos a llorar por los campos¹⁵².

La denuncia política y moral de Aguilar desde el pùlpito en Chuquisaca tiene un destinatario preciso, que él llama los «Ministros inferiores», es decir,

gentes [indios], que la codicia de los españoles sacrifica a su Dios, y *es una mina de plata que se llama Potosí*».

151 Aguilar, 1704, p. 87.

152 Aguilar, 1704, pp. 88-89.

la mayoría de los corregidores y tenientes de corregidores en las provincias de la mita.

No culpo el Trono de nuestros grandes Monarcas, ni el Dosel de los mediatos Ministros; porque sè con repetidas cédulas aquel, y con vigilancia este, atienden, y cautelan el mayor bien de estos pobres. No hablo universalmente de todos los inferiores Ministros en que avrà sus excepciones, hablo sì, de los mas; quèxome, y levanto hasta los senos de la Justicia Divina el grito contra los Ministros inferiores que gobiernan las provincias y llaman Corregidores, y Tenientes y con mas propiedad debian llamar con los Babilonios Satrapas¹⁵³.

Aguilar acusa a los corregidores y tenientes de «manchar las leyes, torcer las órdenes y violentar la justicia», pues estos son «lobos carniceros no dexan presa que no lo sea de su insaciable codicia». Y finalmente vuelve al inicial debate de la controversia de Chuquisaca sobre la libertad de los indios, cuando dice que su libertad por naturaleza es solo formal:

Libres por naturaleza; pero esclavos, y más que esclavos por desgracia, pudiendo decir cada uno de sì con el Profeta: *factus sum sicut homo sine adiutorio inter mortuos liber* (Psal 85 v 5). Què importa que sea libre, *liber*, si el desamparo, *sine adiutorio*, me haze mas que esclavo, pues me quita la vida, *inter mortuos*?

El pensamiento difundido por el jesuita Aguilar a finales del siglo XVII a través de sus sermones muestra la continuidad y la evolución de la problemática de la libertad natural de los indios en la sociedad charqueña y su vínculo con la mita como forma de trabajo forzado en Potosí, lo cual es uno de los argumentos doctrinales para la justificación de una forma de colonización cristiana alternativa, es decir: las heterotopías reduccionales jesuitas. Por cierto, la escolástica sigue siendo el marco general en el que se desarrollan las diferentes doctrinas que discernimos a lo largo de nuestro recorrido, iniciado en el siglo XVI.

Consideraciones finales

Los pensadores de Charcas intervinieron activamente en la dinámica de ideas que buscaba dar un fundamento político a la expansión imperial española y al surgimiento de una nueva sociedad en las Indias Occidentales. En la construcción de sus presupuestos doctrinales recurrieron a los autores clásicos greco-romanos, a las sagradas escrituras judeocristianas y las autoridades teológicas. Sus escritos tuvieron eco en los medios letrados, alcance euroamericano y durabilidad política. Dos doctrinas principales se

153 Aguilar, 1704, p. 90.

enfrentaron. Desde el siglo XVI la doctrina de Matienzo sobre la creación de reducciones, el recurso a la mita y al trabajo forzado de los indios fue defendida en Charcas por encomenderos y azogueros, y el virrey Toledo la amplificó en el virreinato del Perú con la idea (tesis con fundamento aristotélico) de que fueron criados para servir y –al haberlos redimido del sistema despótico de los incas– el imperio español podía obligarlos a trabajar a cambio de un salario. Por el contrario, la doctrina de fray Domingo de Santo Tomás y el partido de los indios de Charcas fue la antítesis (también con fundamento aristotélico) que buscaba el reconocimiento de los rangos jerárquicos prehispánicos, la valoración de la *policía* de las instituciones prehispánicas y de la lengua de los indios, cuya libertad natural debía ser garantizada por la administración colonial. Esta confrontación de doctrinas construidas con fundamentos escolásticos se mantuvo vigente en la zona andina, principalmente a causa de la mita en las minas de plata. Sin embargo, en el siglo XVII los jesuitas lograron concebir una síntesis muy eficaz que se materializó en las reducciones-misiones de la Compañía de Jesús en Paraguay, Mojos y Chiquitos, todas bajo la jurisdicción de la Audiencia de Charcas, donde se puso en práctica un ordenamiento político autónomo, protegido por un marco jurídico garantizado por la Corona (las ordenanzas de Alfaro) y construido sobre cimientos escolásticos. Este exitoso experimento político reduccional fue bruscamente interrumpido en el siglo XVIII por el absolutismo monárquico de Carlos III, que se consideraba único depositario de la soberanía y no quiso permitir heterotopías políticas en sus dominios.

En las últimas décadas, un nuevo enfoque epistemológico en Hispanoamérica ha permitido ver los objetos o sujetos historiográficos de manera más completa, en periodizaciones y territorializaciones más amplias, pero sobre todo por encima de las fronteras nacionales creadas en el siglo XIX. Esto es aun más importante cuando se trata de principios, normas y acciones políticas fundamentadas en métodos con pretensiones universalistas, como la escolástica. Algunos autores recientes (Orlando Bentancor, Carolina Jurado o Alexandre Coello de la Rosa) han abierto sendas nuevas para el estudio de diferentes aspectos de las ideas filosóficas o políticas, así como las normas promulgadas por las autoridades de Charcas (libertad natural, trabajo obligatorio, mita, reducciones jesuitas, etc.) que tuvieron efecto en un amplio y vasto espacio geográfico en América del Sur. En el ámbito de los hechos, concebir la mita potosina como un fenómeno solo charqueño o «altoperuano» es hoy insostenible cuando comprobamos la densa red de ideas

e intereses transatlánticos que justificaron su duración, así como los debates que se desataron. Las denuncias contra los efectos de la mita, asociados a la encomienda y al yanaconazgo como variantes de trabajo forzado, llegaron a suscitar una reflexión y una praxis que buscaba proponer otras modalidades de colonización, con el apoyo de autoridades de la Audiencia de Charcas. La red multinacional de la Compañía materializó entonces métodos alternativos de colonización en sus reducciones de las tierras bajas, bajo la forma de heterotopías con fundamento escolástico, que fueron posibles y eficaces en territorios que hoy se encuentran en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay.

En el ámbito de las ideas, durante los siglos XVI y XVII, instituciones como la Audiencia de Charcas, la catedral de Chuquisaca y la Universidad de San Francisco Xavier no fueron aleatorias o irrelevantes en la construcción de doctrinas fundamentadas en la escolástica para suministrar soluciones a los dilemas societales. Es más, esta pequeña ciudad muy cercana a Potosí, en medio de montañas, se convirtió ya desde inicios del siglo XVI en una capital intelectual en América del Sur, con la aparición de la controversia de Chuquisaca y la búsqueda de respuestas teóricas y prácticas al problema presentado. Aquí se establecieron pensadores del humanismo renacentista español como Domingo de Santo Tomás, Juan de Matienzo, Juan Polo de Ondegardo, etc., que propusieron sistemas de ideas políticas aplicables en los territorios de la Corona en América. También estuvieron activos en Charcas administradores políticos como el oidor Francisco de Alfaro que diseñaron instrumentos normativos bajo la protección de la Corona (las Ordenanzas para las reducciones jesuitas), que permitieron la existencia de las reducciones jesuitas bajo la jurisdicción de Charcas. Podemos pues decir que a lo largo de los siglos XVI y XVII Charcas fue un centro de reflexión moral sobre el Estado, con los instrumentos teóricos de la escolástica.

Ahora bien, la escolástica, más que un conjunto de principios o teorías aparece como un método, un marco general y un lenguaje con el cual se pueden considerar problemas filosóficos, políticos, jurídicos o morales para buscar una respuesta o solución justa. Como consecuencia, al abordar asuntos políticos en el Nuevo Mundo, no existió una doctrina común, sino más bien una diversidad de posiciones. Eso lo hemos visto de manera clara en el caso temprano de la controversia de Chuquisaca, con dos doctrinas enfrentadas – ambas fundamentadas en la escolástica– sobre la libertad natural de los nativos y la mita como método de trabajo forzado.

Otras doctrinas prosperaron después de la expulsión de la Compañía, como el «neotomismo» y el suarismo que los jesuitas enseñaron, a través de reflexiones sobre el origen de la soberanía y su depositario, así como sobre la relación autoridad-subordinación, pero principalmente sobre el principio de la *cuasi alienatio*, es decir, la transferencia no total de potestad (de soberanía) de la comunidad al rey. Estas reflexiones aparecerán de manera muy eficaz, en forma de silogismo, a finales del siglo XVIII, pues el sustrato escolástico subsistió y sirvió también para reivindicar la independencia de América.



Fray Domingo de Santo Tomás, obispo de Charcas, anónimo, óleo sobre lienzo, *circa* 1570. Galería arzobispal de Charcas, Catedral de Sucre, Bolivia).

Originario de Sevilla, este dominico elaboró una doctrina fundamentada en Aristóteles en la que defendía las aptitudes políticas y la libertad de los indios, en oposición a la doctrina de Juan de Matienzo y sus seguidores. Fue compañero de trabajo de Bartolomé de las Casas y autor del primer diccionario y de la primera gramática de la lengua quechua. Consideraba la estructura de las lenguas como un indicio de aptitud política. Fundó el partido de los indios en la catedral de Chuquisaca, fue un ferviente opositor a la mita y a los abusos que cometían los encomenderos.



Breve de Clemente VIII, de 1603, Archivo Secreto del Vaticano, escrito en vitela, detalle.

Este documento papal está escrito en quechua, gracias a las gestiones del jesuita Diego de Torres Bollo, quien después de pasar tres años entre Potosí y Chuquisaca realizó un viaje por Europa a partir de 1600 para promocionar el proyecto de reducciones jesuitas. Este curioso Breve, es el reconocimiento pontificio a la «Cofradía de Indios nobles del Dulce Nombre de Jesús», del Cusco, fundada por el jesuita lingüista mestizo Blas Valera para el grupo de los «veinticuatro», de las panacas reales elegidas por las parcialidades hanan-hurin. Los jesuitas de Chuquisaca estudiaron y produjeron textos en diversos idiomas como el aymara, el quechua y el angola. Al regresar a América, Diego de Torres inició el proyecto reduccional en Paraguay, en idioma guaraní, con el apoyo jurídico del oidor Francisco de Alfaro, de la Audiencia de Charcas.

Abreviaturas

AGI	Archivo General de Indias (Sevilla)
ABNB	Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (Sucre)
ANA	Archivo Nacional de Asunción (Asunción, Paraguay)
ARSI	<i>Archivum Romanum Societatis Iesu</i> (Roma)
BNE	Biblioteca Nacional de España (Madrid)
MP	<i>Monumenta Peruana</i> (ocho tomos)

Fuentes

ACOSTA, José de S. J., *De procuranda indorum salute* (vol. I), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984 [1588].

----, *De procuranda indorum salute* (vol. II), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987 [1588].

----, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Fermín del Pino-Díaz (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008 [1590].

AGUILAR, José de S. J., *Sermones del dulcissimo nombre de Maria*, t. 2, Sevilla, Juan Francisco de Blas, 1704.

AVENDAÑO, Diego de S. J., *Thesaurus Indicus sev generalis instructor, pro regimine conscientiae in iis quae ad Indias spectant*, Tomus primus, Amberes, traducción al castellano de Ángel Muñoz García, col. Pensamiento Medieval y Renacentista n. 16, Pamplona, EUNSA, 2001 [1668].

CALANCHA, Antonio de la, *Coronica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, t. 1, Imprenta de Pedro Lacavallería, Barcelona [1638 y 1639].

DE SANTO TOMÁS, Domingo, *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Perú*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba impresor, 1560.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Obras escogidas*, ed. Juan Pérez de Tudela, 5 vols., Madrid, BAE, 1957-1958.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de, *Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, M. Hernández Sánchez-Barba (ed.), vol. CCXVI, Madrid, BAE, 1968 [c. 1605].

LOZANO, Pedro S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay*, t. I-II, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, Madrid, 1754.

MATIENZO, Juan de, *Gobierno del Perú*, Guillermo Lohmann Villena (ed.), IFEA, Lima, 1967 [1567].

MOLINA, Luis de S. J., *De Iustitia et Iure*, t. 2, Ioannis Masselini, Cuenca, 1597.

POMA DE AYALA, Guaman, *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*, 1615 (Manuscrito DET KGL Bibliotek).

Bibliografía

ALDEA VAQUERO, Quintín, *El indio peruano y la defensa de sus derechos*, Lima-Madrid, PUCP Fondo editorial - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

BAKEWELL, Peter, *Miners of the Red Mountain. Indian Labor in Potosi, 1545-1650*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.

BARNADAS, Josep, *Charcas 1535-1565, Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz, CIPCA, 1973.

BENTANCOR, Orlando, *The matter of Empire, metaphysics and mining in colonial Peru*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2017.

BESSON, Samantha; D'ASPREMONT, Jean (ed.), *The Oxford Handbook of the Sources of International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

CABALLERO MARTÍN, Ángel, *Los comuneros paraguayos de principios del siglo XVIII*, Asunción, La Universidad, 1935.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre, *La reducción de Santiago del Cercado*, Lima, PUCP/IEP, 2006.

COLE, Jeffrey, *The Potosi Mita 1573-1700: Compulsory Indian Labor in the Andes*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

GARCÍA QUINTANILLA, Julio, *Historia de la Iglesia en La Plata*, t. I, Sucre, Imp. Don Bosco, 1964.

---, *Historia de la Iglesia de La Plata Tomo IV, Historia del Cabildo metropolitano*, Sucre, Ed. ABAS, 1999.

GONZÁLEZ CASANOVAS, Ignacio, *Las dudas de la Corona. La política de repartimientos para la minería de Potosí (1680-1732)*, Madrid, CSIC, 2000.

HANKE, Lewis, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1949.

---, *Aristotle and the American Indians – A Study In Race Prejudice in the Modern World*, Indiana, Indiana University Press, 1959.

ITIER, César (comp.), *Del Siglo de Oro al Siglo de las Luces*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1995.

LEVILLIER, Roberto, *El Licenciado Matienzo: (Oidor de la Audiencia de Charcas, 1561-1579), Inspirador de la segunda fundación de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta de Juan Pueyo, 1919.

---, *Don Francisco de Toledo: supremo organizador del Perú: su vida, su obra. 1515-1582*, Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Buenos Aires, Imprenta Porter, 1940.

LOHMANN VILLENA, Guillermo (ed.), Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú* (1567), Paris/Lima, Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 1967.

LÓPEZ-OCÓN CABRERA, Leoncio, *Andinología, lascasismo y humanismo cristiano: la defensa de las sociedades andinas del quechuista Fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570)*, tesis de maestría, bajo la dirección de John. V. Murra, Quito, FLACSO (tesis inédita), 1980.

MATEOS, Francisco (ed.), *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú, Crónica Anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones que la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*, tomo 1, Historia General y del Colegio de Lima, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944.

---, *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional. Tomo II, Relaciones de Colegios y Misiones*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944.

MEIKLEJOHN, Norman, *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, Cusco, Archivos de Historia andina 7, Instituto de estudios aymaras, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de Las Casas, 1988.

MILLONES FIGUEROA, Luis, *Pedro Cieza de León y su crónica de Indias – La entrada de los Incas en la Historia Universal*, Lima, IFEA/PUCP, 2001.

MORALES, Martín María S. J. (ed.), *A mis manos han llegado, Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Madrid-Roma, Universidad Pontificia de Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005.

MORENO, Gabriel René, *Bolivia y Perú, más notas históricas y bibliográficas*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1905.

MORI BOLO, Gian Carlo Saúl, *De espaldas a las Indias. El nefando crimen del Doctor Manuel Barros de San Millán*, tesis de licencia en Historia, Lima, PUCP, 2017.

MUÑOZ GARCÍA, Miguel Ángel, *Diego de Avendaño (1594-1688), Filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*, Lima, Fondo editorial de la Universidad de San Marcos, 2004.

MUÑOZ MACHADO, Santiago, *Sepúlveda, cronista del emperador*, Madrid, Edhasa, 2012.

PACHECO, Joaquín Francisco *et al.* (dir.), *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, XVIII, Madrid, Imprenta del Hospicio, 1872.

PASTELLS, Pablo S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1912.

PLATT, Tristan; BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inca y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*, La Paz, IFEA/Plural/University of Saint Andrews/University of London/Inter American Foundation/FCBC, 2006.

POPESCU, Oreste, *Aspectos analíticos en la doctrina del justo precio en Juan de Matienzo (1520-1579)*, Buenos Aires, 1982.

---, *Studies in the History of Latin American Economic Thought*, Routledge, 1997.

SAITO, Akira y Claudia ROSAS LAURO (eds.), *Reducciones, la concentración forzada de poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2017.

SIERRA, Vicente, *Los jesuitas germanos en la Conquista espiritual de Hispano-América. Siglos XVII-XVIII*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Teología/ Institución Cultural Argentino Germana, 1944.

TANDETER, Enrique, *Coercion and Market: Silver Mining in Colonial Potosí, 1692–1826*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993.

TAU ANZOÁTEGUI, Victor, *El Jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad*, Global Perspectives on Legal History, vol. 7, Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History, 2016.

THOMSON, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, traducción y prólogo de Silvia Rivera Cusicanqui, La Paz, Muela del Diablo, 2006.

VARGAS, José María OP, *Fr. Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los indios del Perú. Su vida y sus escritos*, Quito, Santo Domingo, 1937.

VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia general del Perú. Virreinato*, Lima, Carlos Milla Batres, 1966.

ZAGALSKY, Paula, *Obedecer, negociar y resistir. Tributo y mita indígena en Potosí, siglos XVI y XVII*, Lima, BCRP/IEP, 2023.

Artículos

ACEVEDO, Edberto Óscar, «Dos pareceres de fray Reginaldo de Lizárraga O.P. sobre la guerra y la esclavitud de los indios», *Temas americanistas*, núm. 15, Sevilla, 2002, pp. 1-18.

ADORNO Rolena, «Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Waman Puma», *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), 1982, pp. 673-679.

ALBÓ, Xavier, «La Nueva coronica y buen gobierno: ¿obra de Guaman Poma o de jesuitas?», *ANTHROPOLOGICA*, núm. 16, Lima, 1998, pp. 307-348. [Una versión previa de este artículo fue publicada con el mismo título en *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, núm. 3, Sucre, Bolivia (Anuario 1997, publicado en junio de 1998), pp. 185-219.]

ARMAS ASÍN, Fernando, «Criticismismo teológico y político en los Andes del siglo XVI: el caso de Luis López S. J.», *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona), núm. 12, 2003, pp. 399-405.

---, «Los comienzos de la Compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: la figura de Luis López», *Misionalia Hispanica, Hispania Sacra*, n. 104, vol. 51, 2004, pp. 573-609.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat, «Acerca del cambio en la naturaleza del dominio sobre las Indias. La mita minera del virrey Toledo, documentos, 1568-1571», *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 46, 1989, pp. 3-70.

BALLÓN, José Carlos, «Diego de Avendaño (1594-1688) y los orígenes coloniales de la filosofía en el Perú», *Patio de Letras*, año II, vol. II, núm. 1, 2004, pp. 97-107.

CANTARINO SUÑER, María Elena, «El Concepto de “razón de estado” en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneira, Settala)», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* (Madrid), núm. 2, 1998, pp. 7-24.

COATSWORTH, John H. (2005), «Structures, Endowments, and Institutions in the Economic History of Latin America», *Latin American Research Review*, 40, 2005, pp. 126-144.

COELLO DE LA ROSA Alexandre, «Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta S. J. (1540-1600)», *Colonial Latin American Review*, núm 14 (1), 2005, pp. 55-81.

---, «La doctrina de Juli a debate (1575-1585)», *Revista de estudios extremeños*, núm. 63 (2), 2007, pp. 951-989.

---, «De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)», *Revista De Indias*, núm. 68 (243), 2008, pp. 37-66, <https://doi.org/10.3989/revindias.2008.i243.646>.

DELL, Melissa, «The Persistent Effects of Peru's Mining Mita», *Econometrica* (Massachussets), vol. 78, núm. 6, 2010, pp. 1863-1903.

EGAÑA, Antonio de, «El P. Diego de Avendaño y la tesis teocrática *Papa, Dominus Orbis*», en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, vol. XVIII, 1949, pp. 195-225.

GARCÍA MIRANDA, Carlos, «Los informes de Juan Polo de Ondegardo, producción y recepción crítica», *Letras*, núm. 86 (123), 2015, pp. 125-139.

GARCÍA PÉREZ, Rafael, «Modernidad en el Antiguo Régimen: el problema del Estado (o el Estado como problema)», *Memoria y Civilización*, 6, 2003, pp. 43-96.

GARCÍA RECIO, José María, «Historia de los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de las reducciones de Moxos y Chiquitos. Posibilidades y limitaciones de la tarea misional», *Quinto centenario*, núm. 14, Madrid, 1988, pp. 73-92.

GLAVE TESTINO, Luis Miguel, «La cuadratura del círculo y las rendijas del encierro: política de reducción de indios en los Andes en tiempos del virrey Toledo», *Reducciones, la concentración forzada de poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Akira Saito y Claudia Rosas Lauro (eds.), Lima, Fondo Editorial PUCP, 2017, pp. 103-143

GRAY, Christopher G., «La ideología medieval de Bartolomé de Las Casas», *Patristica Et Mediaevalia*, núm. 14, Buenos Aires, 1993, pp. 3-20.

GRUZINSKI, Serge, «Les mondes mêlés de la Monarchie Catholique et autres "connected histories"», *Annales HSS*, núm. 1, janvier-février 2001, pp. 85-117.

HOFMEISTER PICH, Roberto, «Diego de Avendaño S. J. (1594-1688) e um de seus críticos: um estudo sobre a escravidão negra», *Intuitio* (Porto Alegre), vol. 12, núm. 2, 2019, <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2019.2.34771>

JURADO, Carolina (2013), «Memorial cerca de las congruencias de la perpetuidad de las encomiendas de los indios: un escrito inédito del licenciado don Francisco de Alfaro, Charcas, circa 1599», *Revista de Historia del Derecho* (Buenos Aires, núm. 46, INHIDE, 2013, pp. 45-71.

---, «Un Fiscal al servicio de Su Majestad: don Francisco de Alfaro en la Real Audiencia de Charcas», *Población y Sociedad* (San Miguel de Tucumán), vol. 21, núm. 1, 2014, pp. 99-132.

KERMELE, Nejma, «Pour une philosophie politique pratique : analyse de deux principes centraux du *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo, 1567», *Arte y Literatura en el Siglo de Oro — Les dynamiques de pouvoir dans les mondes ibériques*, e-Spania, núm. 35, 2020 <https://doi.org/10.4000/e-spania.33432>

LOHMANN VILLENA, Guillermo, «Juan de Matienzo, autor del “Gobierno del Perú” (su personalidad y su obra)», *Separata del Anuario de Estudios Americanos*, T. XXII, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1965, pp. 767-886.

LOSADA, Ángel, «El *Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño», *Revista de Filología clásica y hebrea*, t. 40, núm. 121-123, Salamanca, 1989a, pp. 353-364.

----, «El Abate Grégoire, Lector de los Humanistas y Juristas Españoles de los siglos XV a XVII. Fuentes ideológicas españolas de la revolución francesa», *Historia Mexicana*, núm. 39, 1989b, pp. 71-88.e

LUCENA SALMORAL, Manuel, «Planteamiento de la “duda indiana” (1534-1549). Crisis de la conciencia nacional: las dudas de Carlos V», en *Bartolomé de Las Casas – Face à l’esclavage des Noir-e-s en Amériques/Caraïbes. L’aberration du Onzième Remède*, Lavou Zoungou Victorien (ed.), Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2011, pp. 159-183.

MARAVALL, José Antonio, «Estado moderno y mentalidad social», *Revista de Occidente*, Madrid, 1972, pp. 249-250.

MARZAL, Manuel, «¿Las misiones jesuitas una utopía posible?», en *Un reino en la frontera, las misiones jesuitas en la América colonial*, Negro y Marzal (coord.), Quito, PUCP/Abya-Yala, 2000, pp. 343-354.

MORONG REYES Germán, «“De la natural inclinación y condición de los indios”. El oidor Matienzo y su proyecto de gobernabilidad para el Perú virreinal, 1567», *Diálogo andino* núm. 42, Santiago, 2013, pp. 17-30.

---, «Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas 1561-1579 – Alcances analíticos de una fuente jurídico-administrativa», en *Libro de acuerdo para pleitos propios de oidores y de su familia, año 1564*, Sucre, ABNB, 2021, pp. 97-129.

NUMHAUSER, Paulina, «El silencio protagonista. Luis López y sus discípulos, antecedentes y misterios de una crónica jesuita: Nueva Coronica y Buen Gobierno», Laurencich-Minelli Laura y Numhauser Paulina (eds.), en *El silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú, 1567-1667*, Quito, Abya-Yala, 2004, pp. 95-113.

---, «¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas italianos en el Virreinato del Perú del s. XVII. Gerónimo Pallas (s.i.)», Laurencich-Minelli Laura y Numhauser Paulina (eds.), *Sublevando el Virreinato*, Quito, Abya Yala, 2007, pp. 73-124.

---, «Urdiendo la trama secreta de una crónica extraña y silenciada. La Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno», Forniés J.F., Numhauser P., Orfali M. (eds.), en *Escrituras Silenciadas. Heterodoxias y disidencias en la península Ibérica y América*, Madrid, Editorial de la Universidad de Alcalá, 2018, pp. 69-95.

---, «¿Quién fue el autor de la Primer Nueva Coronica y Buen gobierno? Emblemas, símbolos y retórica en una curiosa obra jesuita del siglo XVII», *Anales del Museo de América*, núm. 27, Madrid, 2019, pp. 204-231.

PAGE, Carlos, «La Viceprovincia jesuítica de Charcas o de la Sierra, antecedente de la provincia del Paraguay (1603-1607)», *Revista Estudios Paraguayos*, vol. 37, núm. 2, Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, Asunción, 2019, pp. 159-176.

PIANA, Josefina y Melina MALANDRINO, «Dos documentos de los inicios del asiento de la provincia jesuítica del Paraguay», *Folia Histórica del Nordeste*, núm 43, 2022, pp. 128-153. <https://dx.doi.org/10.30972/fhn.0435848>

POPESCU, Oreste, «El Padre Pedro de Oñate (1567-1646) y su importancia en la historia del pensamiento económico latinoamericano», *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega*, núm. 11, Universidad Católica Argentina, 1990, pp. 31-38.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa, «La filosofía en el Perú colonial», en *La filosofía en la América colonial (ss. XVI, XVII y XVIII)*, Marquinez Argote

Germán y Mauricio Beuchot (comps.), Santafé de Bogotá, Búho, 1996, pp. 219-2742.

SANCHEZ BELLA, Ismael, «El gobierno del Perú, 1556-1564», *Anuario de Estudios Americanos*, núm. XVII, Sevilla, 1960, pp. 407-524.

VARGAS UGARTE, Rubén, «Los archivos de Chuquisaca», *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, t. 9, año 8, núm. 42, oct-dic 1929, pp. 298-315.

¿Indígenas, pecadores filosóficos?
La presencia del pecado filosófico de los indígenas en
Alonso de La Peña Montenegro (1596-1687) y su impacto
en Antônio Vieira (1668-1697)¹

Indigenous, philosophical sinners?
The presence of the philosophical sin of the indigenous
people in Alonso de La Peña Montenegro (1596-1687)
and its impact on Antônio Vieira (1668-1697)

Bento Machado Mota
Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México
bentommachado@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9965-7162

Fecha de recepción: 24-06-22

Fecha de aceptación: 03-05-23

Resumen

Este artículo estudia la supuesta presencia del pecado filosófico en los indígenas americanos a partir de dos autores: el obispo de Quito Alonso de La Peña y el misionero jesuita y luso-brasileño Antônio Vieira. La categoría de *peccato philosophico* fue creada a finales del siglo XVII para clasificar jurídica

¹ Este trabajo está inspirado, en parte, en el capítulo 5 de la tesis de doctorado del autor: *Altíssima ignorância: a ignorância invencível e os europeus e sul americanos sobre a salvação dos indígenas do Brasil a partir de Antônio Vieira (1535-1719)*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 2022.

y teológicamente a quienes, siendo ignorantes de Dios, no podían ofenderlo de ninguna manera. Este concepto fue utilizado para muchos amerindios aislados que, viviendo en las selvas o en territorios lejanos, no podían conocer a Dios y, en esta condición, estarían libres de cualquier pecado. Aunque haya sido desarrollado a partir de jesuitas en Europa, pretendemos trabajar con el uso de este concepto en los autores antes mencionados, cuya obra siempre involucró el trabajo directo con los indígenas. Nuestro objetivo, con ello, será discutir la genealogía de este concepto en suelo sudamericano, destacando la importancia del *probabilismo*, de un lado, y del concepto de *indio miserable*, del otro.

Palabras clave: probabilismo, indio miserable, Alonso de La Peña

Abstract

This article studies the supposed presence of philosophical sin in the American Indians based on two authors: the bishop of Quito, Alonso de La Peña, and the Jesuit and Portuguese-Brazilian missionary Antônio Vieira. The category of *peccato philosophico* was created at the end of the 17th century to classify juridically and theologically those who, being ignorant of God, could not offend Him in any way. This concept was used for many isolated Amerindians who, living in the jungles or in distant territories, could not know God and, in this condition, would be free from any sin. Although it has been developed from Jesuits in Europe, we intend to work with the use of this concept in the authors mentioned above, whose work always involved direct work with indigenous people. Our aim in doing so will be to discuss the genealogy of this concept on South American soil, highlighting the importance of probabilism on the one hand, and the concept of the miserable Indian on the other.

Keywords: Probabilism, miserable Indian, Alonso de La Peña

Este artículo se concentra en la presencia del pecado filosófico de los indígenas a partir de dos autores: el obispo de Quito Alonso de La Peña y el misionero jesuita y luso-brasileño Antônio Vieira. Para esto, en primer lugar, presentaremos las definiciones centrales en torno de la herejía y el concepto de *peccato philosophico*. A continuación, presentaremos algunas consideraciones de estos dos autores sobre el tema, con énfasis en el prime autor. Finalmente, mostraremos algunas hipótesis iniciales de la relación entre la presencia de este concepto, el probabilismo moral y la condición jurídico-teológica de los indígenas de América del Sur a finales del siglo XVII.

¿Qué es el pecado filosófico? Este sugerente concepto es quizás más difícil de definir de lo que parece a primera vista. El *peccato philosophico* fue una categoría creada en el siglo XVII para clasificar jurídica y teológicamente a quienes, siendo ignorantes de Dios, no podían ofenderlo de ninguna manera. Así, este argumento se convirtió en una poderosa coartada para justificar la transgresión de los pecados en general, incluidos aquellos que irían en contra de la razón natural. En ese momento histórico, tales pecados incluían la poligamia, los sacrificios humanos y el canibalismo, entre otros. El argumento central que utilizaron estos autores fue que, siendo el agente de la acción ignorante de Dios, no habría posibilidad de ofenderlo y era imposible que su acto contuviera malicia. Por esta razón, habría apenas un *pecado filosófico*. En cambio, este concepto se oponía al *peccato theologico*, cometido por aquellos que, aun conociendo a Dios, pecan. En este caso, se supone que el pecador tendría la intención de ofender a Dios².

¿Por qué estudiar este concepto aplicado a los amerindios? A finales del siglo XVII, algunos jesuitas comenzaron a utilizar esta categoría para referirse a los pueblos no europeos que no conocían la palabra de Dios. Los defensores del *pecado filosófico*, también llamados de *philosophistas*, dejaron claro que este concepto eximía a los indígenas de la responsabilidad moral en nombre de la ignorancia invencible de Dios. Sus pecados, antes considerados mortales, ahora se convertirían en veniales. Sus actos, legalmente excusables. Aunque no pretendieron salvarlos, muchos consideraron que los indígenas podrían situarse en el limbo, como equivalentes a los niños que mueren sin bautismo y a los *justos* que vivieron antes de Cristo. Según sus argumentos, estos también serían ignorantes invencibles en relación al Salvador. Así, el *pecado filosófico* permitiría la salvación de todos los que no tenían la intención de ofender a Dios por no conocerlo. La categoría cambiaba el sentido del “inclusivismo” cristiano, tornando el Cielo “superpoblado”, como algunos teólogos postularon, contemplando paganos, infieles, indígenas ignorantes y todos los que vivieron antes de Cristo y tuvieron una vida justa³. El concepto

2 Los primeros trabajos sobre el pecado filosófico son: H. C. Lea, 1895, pp. 324-339; Vacant-Mangenot, 1933; Beylard, 1935, pp. 673-698. Muchos años después el problema volvió con el gran especialista en jansenismo: L. Ceyssens, 1964, pp. 378-425. Más recientemente, Hildesheimer, 2020. Para comprender el problema en sentido más amplio dentro del debate entre probabilistas y jansenistas, J. P. Gay, 2011, en especial pp. 318-334.

3 Para una buena introducción al tema del “inclusivismo”, ver G. Mori, 2020, pp. 187-211. Para el tema de la superpoblación del infierno o del cielo, conferir G. Minois, 2005, pp. 331-361.

de *pecado filosófico*, como diría un gran intérprete de este período, sería un «*agnus Dei* que quita los pecados del mundo» para la libre entrada de los «ateístas del cielo»⁴.

Pero ¿quién fue el autor del pecado filosófico? Esta pregunta tampoco puede responderse fácilmente. En principio, a partir de la historiografía clásica francesa, podemos afirmar que el autor del pecado filosófico fue François Musnier (1642-1711), un jesuita poco conocido del siglo XVII, cuyos escritos sobre el tema datan de 1686⁵. El concepto, de hecho, se conoció a partir de los escritos contra el mismo *pecado filosófico*, elaborados por el famoso filósofo francés y jansenista Antoine Arnauld (1612-1694). Entre 1689 y 1690, Arnauld escribió más de cinco denuncias contra la idea de este concepto que consideraba absurdo, puesto que dañaría el principio moral y conduciría a la muerte del cristianismo, haciéndonos creer que la ignorancia sería preferible al conocimiento de Cristo, ya que haría el camino al cielo más seguro. Continuando con el fuerte movimiento iniciado por su amigo ya fallecido Blaise Pascal (1623-1662), Arnauld sostuvo que el *pecado filosófico* sería un nivel avanzado del probabilismo y del «laxismo moral» jesuita⁶.

El probabilismo moral, de hecho, fue una importante línea teológica y moral inaugurada a finales del siglo XVI, cuya tesis central fue defender que, en caso de duda moral, si el agente actúa desde la opción moral menos probable, sería considerado legítimo y digno de perdón. Por ejemplo, si alguien ha pecado o violado una ley frente a una regla moral o legal difícil de cumplir, dependiendo de las circunstancias, el fiscal podría excusarlo. Uno de los escenarios en los que se podía excusar al agente sería precisamente el de la ignorancia invencible, es decir, una ignorancia que, aunque quisiera, el individuo no podría superar. Sería el caso, por ejemplo, de los indígenas que, antes de la llegada de los portugueses, no habrían tenido la posibilidad de conocer a Dios, aunque hubiesen querido. El probabilismo se inició entre los dominicanos. Sin embargo, con el paso del siglo XVII, ganó fuerza entre los jesuitas. A partir del pensamiento de Roberto Bellarmino (1542-1621),

4 Daniel Concina, 1772, p. 13.

5 Beylard, 1933; L. Ceyssens, 1964. Jacob Schmutz cuestiona tales interpretaciones, alegando haber sido, en verdad, el pecado filosófico una creación de Juan Caramuel (J. Schmutz, 2016, pp. 147-184).

6 «Il n'y a point d'argument plus convaincant, pour faire voir qu'il y a des mille millions d'hommes, que n'ont point eu de moyens suffisants pour connaître Dieu & sa loi, que la considération des peuples de L'Amérique avant que les Chrétiens l'eussent découverte» (Arnauld, 1780).

Francisco Suárez (1548-1617), Antonino Diana (1548-1663) y Etienne Bauny (1564-1649), el probabilismo conoció su ‘edad de oro’. No obstante, a partir de la década de 1650, los jesuitas comenzaron a ser fuertemente criticados por los jansenistas. Como resultado, en 1679 sufrieron una censura papal decisiva, en la que se condenaron 65 proposiciones probabilistas⁷. A partir de entonces, se puede decir que entró en franca decadencia. Una de las expresiones de este proceso ocurrió cuando el concepto del *peccato philosophico* fue condenado como herejía por el papa Alejandro VIII en 1690, en virtud de las citadas denuncias de Arnauld⁸.

Muchos autores probabilistas del siglo XVII defendieron la posibilidad de que los indígenas podrían salvarse mediante el concepto de la ignorancia invencible de Dios. El cardenal de Lugo incluso defendió que la ignorancia invencible de Dios podría contemplar hasta a los musulmanes⁹. A pesar de la gran apertura de los probabilistas, ellos eran fieles al pensamiento tomista. Luego, argumentaron que la única forma de que el ignorante pudiera salvarse sería cumpliendo la ley natural, accesible desde la razón natural, como los «justos» que vinieron antes de Cristo. Antes de la formulación del *pecado filosófico* de 1686, en principio, ningún teólogo europeo había argumentado que la obediencia a la ley natural podría excusarse. A partir de esta concepción, cualquier acto podría ser perdonado en nombre de la ignorancia divina, incluso aquellos que no cumplieran la ley natural. Aunque algunos trabajos historiográficos se hayan detenido en el problema del *pecado filosófico*, ningún estudio se detuvo en este problema en el contexto sudamericano.

1. Especificidades sudamericanas: Alonso de La Peña

Si bien existe una correspondencia indiscutible entre el pensamiento teológico europeo y el producido en América del Sur en el siglo XVII, las interpretaciones no siempre fueron las mismas, y mucho menos la radicalidad de ciertas conclusiones. Los amerindios presentaron desafíos a la teología europea. Uno de ellos era la existencia de pueblos que no creían en ningún Dios. Otro fue

7 Uno de los grandes autores que ayudó a desarrollar los recientes estudios sobre el probabilismo fue P. Prodi, 2005. Después, inúmeros trabajos trataron el tema: R. A. Maryks, 2008; J. P. Gay, 2011; L. Mayer, 2015; S. Tutino, 2018; R. Schussler, 2019.

8 Para un análisis específico sobre las censuras, ver J. Quantin, 2002, pp. 875-960.

9 «si algunos turcos o musulmanes estuvieran en un error invencible sobre Cristo y su divinidad, no hay razón por la que no pudieran tener una fe sobrenatural verdadera sobre Dios como el que recompensa sobrenaturalmente, dado que su fe en Dios no está basada en argumentos deducidos de la creación natural» (Cardeal Juan de Lugo *apud* F. Sullivan, 1999, p. 149).

la existencia de sociedades que tenían costumbres que eran contrarias a todo lo que los misioneros y teólogos creían que era la ley natural. Insertado en este punto de tensión entre teología y misión, el desarrollo del concepto de ignorancia invencible en suelo americano tuvo como actor fundamental al poco conocido Alonso de La Peña.

Alonso de La Peña Montenegro (1596-1687) nació en España y tuvo toda su formación en Santiago de Compostela, donde fue profesor de Filosofía y decano, entre los años 1622 y 1644. En 1653, se convirtió en obispo de Quito. En 1668, después de catorce años como obispo en Ecuador, escribió *Itinerarios para párrocos de indios*, un tratado teológico escrito en castellano, basado en la demanda de los sacerdotes de su arzobispado¹⁰. En general, se puede decir que este libro desarrolla una serie de aspectos teológicos y doctrinales importantes para la administración de los sacramentos a indígenas. Sus tesis concuerdan con los Concilios de Trento y de Lima. Desde el punto de vista teológico y jurídico, para la *auctoritas* de las escrituras y la patristica, Alonso de La Peña también recurre a numerosos autores probabilistas, tanto a los que escriben desde Europa como a los que trabajaron directamente en las misiones en América. Para comprender los argumentos que utilizó para el problema de la ignorancia invencible ante Dios y la ley, examinaremos sus fuentes y argumentos.

Alonso de La Peña escribió sobre varios problemas asociados a la naturaleza de los indígenas, la guerra justa y la idolatría. El obispo de Quito utilizó ampliamente la autoridad de José de Acosta, Solórzano Pereira y Juan de Torquemada, entre otros. Para abordar el tema de la ignorancia invencible de Dios y la ley, ningún concepto fue tan importante como la categoría de *indio miserable*. Como ha demostrado la historiografía reciente, esta terminología proviene del Imperio romano y estaba dirigida a personas que no podían, o no podrían, asumir la responsabilidad de sus acciones. Por ello, los indígenas no habrían de ser juzgados como gente corriente y tendrían, según el lenguaje típico del Antiguo Régimen, una serie de ‘privilegios’: podrían ser juzgados

10 Hay muy pocas obras escritas sobre Alonso de La Peña Montenegro, a pesar de que su libro principal tuvo siete reimpresiones, una cantidad bastante alta teniendo en cuenta el período. M. Bandin Hermo, 1951; F. Manuel-Rimbau Muñoz, 1998. Su obra fue recientemente editada por el prestigioso *Corpus Hispanorum de Pace*, pero, hasta hoy, no ha recibido la debida atención acerca de su pensamiento teológico en general, y mucho menos en lo referente al tema de la ignorancia invencible y el pecado filosófico. Alonso de La Peña Montenegro, *Itinerarios para párrocos de indios*, 1995-1996 [1668].

exclusivamente en tribunales eclesiásticos, no estarían sujetos a la Inquisición y no necesitarían que se les administraran los sacramentos con la misma rigidez que otros cristianos. Por estas y otras razones, dadas las circunstancias legales a las que estaban expuestos los indígenas, tanto sus crímenes como sus pecados podrían apaciguarse. Los autores mencionados por de La Peña que dieron importancia y protagonismo a esta categoría¹¹ también escribieron a partir de suelo sudamericano, como Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y Solórzano Pereira (1575-1655)¹².

De La Peña, al considerar a los indígenas como *miserables*, deseaba aproximarlos a la condición de niños, de viudas, pobres menores y rústicos:

la rusticidad y simplicidad que tienen los Indios, obligan a que los Jueces usen de toda la piedad posible en castigar sus delitos, usando con ellos toda piedad: por que como obran el mal con imperfecto conocimiento, tienen menos de voluntario y libre: con lo que la malicia es menos, y así la pena también ha de ser menor, que la que se da a los que obran mal con perfecto conocimiento: y esto no solo es arbitrio que se da al Juez, sino obligación suya; y pecará llenando las leyes en el castigo de aquellos a quienes las mismas leyes ordenan¹³.

La relación entre el desconocimiento y la disminución de la malicia trae como consecuencia inevitable la necesidad de atenuar la pena de los indígenas. A partir de la sugerencia de Antonino Diana, autor probabilista arriba citado, de La Peña defendió la institución del *foro mixto* para los indígenas, es decir, una sujeción simultánea de los jueces (*foro externo*) y de los eclesiásticos (*foro interno*). Nuestro autor citó muchos ejemplos de maltrato injusto, en prisión, de *indios miserables* que desconocían la ley y la gravedad de su culpa. Sus argumentos se dirigían, en principio, al *foro externo*. Sin embargo, a medida que de La Peña avanza en su argumentación, desplaza su eje argumentativo hacia el *foro interno* y el problema de la salvación. Según él, los indígenas no «pecan mortalmente porque si no saben, como es, pero ordinario, la ignorancia los excusa»¹⁴.

2. La ignorancia invencible de Dios

Si en el caso del *foro externo*, reservado a los jueces, la ignorancia invencible podría excusar, debemos examinar el problema mayor: ¿podría la ignorancia

11 P. Delgado, 1971, pp. 245-335. Para una interpretación jurídica del problema, A. M. Hespanha, 2010, pp. 141-199; C. Cunill, 2011, pp. 229-248.

12 La producción de estos autores sobre el indio miserable y la ignorancia invencible está bien trabajada por L. Cisneros, 2018 y B. Machado, 2022.

13 A. de La Peña, 1995-1996, p. 139.

14 A. de La Peña, 1995-1996, p. 148.

invencible excusar para la salvación? Como otros misioneros y teólogos de su tiempo, de La Peña discutió ampliamente la posibilidad de que los indígenas se salvaran. Primero, sustentó un argumento común a todos aquellos que se han dedicado al tema: sería propio de la naturaleza humana buscar a Dios. Citando a filósofos clásicos y gentiles, tales como Epicuro y Cicerón, el obispo de Quito dijo que era posible alcanzar la salvación solo observando las estrellas y la razón.

Pero los idiotas, y grandemente Ignorantes, como no ven a Dios con los ojos, ni le tocan con las manos, desvarían ciegos en hallar esta Divinidad que no saben sacar por discursos, ni conocer por sus efectos [...] con su ignorancia no aprehenden a Dios invisible, sino que gustan de tener por dioses las piedras y los montes, que los miran con los ojos, teniendo por cierto, que toda la ventura de un hombre, de un Pueblo, de una Provincia, de un Reino, está en que Dios no se le vaya¹⁵.

Por tanto, según él, los pueblos ignorantes y rústicos no podrían entender a un Dios invisible, solo visible. Por eso, los indígenas andinos, generalmente usados como ejemplo, necesitaban apilar piedras frente a sus montañas para buscar un Dios invisible que aún no conocían. Así, el autor concluyó que los indígenas son menos culpables de su idolatría por la ignorancia en que vivían. Fue en la siguiente sección, sin embargo, que el autor enfrentó directamente a la pregunta que nos interesa: «¿pueden los indios ignorantes ser excusados de sus pecados en nombre de la ignorancia?».

En la condición de escolástico, de La Peña se preocupó por relatar casi todos los teólogos que sostenían que la ignorancia invencible de Dios sería imposible sobre la base del argumento según el cual tal conocimiento podría lograrse a partir de la naturaleza y de la razón. Sin embargo, apoyándose principalmente en la autoridad de Francisco Suárez, explicó que habría algunos pueblos, como los etíopes y los indígenas de Brasil, que serían tan bárbaros y salvajes que ni siquiera tendrían la capacidad de *filosofar sobre sí mismos*¹⁶. Así, el autor se esfuerza por defender que los indígenas serían inmunes, por esta misma ignorancia, ante la pena contra cualquier tipo de idolatría. Además, Alonso de La Peña se preocupa por dar respuesta a alguno de los argumentos de los grandes misioneros de su tiempo: el supuesto paso del apóstol Tomás por América. Esta creencia comenzó a difundirse en el siglo XVI y se extendió hasta el siglo XVIII, siendo ampliamente difundida para

15 A. de La Peña, 1995-1996, p. 176.

16 A. de La Peña, 1995-1996, p. 178.

defender la idea de que los indígenas ya habían recibido la palabra de Dios a partir de este apóstol de Cristo. Entre otras cosas, este argumento sirvió para defender que los indígenas no podrían ser ignorantes invencibles. De La Peña se encargó de responder con cautela. Sin querer contradecir esta creencia, afirmó que los indígenas habrían perdido la memoria y, por tanto, no recordaban la palabra cristiana otrora pregonada.

3. La ignorancia invencible de la ley natural

Otros probabilistas ya habían defendido la posibilidad de que algunos pueblos fueran invencibles ignorantes ante Dios. Sin embargo, ni él ni los demás autores probabilistas mencionaron la posibilidad de un desconocimiento invencible de la ley natural. Defendemos que Alonso de La Peña, desde la concepción de indio miserable y de presupuestos probabilistas, desarrolló argumentos que, más adelante, serán calificados como cercanos a la categoría de *pecado filosófico*.

Veamos qué argumentos usó. La manera con que el autor discute este punto es la misma utilizada para tratar la invencible ignorancia de Dios. Tras discutir la responsabilidad moral de los que se bautizan, de los que no y de los que se bautizan y deciden volver a las antiguas costumbres, Alonso de La Peña escribió que, más que principios generales, es necesario observar las circunstancias. Apoyándose en las autoridades de Gabriel Vásquez y Antonino Diana, sustentó que muchos campesinos, en el momento en que cometieron el crimen, ignoraban lo que era el pecado mortal. No solo a los indígenas, sino también a las «rústicas Españas se les puede dar este inculpable desconocimiento de los preceptos de la naturaleza»¹⁷.

Más que construir tesis generales, como era el propósito de su libro, Alonso de La Peña procuró dar pautas para los confesores, indicando la relación incommensurable entre conocimiento y malicia, por un lado, y entre inocencia e ignorancia invencible, por otro:

Confesor debe averiguar la malicia, o ignorancia del penitente, advirtiéndole que, si obraron con miedo de la culpa, o de la pena y castigo que les puede venir, hay malicia: pues con el mismo temor se encierra el conocimiento del pecado que hacen; pero si antes lo juzgan, por cierto, o por honesto, es muy probable que obran con ignorancia invencible, engañados con aquella apariencia de bien, y presentaciones de la conciencia propia¹⁸.

17 A. de La Peña, 1995-1996, p. 220.

18 A. de La Peña, 1995-1996, p. 220.

En el último libro de su obra, De La Peña aborda de forma más directa el tema, dentro del cual trata los preceptos de la Iglesia y la ley natural. En este punto, el autor evoca directamente la autoridad de Suárez, como se esperaba¹⁹. De La Peña está de acuerdo con que el desconocimiento de la Ley natural es imposible, pareciendo contradecir lo que había dicho anteriormente. Utilizando la misma estrategia argumentativa presentada para el problema de la ignorancia invencible de Dios, atestó que hay una excepción importante en esta concepción: los *indios miserables*. Estos pueden estar exentos de culpa, tanto en el sentido legal como teológico, de fornicación, de usura, de bigamia, entre otros. El epicentro del argumento de Alonso de La Peña es que, a pesar del pecado original, la malicia del acto se origina en el momento en el que se conoce el acto, siéndose inmune al pecado cuando hay inadvertencia. Esto implica que, detrás de sus definiciones de ignorancia invencible, hay un gran optimismo desde el punto de vista antropológico, que era compartido por gran parte de los probabilistas jesuitas en ese momento.

Alonso de La Peña agregó que la ley natural tenía dos partes: los primeros principios, derivados de la naturaleza humana, tales como hacer el bien, seguir la justicia, amar al otro como a ti mismo, etc.; y los segundos principios, como no hurtar, practicar la sodomía, mirar a la mujer ajena, entre otros. Para el obispo de Quito, era posible la ignorancia invencible del segundo principio, pero no del primero. Para terminar su ciclo argumentativo, de La Peña escribe que varias naciones violan las leyes naturales, desde el Polo Antártico hasta las Indias, a inmensa distancia de Roma, y que ninguna ley puede cumplirse si es imposible de seguir, siendo decisiva, para entrar en este campo argumentativo, la experiencia y no solo la teología.

4. La recepción de Alonso de La Peña: Antônio Vieira

Al menos en suelo sudamericano, Alonso de La Peña fue uno de los misioneros y teólogos más conocidos a finales del siglo XVII. Su obra fue leída por varios autores del siglo XVII en Perú, Venezuela y México. El agustino Manuel Pérez incluso lo llamó «faro de indio»²⁰. Sin embargo, su obra tuvo mayor relevancia en Brasil. Antônio Vieira (1608-1697), quien llamó a de La Peña el

19 Es importante aclarar que Francisco Suárez era la mayor autoridad del siglo XVII en lo que respecta al derecho natural. El jesuita escribió sobre este tema en muchas obras. Destacaremos, entre otras, F. Suárez, *De triplici virtute theologica*, tr. 3, lib. 2, c. 6. Para profundizar en el tema, ver B. M. Mota, 2019-2020, pp. 34-54.

20 M. C. D. Barros; V. M. Fonseca, 2010, pp. 669-679, p. 671.

«oráculo de Las Indias»²¹, fue el más célebre jesuita luso-brasileño. Aunque haya sido muy conocido en Iberoamérica y Europa por sus sermones, fue en el libro *Clavis Prophetarum* que explicitó el impacto de Alonso de La Peña en su obra²². En el tercer volumen de este libro, Antônio Vieira escribió sobre la difusión de la palabra de Dios en la tierra a través de los misioneros que predicaban la palabra en el mundo²³.

El jesuita abordó directamente el problema de las misiones en América, especialmente en Brasil, donde pasó gran parte de su vida y obtuvo experiencia directa con los indígenas en Nordeste y —sobre todo— en la Amazonia brasileña. En este contexto, el problema de la ignorancia invencible de los indígenas de Brasil se convirtió en uno de los aspectos más importantes de su libro, dentro del cual discutió el problema de su salvación y su estatus legal. Como Alonso de La Peña y otros teólogos, Antônio Vieira también dividió sus análisis del problema en dos partes: la ignorancia invencible de Dios y de la ley natural. Aunque sus argumentos sobre el primer problema sean interesantes, no hay lugar acá para desenredar sus ideas. Respecto al segundo punto, en el cual defiende una tesis mucho más radical, no sería exagerado decir que la principal influencia de Antônio Vieira fue Alonso de La Peña. Apoyándose también en la categoría de *indio miserável*, apuntó que los indígenas no sabían filosofar sobre sí mismos. Antônio Vieira, sin embargo, fue más allá que el obispo de Quito. Estos indígenas, según él, «vagueiam nas selvas ou pelos sertões como animais, saciando a fome e o apetite de seus ventres com frutos silvestres, que brotam espontaneamente»²⁴. A estos indígenas se les llamaba *tapuias*, personas que no eran sedentarias, tenían diferentes idiomas, no tenían residencia fija, se alimentaban de raíces y, a veces, de tierra. Tales indígenas ignoraban hasta

21 «na experiência prática, na sólida, absoluta e universal erudição sobre as coisas das Índias Ocidentais, os povos e os costumes, não apenas igualável aos dois oráculos anteriores, mas ainda autor [Alonso De La Peña] de incomparável testemunho» (A. Vieira, 2000 [1697], p. 349).

22 Antes de la *Clavis*, Vieira había escrito sobre De La Peña apenas en *Voto do Padre Antônio Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos indígenas*, en Ricardo Ventura, 2014, p. 279.

23 Es importante decir que Vieira dejó esta obra incompleta en 1697, año de su muerte, y posteriormente su obra no fue publicada por las censuras de la Inquisición romana. J. E. Franco, 2006; A. E. Santo, 2002; B. Mota, 2022. Es importante decir, sin embargo, que, el año pasado (2022), la obra original fue descubierta en la Biblioteca Casanatense, en Roma, por Ana Valdez. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2022/05/pesquisadores-encontram-manuscrito-do-padre-antonio-vieira-perdido-ha-300-anos.shtml>. Último acceso en 30/05/2022.

24 A. Vieira, 2000 [1697], p. 126.

su misma condición como hombres. En tales circunstancias, la conclusión de Vieira fue que estos indígenas podrían ignorar invenciblemente la ley natural, incluso en sus primeros principios, es decir, la idea del bien y del mal y lo justo e injusto.

Vieira los clasifica como las personas más miserables imaginables. Más que servir para someterlos, sin embargo, tal categorización significó, por el contrario, su argumento central para que pudieran ser ignorantes y, en la misma medida, alcanzar la salvación. No solo algunos de ellos, sino todos, porque esta condición de invencibilidad absoluta, o casi absoluta, los haría incapaces de ofender a Dios. Debido a su ignorancia, todos sus pecados pasarían de ser mortales a veniales. Antônio Vieira llegó a defender la idea de que hay un espacio reservado para los indígenas en el más allá, acercándolos así a los viejos «justos» que vinieron antes de Cristo.

5. Conclusión

Aunque Antônio Vieira estuvo muy influenciado por Alonso de La Peña, fue parte de un momento de la historia de las ideas en el que el probabilismo entró en un proceso de radicalización. El jesuita portugués-brasileño, después de residir en Roma durante casi toda la década de 1670, escribió la última parte de la *Clavis Prophetarum* a finales del siglo XVII, tiempo en que la ignorancia invencible pasó a ser ampliamente debatida por decenas de teólogos jesuitas y jansenistas. Parece razonable suponer que Vieira haya sido influenciado por tales cambios dentro del curso del probabilismo jesuítico, instrumentalizando este concepto para algunos indígenas americanos. Sin embargo, tal movimiento no se articula solo en un sentido unilateral en el que los teólogos europeos crean conceptos y los misioneros los aplican. De hecho, el probabilismo moral, un área de la teología moral en la que los jesuitas eran tan prominentes, se construyó en las universidades europeas, pero también fue influenciado por los escritos de sudamericanos.

Con esto, no quiero decir que Alonso de La Peña se anticipe a los problemas europeos, como si la historia moral fuera a marchar de manera evolutiva y que algunos autores pudieran ser «vanguardias» de un proceso «inevitable» de crecimiento del «laxismo» de la Compañía de Jesús. Por otro lado, tampoco se puede decir que los escritos producidos en suelo sudamericano, dirigidos al problema legal y soteriológico de los indígenas, puedan entenderse solo como un «efecto» o «resultado» del pensamiento europeo. Si la primera interpretación podría caer bajo una idea de historia evolutiva, la segunda

también podría hacernos observar la historia a través de una perspectiva demasiado eurocéntrica. Como muy bien señaló Leticia Mayer, el probabilismo no es solo un problema europeo: surge con los discípulos de Francisco de Vitoria y, como se desarrolla en el pensamiento jesuita, no se puede entender sin la labor de las misiones e incluso la importancia de la casuística, dentro de la cual el pensamiento y la circunstancia concretos acaban promoviendo una autonomía que no se puede ignorar²⁵.

Jacob Schmutz, en un importante artículo, cuestionó la idea, defendida por importantes nombres de la historiografía francesa, de que el *pecado filosófico* habría surgido apenas en 1686, con François Musnier. Según él, cerca de treinta años antes, el probabilista Juan Caramuel ya habría formulado esta concepción, incluso de forma explícita²⁶. Inspirándonos en esta hipótesis, diríamos que al menos una «posibilidad» de pecado filosófico se ha abierto con la defensa de la ignorancia invencible de los indígenas por parte de estos autores que escribieron desde Sudamérica: la posibilidad de que todos los indígenas pudieran salvarse, incluso aquellos que violaron la ley natural. A esta conclusión se llegó, por un lado, por el argumento «interno» y jurídico del *indio miserable* y, por otro, por el argumento «externo» del probabilismo jesuita. En cualquier caso, la investigación sobre el pensamiento sudamericano ciertamente avanzará. Lejos de creer que esta comunicación pretende llegar a una conclusión definitiva, creo que la mejor manera de cerrarla es pensar en una próxima investigación que, eventualmente, contribuya a esclarecer el problema planteado aquí.

Bibliografía

ARNAULD, Antoine, *Nouvelle hérésie dans la Morale, touchant le Peché Philosophique, dénoncé au Pape & aux Evêques, aux Princes & aux Magistrats, en Œuvres de Messire Arnauld*, Paris/Lausenne, tomo XXXI, 1780.

BARROS, Maria Cândida Drumond e Vitor Manoel Marques da FONSECA, «Passagens do livro “Itinerário para Párocos de Índios”, de Peña Montenegro (1668), em um confessionário jesuítico setecentista da Amazônia», *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc* (Belém), vol. 5, núm. 3, nov./dec. 2010, pp. 669-679.

25 L. Mayer, 2015.

26 J. Schmutz, 2016.

BEYLARD, Hugues, «Le péché philosophique: quelques précisions historiques et doctrinales», *Nouvelle revue théologique*, núm. 57, 1935, pp. 673-698.

CEYSSENS, Lucien, «Autour du péché philosophique», *Augustiniana*, núm. 14, 1964, pp. 378-425.

CISNEROS, Lara, *¿Ignorancia invencible? superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del arzobispado de México en el siglo XVIII*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 2018.

CONCINA, Daniel, *Historia del probabilismo y rigorismo*, Madrid, oficina de la viuda de Manuel Fernández, 1772.

CUNILL, Caroline, «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI», *Cuadernos intercambio*, año 8, núm. 9, 2011, pp. 229-248.

DELGADO, Paulino, «La condición miserable del indio y sus privilegios», *Anuario de Estudios Americanos*, núm. XXVIII, 1971, pp. 245-335.

FRANCO, José Eduardo, «Uma utopia católica sob suspeita censura romana em cima da obra *Clavis Prophetarum* de António Vieira», *LUSITANIA SACRA*, 2ª série, núm. 18, 2006, pp. 473-484.

HILDESHEIMER, Françoise, *Le péché philosophique ou le salut à portée de tous*, Paris, Honoré Champion, 2020.

GAY, Jean-Pascal, *Morales en conflit: Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris, Éd. Du Cerf, 2011.

HERMO, Manuel Bandin, *El obispo de Quito don Alonso de La Peña Montenegro (1596- 1687)*, Madrid, CSIC, 1951.

HESPANHA, António Manuel, «Rústicos», en *Imbecillitas*, São Paulo, AnnaLume, 2010, pp. 141-199.

LEA, Henry Charles, «Philosophical Sin», *International Journal of Ethics*, 5, núm. 3, 1895, pp. 324-339.

MARYKS, Robert Aleksander, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism (Catholic Christendom, 1300-1700)*, Aldershot, Ashgate, 2008.

MAYER, Leticia, *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

MINOIS, George, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 2005.

MORI, Giuliano, «The Truth of the Matter: Observations on Inclusivism and Exclusivism», en Alberto FRIGO, *Inexcusables: Salvation and the Virtues of the pagans in the Early Modern Period*, Switzerland, Springer, 2020, pp. 187-211.

MACHADO MOTA, Bento, *Altíssima ignorância: os debates sul-americanos e europeus sobre a ignorância invencível dos indígenas brasileiros a partir de Antônio Vieira (1535-1719)*, tesis doctoral bajo la tutela de Adone Agnolin, São Paulo, Univerdidad de São Paulo, 2022, Accesible em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2022.tde-01032023-190137>

----, «O Além dos que estão além-mar: o problema da salvação dos índios em Francisco Suárez», *Revista Escritas do Tempo*, vol. 1, núm. 3, nov. 2019-fev. 2020, pp. 34-54.

MUÑOZ, Francesc Manuel-Rimbau, *El matrimonio en el Itinerario para párrocos de indios de Alonso de La Peña Montenegro: aportación jurídico-pastoral a la introducción del matrimonio cristiano en las Indias durante los siglos XVI y XVII*, Roma, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultas Iuris Canonici, 1998.

PRODI, Paolo, *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

QUANTIN, Jean-Louis, «Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679). Contribution à l'histoire de la théologie morale à l'époque moderne», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 114, núm. 2, 2002, pp. 875-960.

PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la, *Itinerarios para párrocos de indios*, 2 vols., Ed. C. Baciero, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Corpus Hispanorum de Pace, 1995-1996.

SANTO ESPÍRITO, Arnaldo, «Censuras da Clavis Prophetarum do Padre Antônio Vieira», in: *Sub luce florentis calami*, M. D. García (org.), Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2002, pp. 621-35. Accesible en: <http://hdl.handle.net/10451/33668>

SCHMUTZ, Jacob, «Was Duns Scotus a Voluntarist? Juan Caramuel Lobkowitz against the Bratislava Franciscans», en *Filosofický časopis*, Jan. 2016, pp. 147-184.

SCHUSSLER, Rudolf, *The debate on Probable Opinions in Scholastic Tradition*, Leiden, Brill's, 2019.

SULLIVAN, Francis, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1999.

TUTINO, Stefania, *Uncertainty in post-reformation Catholicism: a History of Probabilism*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

VACANT, A. Y E. MANGENOT (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XII, Paris, Letouzey & Ané, 1933, pp. 748-763. Accesible en: <https://archive.org/details/dictionnairedet01vaca/page/n6/mode/1up?q=demian>

VIERIRA, Antônio, *Chave dos profetas*, trad. y ed. de Arnaldo Espírito Santo, Lisboa, BN, 2000.

----, *Voto do Padre Antônio Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos indígenas*, n Ricardo VENTURA, *Escritos sobre os índios (Obras completas do Padre Antônio Vieira)*, t. IV, vol. III, São Paulo, Edições Loyola, 2014.

O tópico da *imago Dei* como princípio normativo dos direitos humanos em Francisco José de Jaca O. F. M. Cap. (1645-1689)

El tópico de la *imago Dei* como normativa principal de los derechos humanos en Francisco José de Jaca O. F. M. Cap. (1645-1689)

The topic of *imago Dei* as a normative principle of human rights in Francisco José de Jaca O. F. M. Cap. (1645-1689)

Joel Francisco Decothé Junior
Docente no Instituto de Filosofia Espírito e Vida - (IFEV)
joeldecothe@yahoo.com.br
ORCID: 0000-0002-9499-1233

Antonio Justino de Arruda Neto
Doutorando em Direito pela UFPE. Faculdade Conceito Educacional.
arruda.neto@ufpe.br
ORCID: 0000-0001-5188-3198

Fecha de recepción: 19-07-22
Fecha de aceptación: 24-11-22

Resumo

A crítica contra a escravidão tecida pelo frade espanhol Francisco José de Jaca O. F. M. Cap. (1645-1689), situa-se no campo dos debates éticos concernentes ao problema da práxis ideológica da escravidão colonial negra. As disputas sobre o que seria justo fazer, segundo o pensamento moral e político da época, foram debatidas pelos escolásticos ibero-americanos no Novo Mundo. A questão seminal sobre os direitos humanos posta à época foi a seguinte: existe legitimidade de uma pessoa submeter a outra a escravidão? Este problema nos remete ao trato do tópico bíblico-teológico da *imago Dei*. A questão tornou-se um ponto central da filosofia e teologia moral na defesa da liberdade propugnada por Jaca em favor da dignidade da vida humana dos povos negros escravizados. Encontramos tal crítica no tratado escrito por Jaca, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos* (1681). Tomando como base o pensamento condenatório da escravidão, forjado pelo frade capuchinho, faço o procedimento de analisar o problema começando suscintamente o estudo pelo tópico da *imago Dei* nas correntes filosóficas da Patrística e Escolástica medieval. Em seguida, cotejo a noção de o humano ser considerado a imagem de Deus no Novo Mundo escravocrata. Por fim, abordo a concepção dos direitos humanos como princípio de defesa da vida dos povos negros escravizados.

Palavras-chave: *Imago Dei*, direitos humanos, escravidão negra, José de Jaca

Resumen

La crítica de la esclavitud del fraile español Francisco José de Jaca O. F. M. Cap. (1645-1689) se sitúa en el ámbito de los debates éticos relativos al problema de la praxis ideológica de la esclavitud colonial de los negros. Las disputas sobre lo que era justo hacer, según el pensamiento moral y político de la época, fueron debatidas por los escolásticos iberoamericanos en el Nuevo Mundo. La cuestión fundamental sobre los derechos humanos que se planteó entonces fue: ¿es legítimo que una persona someta a otra a la esclavitud? Este problema nos remite al tema bíblico-teológico de la *imago Dei*. La cuestión se convirtió en un punto central de la filosofía y de la teología moral en defensa de la libertad propugnada por Jaca en favor de la dignidad de la vida humana de los pueblos negros esclavizados. Esta crítica se encuentra en el tratado escrito por Jaca, *Resolución sobre la libertad de los*

negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos (1681). Tomando como base el pensamiento condenatorio de la esclavitud, forjado por el fraile capuchino, procedemos a analizar el problema, iniciando el estudio brevemente con el tópico de la *imago Dei* en las corrientes filosóficas de la Patrística y de la Escolástica medieval. A continuación, comparamos la noción del ser humano considerado imagen de Dios en el Nuevo Mundo esclavista. Por último, abordamos el concepto de derechos humanos como principio de defensa de la vida de los pueblos negros esclavizados.

Palabras clave: *Imago Dei*, Derechos humanos, esclavitud negra, José de Jaca

Abstract

The critique against slavery woven by the Spanish friar Francisco José de Jaca O. F. M. Cap. (1645-1689), is situated in the field of ethical debates concerning the problem of the ideological praxis of black colonial slavery. The disputes over what was right to do, according to the moral and political thought of the time, were debated by Iberoamerican scholastics in the New World. The seminal human rights question posed at the time was: is there legitimacy for one person to subject another to slavery? This problem brings us back to the biblical-theological topic of the *imago Dei*. The question became a central point of philosophy and moral theology in Jaca's defense of freedom for the dignity of the human life of enslaved black people. We find such criticism in the treatise written by Jaca, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos* (1681). Taking as a basis the condemnatory thought of slavery, forged by the Capuchin friar, I proceed to analyze the problem by starting the study briefly on the topic of the *imago Dei* in the philosophical currents of medieval Patristics and Scholastics. Next, I examine the notion of the human being considered the image of God in the enslaved New World. Finally, I address the conception of human rights as a principle of defense of the life of enslaved black people.

Keywords: *Imago Dei*, Human Rights, Black slavery, José de Jaca

1. Introdução

A prática da escravidão tem sido um fenômeno arcaico operado nas relações humanas desde os primórdios da história evolutiva da humanidade. A

submissão de vidas pela via da prática da escravidão fez parte constitutiva e de forma universal das culturas mais antigas das civilizações ao longo das eras históricas humanas. Consta que o mercado escravista fez com que milhões de pessoas tivessem a sua dignidade violada com o tráfico negreiro e compra e venda de suas vidas. Essas pessoas foram vítimas da escravidão ao longo dessa história, pois provinham de diversas regiões, raças e etnias. Dado importante é que o termo escravo se refere, em sua etimologia, aos povos eslavos que habitavam os espaços geográficos do Mar Báltico. Os povos europeus foram os protagonistas das explorações, do achado e da ocupação do novo continente americano na viragem do século XV para o XVI, algo que teve um papel importantíssimo, tendo em vista que isso acresceu novas nuances na história ideológica da escravidão humana.

Estes novos elementos até então não vistos eram: o volume, a organização, a sistematicidade e a durabilidade das práticas escravagistas e do tráfico negreiro nas cercanias do Novo Mundo. A prática da escravidão perdurou por três séculos e meio, fomentou a imigração coerciva de milhões de seres humanos e implicou o aumento do fluxo de navegação em dois imensos oceanos, a saber, o Atlântico e o Índico. Essas ações escravistas ainda mobilizaram forças em quatro continentes: Europa, África, América e Ásia. Praticamente todos os países europeus e os diversos reinos africanos, além de califados árabes e os mandatários indianos atuaram de forma participativa e de modo indireto no mercado do tráfico negreiro. Para além dessas circunstâncias, a prática da escravidão, segundo o jornalista Gomes, «redesenhou a demografia e a cultura da América, cujos habitantes originais, os indígenas, foram dizimados e substituídos por negros escravizados»¹. O golpe fatal na imagem de dignidade da vida humana dos povos africanos foi dado quando a instituição da escravidão se torna sinônimo da cor de pele das vidas negras. Essa realidade repercute até os dias atuais na operação sistêmica das práticas de segregação e preconceito racial estrutural, que ferem a boa coexistência entre as pessoas nas grandes democracias liberais capitalistas do Ocidente.

Contudo, o interesse de pesquisa filosófico-teológico esboçado neste texto, demonstra a sucinta análise dos contrastes existentes entre as vias erigidas pelas vertentes escolásticas portuguesa e espanhola. Assim, a corrente lusitana acabou mantendo um silêncio sepulcral em relação aos problemas coloniais

¹ L. Gomes, 2019, p. 26.

candentes debatidos pelas intelectualidades luso-brasileiras. Todavia, essa postura silenciosa lusitana contrasta com a dos escolásticos espanhóis; um ótimo caso para representar essa perspectiva de trato dos problemas conexos às aporias pulsantes na vida social colonial. Como exemplo de tal circunstância temos o debate promovido em Valladolid em 1500-1501, entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas a respeito dos direitos dos monarcas espanhóis relacionados aos povos indígenas residentes no que veio a ser denominado Novo Mundo.

Neste debate, Sepúlveda postulava a defesa da supremacia dos reis espanhóis e Las Casas, iniludivelmente, defendia os direitos dos indígenas. Mesmo que seja controversa a definição de qual posição saiu vitoriosa do debate, o que interessa aqui é podermos perceber como os pensadores da escolástica hispânica² se debruçaram teoricamente sobre as aporias que agitavam a vida colonial do Novo Mundo. Dessa forma, Margutti Pinto denota que «apenas na Espanha da época houve um movimento efetivo que pavimentou o caminho para a ação política em defesa e proteção dos direitos humanos dos indígenas americanos»³. O campo das controvérsias de ética e mercado sobre a legitimidade da escravidão negra gerou a redação de uma série de debates e tratados sobre justiça em torno dessa noção de ideologia escravagista praticada no Novo Mundo erigido pelo poder da coroa espanhola.

Tendo em vista o desenvolvimento das atividades cotidianas ligadas à vida social e econômica dos vice-reinados transatlânticos, um dos fatores centrais do projeto de desenvolvimento das coroas colonizadoras do Novo Mundo era a missão de propagar a fé cristã em suas colônias. Todavia, naturalmente surgirá um contencioso debate sociopolítico⁴ como consequência dessas ações

2 Segundo Chafuen (2019, p. 67), alguns historiadores utilizaram o termo «Escola de Salamanca» para se referirem aos escolásticos hispânicos. Marjorie Grice-Hutchison (1908-2003) dedicou um capítulo inteiro de seu livro *El pensamiento económico en España, 1777-1770* [O Pensamento Econômico na Espanha, 1777-1740] à Escola de Salamanca. Raymond de Roover (1904-1972) também fala da famosa «Escola de Salamanca». Embora seja verdade que muitos dos escolásticos hispânicos estudaram ou lecionaram em Salamanca, não é menos verdade que outros estudaram em outras universidades importantes, como a Complutense, em Alcalá de Henares. Por isso, é mais apropriado utilizar o termo «escolástica hispânica» para fazer referência a tais autores.

3 Pr. R. Pinto, 2013, p. 168.

4 Conforme Saranyana (2006, pp. 22-23), podemos notar que a filosofia renascentista foi abandonando o isolamento, na clausura de um mundo de puras abstrações, para dedicar-se aos grandes problemas políticos e sociais. Assim acontece com o estilo de filosofia tecido pela primeira geração da Escola de Salamanca. Esta maneira de articular os problemas foi sendo

evangelizadoras, que levantou, segundo Saranyana «dúvidas éticas a respeito dos justos títulos de conquista, da escravidão dos afro-americanos e o emprego de seu trabalho nas lavouras e minas, e eclodiu a polêmica sobre a evangelização pacífica»⁵. O termo escravo foi ganhando um sentido estigmatizado pejorativo dentro do campo semântico da linguagem de senso comum.

A figura do escravo é a materialização do ser humano que é colocado na condição de exceção, submissão e alienação; já o ser humano que vive na condição de liberdade, pelo contrário, se autodetermina. Ao tratar do tema da defesa dos escravos, Garcia pontua que, «escravidão é a realização da submissão de um homem a outro homem, submissão esta abominada atualmente por todos e, no entanto, comum em quase todos os povos da antiguidade»⁶. Neste texto, vamos tratar da reação crítica à questão da ideologia da escravidão colonial, expressa pelo pensamento do frade espanhol Francisco José de Jaca O. F. M. Cap. (1645-1689)⁷, nascido em Jaca, província de Aragão.

O missionário professou os seus votos e foi investido com o hábito religioso de capuchinho menor no dia 14 de janeiro do ano de 1665, no

assumida por diversos setores da intelectualidade da época. Os debates eram caracterizados pela aporia da legitimidade ética da conquista da América. Outro elemento relevante a se enfatizar é a discussão sobre os direitos humanos dos ameríndios e a ilicitude da escravidão dos povos afro-americanos, na qual intervieram Tomás de Mercado, Bartolomé de Albornoz, Francisco Garcia e Diego de Avendaño. Uma das personalidades com grande destaque neste cenário de debates do século XVI na Espanha foi Domingo de Soto, discípulo de Francisco de Vitória, importante lógico e precursor da ciência econômica mercantilista. Esse estilo de fazer filosofia leva-nos à conjunção da filosofia renascentista com a filosofia moderna, dado que os representantes dessa perspectiva mais destacados são Miguel de Bayo, Luís de Molina, Domingo Báñez, Francisco Suárez e João de Santo Tomás, sem esquecer os magníficos cursos acadêmicos *Complutenses*, *Conimbricenses* e *Salmanticenses*. Com a perda de força da escolástica barroca chega-se ao fim do ciclo medieval.

5 J. I. Saranyana, 2006, p. 557.

6 Todas as traduções das citações de língua estrangeira são de minha responsabilidade, J. T. L. Garcia, 1987, p. 77.

7 Segundo Vidal (2012, p. 415), o século XVII foi o grande século escravagista, embora o fato tenha se prolongado para os séculos seguintes. A teologia da época, salvo raras exceções, contribuiu para manter e justificar, com ações e silenciamentos eloquentes, a escravidão africana de negros e indígenas e, ao mesmo tempo, a humanização pouco possível de uma estrutura iníqua. Como exceção valiosa dentro desse panorama tem que se destacar a atuação e o pensamento de dois capuchinhos: Francisco José de Jaca e Epifanio de Moirans. Estes dois missionários capuchinhos oferecem um grande testemunho cristão a favor da liberdade humana e contrários a escravidão. Sua pregação e seus escritos propuseram uma mudança substancial na consideração e na prática relacionada à escravidão dos negros-africanos na América.

espaço do Convento de São José, em Tarragona, nas cercanias da monarquia espanhola. Passado mais de uma década, o frade José de Jaca passou a atuar como missionário entre os indígenas e os povos negros nos territórios venezuelanos. O frade capucho também viveu em Cartagena das Índias, Colômbia, por algum tempo. Quando no ano de 1681, José de Jaca foi deportado para o seu país de origem, porém, acabou permanecendo em Cuba, sendo esta a oportunidade para o encontro com o seu grande companheiro de luta pela libertação dos povos escravizados, o também frade capucho Epifanio de Moirans O. F. M. Cap. (1644-1689). Desde então, a vida missionária dos dois frades capuchinhos se entrecruzou na luta profética pela liberdade dos povos negros africanos escravizados que tinham sido trazidos coercitivamente para o Novo Mundo.

O frade José de Jaca, em seu tratado *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos (1681)*, propõe-se evidenciar os argumentos, presentes na Escritura Sagrada, de que a ideologia da escravidão institucionalizada sofrida pelos povos negros escravizados é, sob todos os aspectos, totalmente ilícita. Na verdade, os povos negros são ontologicamente livres; e a fundamentação desse pressuposto está patente na condição de criatura humana original que lhes assiste. Como consequência *sine qua non*, essa articulação substantiva de valorização da vida humana, se estende para a situação pós-batismal. Além do que, conforme Garcia (1981), o frade José de Jaca age no sentido de despertar a consciência moral tanto do laicato assim como a dos religiosos, para que promovam o procedimento de libertação de todas as pessoas negras escravizadas⁸.

8 Conforme Saranyana (2018, p. 103), no mesmo período em Lima atuava o defensor de indígenas e negros o jesuíta Diego de Avendaño, neste contexto é que Francisco José de Jaca assumiu de igual modo uma vigorosa defesa dos negros e expressou a sua enérgica condenação da escravidão e do tráfico de africanos. Segundo Pich (2019, p. 3), a abordagem breve e plena de repercussão de Diego de Avendaño S.J (1594-1688) –que consta no volume I do seu *Thesaurus indicus* (1668)–, atuando no Vice-Reinado do Peru, assimila a abordagem anterior de Luís de Molina. Além da assimilação, contudo, Avendaño, ao associar motivos diversos, mesmo extra normativos, justificadores do status da escravidão dos negros (razões costumeiras, culturais, convencionais, políticas, teológicas, antropológicas, etc.) à moral mínima do probabilismo, tanto resume tendências crescentes no século 17, no tocante à criação de opiniões sobre a licitude da escravidão negra, quanto ajuda a perceber como o surgimento de uma potencial ideologia de normalização do comércio e da posse de africanos escravizados –em uma expressão: de normalização do status de escravos dos negros– se configura e se estabelece em seu próprio tempo. Cabe entender esse quadro. Para tanto, a crítica original do espanhol Francisco José de Jaca O.F.M. Cap. (1645-1689) ao complexo de ideias apresentado por Avendaño –sobretudo, o

Constatamos, por fim, que, devido às suas pregações de libertação das pessoas escravizadas, Jaca e Moirans acabaram sendo deportados para a Espanha e conduzidos à reclusão devido suas pregações de libertação às pessoas escravizadas no convento dos frades capuchinhos de Cádiz.

Após tal situação, José de Jaca foi de novo transferido para o Convento de San Francisco, na cidade de Valladolid; enquanto o seu companheiro de missão, Epifânio de Moirans, foi conduzido para a localidade de Segóvia. José de Jaca vem a falecer no Convento de San Francisco, em Daroca, na Espanha, sendo a data de seu falecimento imprecisa e desconhecida. Quanto ao frade Moirans, faleceu em Tours, na França, no Convento de San Nicolás, no dia 6 de janeiro de 1689, com a idade de 46 anos. Pretendemos, pois, abordar a exposição conceitual inicial da defesa tecida por José de Jaca em seu tratado a favor da liberdade dos povos negros escravizados, a saber, o tópico da *imago Dei*. Essa é uma das bases da sua teoria da justiça a qual se enquadra no pano de fundo dos debates escolásticos, que encontramos nos tratados de *iustitia et iure*, elaborados ao longo dos séculos XVI e XVII no âmbito da história da filosofia escolástica latino-americana.

2. O tópico da *imago Dei* nas correntes filosóficas da Patrística e Escolástica

Nesta seção, iremos discorrer sobre os aspectos da *imago Dei* na essência da Patrística e da Escolástica. Destarte, tomando como fundamento os ensinamentos da teologia paulina e o seu critério hermenêutico, que situa de forma cristológica os acontecimentos revelados. Tal perspectiva, se dá, desde a teologia veterotestamentária, com o seu recurso hermenêutico centrado no paradigma do tipo⁹. Podemos com isso adentrar no campo da teologia patrística

nexo entre probabilismo moral e escravidão negra –pode-se mostrar algo iluminador e, ademais, apontar para conexões faltantes no intuito de compreender, no âmbito da licitude legal e moral, pública e de consciência, a cultura escravista que se perpetuou como sistema até o final do século 19. A crítica de Jaca foi substancialmente expandida por Epifanio de Moirans O.F.M. Cap. (1644-1689)– cujo escrito sobre o tema é quase simultâneo ao de Jaca. A pesquisa sobre ambos os autores, que deixaram documentos de reflexão teológica e filosófica sobre a escravidão negra, pertence a um mesmo projeto.

- 9 Segundo Aranda (cf. 2006, p. 601), ao mesmo tempo, o ensino do AT vai receber em Paulo uma reviravolta cristocêntrica essencial, que se tornará a característica determinante da doutrina antropológica do NT. O Adão do AT não é, na verdade, para Paulo, uma figura (*typos*) de onde ele estava por vir (*Rom* 5, 14): uma figura tipológica de Cristo, um protótipo que encaminha Cristo como um antítipo. Cristo é chamado *homéllontos* (aquele que deve vir); Também *ho déuterios anthropos* (1 *Cor* 15, 47), ou melhor ainda *ho éschatos Adám* (1 *Cor* 15:

com mais propriedade, pois esta aborda a aporia da concepção da *imago Dei*. Essa questão passa a ser desenvolvida dentro do marco da economia da salvação, tendo como base central o aporte da iluminação na articulação teológica de corte bíblico-sistemático da encarnação do verbo divino. Na perspectiva da antropologia teológica do cristianismo, a começar pelos padres da igreja, temos uma construção teológica que aborda o ente humano como imagem e semelhança de Deus em Cristo.

A criação tem como fundamento a ligação ao verbo divino, ou seja, à imagem messiânica que se reporta à Imagem do Cristo neotestamentário, tendo como implicação tal problema: a recriação espiritual em Cristo posterior à queda do pecado original. O verbo encarnado em Cristo e que pode ser interpretado como o novo Adão, acaba sendo encarado como o modelo da criação de forma originária. Conforme o teólogo espanhol Aranda, «a contemplação do mistério de Cristo é fonte inesgotável para entender o significado da imagem divina que o humano leva em si, ou dizendo com mais exatidão, que o humano é»¹⁰. Tendo como base de argumentação o fator cristocêntrico, que opera como fonte de inspiração sem limites para os padres da igreja, o tema da imagem revelou-se um tópico teológico referencial da patrística com implicações robustas nos movimentos de espiritualidade que se seguiram no discurso da história da igreja cristã.

Outra via que se erige como base para articulação de uma teologia que trata da natureza da imagem divina vem estruturada com a noção de revelação do pecado original cometido pela raça humana e a redenção, que foi operada pela encarnação do verbo divino. A proposição de que a raça humana foi criada à imagem do verbo divino não dá conta de toda a questão, mas a reflexão patrística faz notar que a raça humana foi recriada por meio da encarnação de Cristo conforme à sua imagem. As ponderações sobre o mistério da redenção e sobre a santificação ou divinização do ser humano acabam sendo tratadas nos escritos patrísticos como operação do verbo divino encarnado que, devido à superação do poder do pecado, restabelece a condição iluminada da imagem redimida que estava obscurecida.

45). Adão é o primeiro homem não só ao contrário de outros homens, mas acima de tudo em relação ao homem Jesus Cristo. No contraste entre Adão e Cristo em *Rom* 5, 12-19, todo o particularismo é superado. O olhar se volta para a humanidade em geral. Considerando Adão como um tipo de Cristo que implica uma nova perspectiva antropológica: a universalidade da redenção corresponde à universalidade da criação.

10 A. Aranda, 2011, p. 36.

Nesse sentido, entra em cena a consideração de que a salvação é operada de forma simultânea pela pessoa do Espírito Santo, que conduz o ser humano, redimido pela via do crescimento espiritual em face do paradigma do novo Adão, a saber, Jesus Cristo. Tal percurso proporciona ao ser humano um aprofundamento do próprio conhecimento de Deus, pois tal percurso objetiva o aperfeiçoamento que se realiza pela condição da imagem e semelhança em que a raça humana foi criada. Pensemos em Irineu de Lyon (*Contra as Heresias*, 180 d.C), que praticamente foi um dos primeiros a estabelecer uma reflexão teológica referente a concepção de imagem e semelhança de Deus (Continuidade entre Antigo e Novo Testamento) e V (Escatologia Cristã) de sua obra *Contra as heresias*. Este teólogo patrístico abre uma via de reflexão, tanto para a corrente dos padres gregos como a dos latinos, no tratamento daquele tópico teológico esboçado na linha da *dispositio* divina.

O significado dessa discussão se orientou para a realização dos desígnios divinos na figura de Cristo, que articula a economia salvífica, cotejada com uma teologia da criação que se estende até o fim e a manifestação escatológica dos tempos. Sendo assim, Cristo representa a perfectibilidade do ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus. Logo, tal imagem encerra em si mesma o dom da capacidade da racionalidade, da liberdade que se orienta pela convocação da prática do bem comum e da coexistência na comunhão. Todavia, apesar de o ser humano, enquanto livre e responsável, não conseguir libertar-se livre da sua condição decaída e ontologicamente pecadora, mesmo assim, a força da imagem divina permanece, mesmo assim, copulada à existência da pessoa, ainda que essa seja ontologicamente pecadora. A categoria de semelhança, de uma forma dinâmica, acaba sendo um predicado que entra em risco de extinção, pois, diante da letalidade do pecado e da eficácia salvífica da obra operada por Cristo, tem de ser analisada à luz da imagem e perfectibilidade operada pela obra redentora explicitada no conteúdo da teologia da encarnação do verbo divino.

A via seguida para o estudo da imagem e a semelhança na vida espiritual, no decurso da história do cristianismo encontra na reflexão teológica de Orígenes¹¹ a percepção de que é na imitação que a raça humana deve ter relação

11 Conforme Ladaria (cf. 2003, p. 100), Orígenes dificilmente pode estabelecer relação entre a criação inicial e a encarnação do Filho. Essa se produziu porque o Filho, tomado de compaixão pelo homem feito à sua imagem, quando viu que ele tinha se despojado de sua imagem e tinha se revestido com a do maligno, tomou sobre si a imagem do homem e foi em direção a ele. O Verbo, a única imagem verdadeira do Pai, é assim o modelo da criação em geral e do homem (em sua alma) em particular. Criado segundo a imagem, ou seja, segundo

com o verbo divino encarnado. O verbo divino encarnado restaura a imagem divina no ser humano, logo, a controversa posição de Orígenes, não deixa de vir atrelada às múltiplas concepções cristológicas vigentes em termos nos debates teológicos patrísticos. Com efeito, essa perspectiva controversa não implica que a teologia de Orígenes dê atenção à questão da encarnação apenas em função da queda ontológica humana em pecado. Segundo o teólogo espanhol Aranda, «a profundidade que a salvação trazida pelo verbo encarnado, acaba sendo vista, como a restauração da imagem divina no ser humano, e o seu significado pode ser entendido de modo diverso do que apenas a eliminação das mazelas da culpa pelo pecado e da morte perenal»¹². Neste caso, para a compreensão desta restauração da imagem divina na raça humana, os autores citados buscaram nos expoentes da escolástica e patrística a fundamentação no esforço que fizeram de fundamentação antropológica para o arcabouço da teologia cristã primitiva.

Os expoentes máximos das constelações filosófico-teológicas da patrística e da escolástica são o bispo de Hipona Santo Agostinho e o Doutor Angélico Tomás de Aquino. Após a breve reflexão sobre as posições de dois pais da igreja, como Irineu de Lyon e Orígenes, propomos avançar em nossa análise sobre o problema da *imago Dei*, que se configuraram nos debates teológicos no Ocidente. Em ambas as reflexões, agostiniana e tomista, no que diz respeito ao tópico da *imago Dei*, a questão ontológica que é cotejada, no que diz respeito ao tema da *imago Dei*, é a do ser divino pessoal, desde as perspectivas da epistemologia e do amor subsistentes. Logo, a imagem do ser humano é relacionada, fundamentalmente, na relação com a noção de espírito humano, sendo que, de uma forma mais precisa, o que se percebe são os atos de conhecimento e amor, tanto do ponto de vista natural como sobrenatural. Cabe fazer a partir daí uma breve análise reconstrutiva das posturas teóricas da via agostiniana e tomasiana sobre esse tipo de problemática relacionada com o tema da *imago Dei*.

Podemos asseverar que a concepção da questão da imagem na reflexão de Agostinho tem sua expressão paradigmática de base na sua construção de uma antropologia teológica, sendo o sentido desta, marcado pela travessia em seus

o Verbo, o homem participa da vida do Pai na medida em que participa da filiação de Jesus. Essa participação deve crescer; ela é dinâmica e não chegará a seu acabamento senão na outra vida. Será a perfeita semelhança.

12 A. Aranda, 2011, p. 37.

variados movimentos especulativos que desembocará na sua obra denominada *A Trindade* (1995). Agostinho reúne nesta obra grande parte de seus pensamentos filosóficos e teológicos sobre essa aporia. Uma das motivações teóricas do bispo de Hipona para tratar do tema será buscar encontrar as razões que levaram a raça humana a ser criada à imagem do Trino Deus, pois, com essa operação, a pessoa estudiosa de sua obra será conduzida à compreensão desse grandioso dom. Quem se debruça sobre os argumentos presentes entre os livros IX e XIV, que compõem *A Trindade* (1995), poderá encontrar uma formulação que procura identificar a imagem trinitária na vida do ser humano no sentido de modo a explicitar a mais íntima relação entre o mistério divino trinitário e a vida sobrenatural.

O objetivo é evidenciar que ser criado à imagem da divindade, representa uma honra (em termos de dignidade) essencialmente presente na vida humana que atravessa assim toda a existência terrenal. Outra potencialidade será a de se afirmar que a vida humana passe apenas de deter uma mera capacidade de Deus, para justamente usufruir da presença ativa de Deus na vida. No caso, a imagem relacionada à origem remete para visão da imagem de plenitude, pois, essa será um a fonte de um dos pressupostos da concepção de comunhão de vida. Com efeito, se a primeira se relaciona com a alma, já a segunda mantém relação com o corpo; algo assim chegará a ser desenvolvido na teologia paulina como um vetor dualista entre o espiritual e o imortal¹³. Contudo, na linha da tradição agostiniana, o pecado obnubila a imagem divina na vida do ser humano, ainda que este tenha a capacidade de participar da vida da divindade e se postar como um ser *capax Dei*. Neste sentido:

A partir desta perspectiva pode-se afirmar que Agostinho encontra no paradigma espiritualista do platonismo a possibilidade de conceber a realidade espiritual como inteligível e imutável, abrindo deste modo o caminho para a interioridade. «Admoestado a voltar a mim mesmo, entrei em meu interior guiado por ti, e pude fazê-lo porque tu foste a minha ajuda». O Espírito humano é *capax Dei*, e

13 Utilizo para citações bíblicas a edição da Tradução ecumênica da Bíblia - TEB. Quando o apóstolo Paulo argumenta sobre a noção de vida futura, sua teologia denota dialeticamente a tensão entre o além e o aquém; na sua carta aos Romanos nos mostra o seguinte: «Aliás, nós sabermos que tudo concorre para o bem dos que amam a Deus, que são chamados segundo o seu desígnio. Aqueles que ele de antemão conheceu, também os destinou a serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que este seja o primogênito de uma multidão de irmãos; os que chamou, justificou-os; e os que justificou, também os glorificou» (*Rom* 8, 28-30).

Deus é o princípio universal, verdade eterna e felicidade suma, no qual o homem descobre a dimensão da transcendência¹⁴.

A encarnação do verbo divino demonstra como aconteceu a conformidade entre a divindade e a relação à condição humana, com o intuito de restaurar aquela imagem original que tinha sido perdida. O elemento central da reflexão trinitária de Agostinho será o de estabelecer um retorno à verdade, pois esse será o critério importante para o desfrute da vida eterna. Com a graça da encarnação do verbo divino que é coeterno ao Pai, a ação do Filho será a de efetivar um movimento de esvaziamento e assim se colocar na mesma condição finita e mortal da raça humana para que vidas sejam atraídas para a realidade da condição eterna. Com o Espírito Santo a dádiva oferecida será de reformar a vida do espírito humano, pois o sentido disso remete para a renovação mesma da imagem divina na vida humana, mesmo que esta esteja numa condição de debilitação precária devido ao pecado.

Na análise agostiniana, tal renovação ganha espaço devido ao reconhecimento de Deus, como sendo algo que gera um reencontro com a própria *memoria Dei*. Essa seria a via de articular a forma da sabedoria que nos levaria novamente à relação com Deus, tendo assim estipulado o modo de sermos à sua imagem e semelhança. A imagem do pleno dom divino é a da criação, pois a restauração da imagem de Deus evidencia a força da sabedoria, já que devido a esta é que se impõe a concepção e progresso no conhecimento intuitivo de Deus. A imagem terá atingido a semelhança perfeita quando a visão da divindade for perfeita. Nessa direção, o Doutor da graça argumenta sobre a progressiva assimilação escatológica da imagem de Deus na alma, tomando como base o seguinte texto da Escritura Sagrada:

E quando no último dia de sua vida mortal, alguém se encontrar nesse progresso e aproximação, conservando a fé no Mediador, essa pessoa será recebida pelos santos anjos para ser conduzida a Deus a quem o adorou, para receber dele perfeição. E será revestido de um corpo incorruptível no fim do mundo, corpo esse destinado não aos castigos, mas para a glória. Pois a semelhança de Deus será perfeita nessa imagem, quando a visão de Deus for perfeita. Dessa visão fala o Apóstolo: Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas depois, veremos face a face (1 *Cor* 13, 12)¹⁵.

Entrementes, quando nos debruçamos sinteticamente sobre o pensamento de Sto. Tomás de Aquino no que diz respeito à questão da *imago Dei*, conforme Aranda (2011), nos encontramos diante da necessidade de sinalizar que existe

14 E. Teixeira, 2003, p. 142.

15 Agostinho, 1995, p. 474.

uma variedade de posições interpretativas em torno da reflexão do Doutor Angélico. A posição inicial sustentada é a que se mostraria mais adequada para representar adequadamente a construção antropológica tomasiana; sendo esta marcada por uma interpretação que se destaca na tradição teológica cristã, pois segundo Hefner:

Tomás de Aquino, por exemplo, incluiu na *imago* o «dom superadicionado» (*donum superadditum*) concedido aos seres humanos antes da queda de forma que pudessem alcançar o bem. Este dom foi perdido na queda, necessitando, portanto, ser infundido pela graça após a queda. Para Tomás, a *imago* funciona em ambos os níveis: é o dom superadicionado que possibilita a consecução do bem e é também a natureza constante (pré- e pós-queda) que nos possibilita conhecer e amar Deus¹⁶.

Essas perspectivas hermenêuticas da obra do *Doctor Communis* podem ser compatibilizadas da seguinte forma: a concepção tomística do ser humano encontra-se firmada na teologia da revelação bíblica da criação. Porém, a sua antropologia teológica procura se apoiar-se robustamente nas vias estabelecidas por posições intelectualistas e metodológicas que, inspiradas na postura agostiniana e no pensamento aristotélico, acabam deixando os pontos de referência bíblicos no mesmo nível que dos demais, sem ter prevalência no arcabouço hermenêutico de tratamento da questão da *imago Dei*. Tendo em vista que esse tema não recebeu exaustiva atenção na teologia do Aquinate, passa-se de uma postura mais consonante com a de Agostinho sobre a forma da imagem no plano das três faculdades (memória, inteligência e vontade), à uma leitura estribada na natureza intelectual do ser humano. O acento recai na distinção entre a essência e as faculdades da alma tecidas pelo Doutor Angélico em seu texto *De Veritate*, q.10, a.1.

Destarte, nesse quesito, grande parte dos pensadores do medievo até São Boaventura recebem influência do pensamento de Santo Agostinho, sendo a forma como fundamenta sua reflexão sobre a questão da imagem divina calcada na faculdade da alma. Tomás de Aquino traça outra via em detrimento da postura agostiniana. Recorre-se ao pensamento aristotélico utilizando a categoria metafísica de causa. Com a virada na estrutura especulativa de interpretação da noção de imagem que foi impressa pelo Aquinate, o fator bíblico recebe um novo influxo sobre esse tópico na antropologia cristã sobre esse tema. Torna-se necessário, a partir de então, distinguir, conforme a

16 Hafner, 2002, p. 334.

reflexão psicológica de Aristóteles, uma diferenciação entre a essência da alma e as faculdades que a constituem. Sendo assim, deve-se colocar o fundamento primário relacionado com a imagem justamente na natureza intelectual da alma e não na estrutura triádica das faculdades. Encontramos essa posição ostentada pelo Aquinate em sua obra máxima *Suma Teológica* I-I, q. 93.

Em sua argumentação, o *Doctor Universalis* insiste na percepção de imprimir um abandono da forma de sistematização em que a concepção de imagem divina vinha sendo interpretada, desde a noção de unidade essencial triádica das faculdades da alma. O objetivo foi o de encerrar-se numa real analogia em que o plano da atividade da mente ganhasse relevo. Aquino entende que a *ratio imaginis* requer para a existência da imagem perfeita uma semelhança precisa, ou seja, a identidade de natureza. Porém, se não existe a possibilidade da perfectibilidade da identidade de natureza, passa-se à exigência fundamental de que exista uma imagem imperfeita, pois, certa semelhança está em conformidade com a forma do acidente no sentido de estar atrelada à diferença última.

Com efeito, o ser humano, para além de ser considerado uma criatura que seja à imagem de Deus, (no fundo é *ad imaginem Dei*); tem apenas uma mera semelhança precária e imperfeita com o Deus Criador. A exemplaridade divina será entendida como uma semelhança na igualdade. A imagem divina só pode ser encontrada, na perspectiva tomasiana, nas criaturas racionais, dado que essas reproduzem mimeticamente suas ações ontológicas e vivenciais, porém, essa *mimese* se estende para o campo da intelecção. O argumento central do Aquinate será que a imagem divina está presente na vida do ser humano¹⁷, mesmo que seja precária e imperfeita por natureza, tendendo para a perfeição que se expressa por meio dos dons conferidos pela ação da graça que se efetiva em sua natureza intelectual. Aranda entende que essa posição acaba sendo «repetida constantemente por

17 Conforme Rampazzo e Nahur (2015, pp. 14-15), entre os infinitos seres criados, o Doutor Angélico dedicou intenso estudo sobre o ser humano. Para ele, no ser humano há uma união substancial de alma e corpo. Contudo, não há nele mais do que uma só alma. Trata-se de alma racional, e ela desempenha, inclusive, as funções sensitiva e vegetativa. E também não há mais do que uma só forma, a própria alma. É assim que fica resguardada a unidade substancial do ser humano. Dentro de sua análise antropológica. S. Tomás partia da premissa de que o que existe é bom, por participar da bondade infinita do Ser. Disso decorre a concepção otimista e positiva que o escolástico tem do ser humano: ele é um ser bom por natureza.

Tomás, e está na base de toda a sua argumentação»¹⁸. Destarte, a causa da natureza intelectual na vida de cada pessoa é, por conseguinte, a própria presença da imagem da natureza divina. Entretanto, isso não anula, porém, inclui de maneira estranha, a presença da imagem trinitária das pessoas no contexto da antropologia teológica.

Portanto, a natureza dessa imagem tem de ser haurida, pela razão de estar incutida na natureza intelectual do ser humano em que se pode observar de uma forma analógica, aquilo que conhecemos da natureza divina no processo do verbo que se revela na forma da inteligência e do amor conforme a sua volição. Essa concepção de imagem trinitária localiza-se nas ações manifestas em termos de conhecimento e amor. Já em termos secundários, as potências e os hábitos têm a sua relação como princípios dessas ações, entendendo-se que possam encontrar-se inerentes a todos esses atos. Observamos que, seguramente, para Tomás o que se persegue é a via de análise que foi aberta pela vertente teológica agostiniana, pois, a imagem divina encontra-se no ser humano em uma relação com o verbo mental, que surge da concepção amorosa que procede do amor Deus. Em razão disso é que a imagem divina se faz presente na alma conforme essa mantém Deus como a sua meta ou a intencionalidade de sua contemplação. A legítima imagem divina efetiva-se naquelas ações de conhecimento e amor, que por meio da colaboração dos dons que são operados pela graça divina, estabelece-se como centro não da condição da imagem humana, mas sim, como a imagem e semelhança do próprio Deus que é a causa originária da vida criada.

3. O ser humano como imagem de Deus no Novo Mundo escravagista

Podemos dizer que é muito significativa a perspectiva de Jaca, que desde as primeiras páginas de seu tratado sobre a escravidão negra toma a via metodológica de se pautar em argumentos das Escrituras Sagradas, tendo o texto do livro do *Gênesis* 1, 27¹⁹ como princípio de seu pensamento sobre a *imago Dei*. Nesse texto bíblico temos uma mensagem que demonstra o poder absoluto da divindade, sendo simultaneamente exposta a visão de que a raça humana como criatura espelha os predicados de seu domínio e bondade sem fim. O frade capuchinho menor toma esse texto bíblico como fundamento e vetor de sua filiação a uma corrente teológica que reconhece na divindade a gênese da vida humana, que foi criada a sua imagem e semelhança.

18 A. Aranda, 2011, p. 41.

19 Bíblia TEB (p. 24) Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou; criou-os macho e fêmea.

Ineludivelmente, vemos que Jaca assume a inspiração do fundador da ordem são Francisco do Assis (1182-1226) e de um de seus santos que foi santo Antônio de Pádua O. F. M. Cap. (1191-1231). A forma de fazer teologia desses frades menores, conforme explicitado em sua *Resolución* (2002), não tomou como base de argumentação meramente a razão ou algum tipo de sistema filosófico, como ficou marcado no exemplo de Sto. Tomás de Aquino, pela sua interação com a filosofia aristotélica. O que fundamenta a argumentação de Jaca pode ser encarado como uma espécie de valorização antropológica, que toma como estofó uma noção de teologia da criação e uma noção soteriológica. Assim, o frade aragonês ao tecer sua crítica antiescravagista toma como inspiração metodológica a forma de o Doutor Evangélico (que trabalha substancialmente com as Escrituras Sagradas ao entender que o desígnio divino) se espalhar sobre a criação e, de um modo específico, sobre a vida da humanidade.

A condição natural da raça humana pressupõe o reconhecimento de que Deus é a origem de sua vida e estado de criatura. Ora, notamos isso nas reflexões tecidas pelo frade dominicano Francisco de Vitória O.P. (1483-1546) a favor dos direitos dos povos indígenas²⁰. Nessa perspectiva, encontramos nas *Relectiones* que «o ser humano é a imagem de Deus por sua natureza, isto é, por meio de suas potências racionais»²¹. Por conseguinte, observamos que «como consequência disto, os seres humanos deverão assumir seu ser como causa limitada e

20 Conforme Andrés-Gallego e García Añoveros (2002, p. 24), o debate sobre a escravidão negra entre os séculos XVI-XVII, já contava de uma espécie de dilema colocado pelo frade Bernardino de Vique ao teólogo dominicano frade Francisco de Vitória, pois assim ele concretizava suas dúvidas colocando quatro perguntas, que demonstravam que se havia começado a tomar conhecimento das dolorosas maneiras de como eram submetidos à escravidão os negros em África: a primeira, se era lícito enganar aos negros para fazê-los escravos como era o costume de alguns mercadores, levando para Guiné a disposição de dominar e capturar os negros que caíam na tentação de ir até eles para os ver; a segunda questão é se seria lícito submeter à escravidão aqueles que foram feitos escravos nas guerras; a terceira será se os negros condenados à morte poderiam ser comprados, de modo que se trocasse tal condenação pela escravidão e assim, neste caso, haveria de ser a escravidão temporária ou perpétua; a quarta será se, para ter uma tranquila consciência, bastava crer que nem o rei de Portugal nem os de seu Conselho permitiriam aquisições injustas. Vitória respondeu de maneira um tanto ligeira; não meditou nessa resposta como meditou nas que deu em sua famosa *Relectiones* sobre os índios. Se os escravos haviam sido feitos nas guerras entre os negros - disse Vique -, não havia inconveniente em adquiri-los, sem entrar no mérito se a guerra havia sido ou não justa.

21 Vitória, I, 1, 3.

dependente»²². Entretanto, a questão do domínio fundamenta-se na imagem de Deus, tendo em vista que toda espécie de domínio advém da autoridade divina; sendo Deus o criador de todas as coisas, e nenhuma outra entidade pode deter a prerrogativa do domínio, a menos que o próprio Deus conceda tal poder. Nessa perspectiva, cabe dizer que o ser humano terá de viver numa condição de contínua gratidão pela graça infusa de ter sido criado e, assim, se manter com o senso aguçado das implicações que resultam da sua condição de criatura. Sendo assim, tanto para Vitória como para Jaca, torna-se importante notar que o poder criador de Deus facilitou à pessoa humana as condições fundamentais para que se exerça o domínio em relação às demais criaturas do cosmos, tendo em mente que todas elas estão sob o domínio de Deus.

Em meio a tal contexto o ser humano acaba sendo incitado a se posicionar-se de uma forma totalmente singular em sua conduta diante de seus semelhantes, pela razão de que o domínio da liberdade pertence a todos os seres humanos de uma forma absoluta, sendo concedida a toda a humanidade devido a ação da causa infinita que é o próprio Deus. Sendo tal situação uma realidade, inclusive como algo presente na Escritura Sagrada, o ser humano tem o dever de adotar um tipo de conduta que seja condizente com a magnitude do lugar que ocupa na obra da criação. A partir desta argumentação, Jaca segue a linha de fundamentação presente na filosofia escolástica, que será a de apresentar o ser humano como causa segunda finita. Logo, observamos que uma distinção radical em relação ao criador é feita com essa formulação dentro do ambiente da filosofia-teologia escolástica, ou seja, esse argumento é preciso quando postula que o ser humano é uma realidade ínfima diante do Deus infinito (SI 93.6). Com efeito, é o próprio Deus quem concede ao ser humano um dom que marca profundamente a sua existência, que é o da liberdade natural. Ora, o posicionamento pessoal de Jaca será o de atender de forma motivada, compassiva e piedosa o fundamento da realização de boas obras (Jaca, 2002, II). Correspondendo Deus o doador desses poderes ao ser humano, segue-se que «não tem nenhum sentido nem explicação que uns humanos se coloquem acima dos outros, pois tal atitude apenas Deus poderia fazer e mesmo assim ele não o faz»²³. O ser humano criado à imagem e semelhança de Deus tem o compromisso de lhe prestar zelo e obediência.

Em tal contexto, essa situação será muito significativa para o frade capuchinho quando se pensa no valor absoluto da liberdade que abarca toda

22 M. A. Peña González, 2003, p. 220.

23 M. A. Peña González, 2003, p. 220.

a espécie humana. A questão inquietante, para Jaca, será questionar a forma como alguns seres humanos podem ter a coragem de escravizar outros que são seus semelhantes, se o próprio Deus que tem o domínio sobre tudo e todos, não se arroga a exercer esse tipo de direito por si próprio. Nessa perspectiva, o poder divino é interpretado como algo irresistível, assim argumenta:

Ignorando que razão pode haver, o Criador que é tão libérrimo não anula sua criatura, sendo essa tal liberdade concedida a sua natureza. Como dizer algo da causa segunda finita, limitada, dependente, tendo em vista que esta causa se encontra como um nada na presença da causa primeira e independente. *Meu ser diante de ti é como nada* (Ps 38, [6]). Pode esta causa segunda privar a sua irmã da liberdade, nem mesmo o seu Criador, que a quer como tal, não a quis reservar para si mesmo e não quis fazer isso segundo a sua vontade?²⁴

O fato que gera o problema da escravidão negra ganha maior destaque na crítica do frade capuchinho quando faz referência ao problema das ameaças, do vilipêndio e da tirania que muitos contingentes dos povos africanos trazidos para o Novo Mundo coercitivamente sofrem; mesmo que esses sejam filhos da Santa Igreja, acabam sendo considerados malditos e passíveis de serem infamemente escravizados. O ponto nevrálgico do argumento de Jaca é a denúncia da escravização de pessoas cristãs, como prática condenada pelos papas em sucessivos momentos (Pio II, Paulo III e Urbano VIII). Tais atitudes seriam encaradas como mais uma evidência dos abusos incalculáveis e sem precedentes realizados pelos defensores da ideologia da escravidão e sua prática cruel, tendo em vista que não se cumpria nenhuma legalidade normativa.

Nesse ponto Jaca afasta-se argumentação da posição de Vitória, pois para este o que justificaria tal prática seria o direito de guerra herdado do mundo clássico, tendo em vista que esse modelo jurídico foi assumido pela maioria dos filósofos e teólogos do medievo. Jaca entende que se constitui em um enorme equívoco continuar a manter a prática de escravizar os bárbaros. Nessa perspectiva, tal reprovação se dá, segundo González, «em razão de sua condição de seres humanos, que desfrutam de direitos universalmente válidos. E por isso, se lhes deve aplicar-lhes como categoria geral que acaba de se formular sem nenhum tipo de restrição ou limites»²⁵. O significado disso não tem apenas impacto no pano de fundo teológico católico romano, já que existem diversos elementos que envolvem a cultura dos bárbaros. Porém, não existe a

24 F. J. Jaca, 2002, pp. 4-5.

25 M. A. Peña González, 2003, p. 221.

necessidade de um teor mais robusto de esclarecimento que esteja para além daquela iluminação revelatória que desvela o problema a partir do princípio de todas as coisas existentes. Assim, fazemos referência à luz do Senhor que é o princípio sem princípio, a quem se deve creditar respectivamente a ordem e sujeição de todas as coisas criadas.

A liberdade, para Jaca, é um valor inegociável e de extrema importância para o desenvolvimento da vida humana. Tudo indica que o frade capuchinho se fundamenta nas argumentações sobre o estatuto da justiça, quando levanta a questão de saber se um ser humano pode ser senhor de outro ser humano, sendo tal aporia encetada pelo grande mestre e frade salmanticense dominicano Domingo de Soto O. P. (1494-1560). Da mesma forma que o Doutor Angélico, o professor salmanticense e frade dominicano toma como base para forjar a sua argumentação o pensamento de Aristóteles, que articula a condição humana da servidão escravocrata. No caso do pensamento de Jaca, o seu pensamento é severamente crítico no uso dessas fontes, dado que o frade capuchinho utiliza apenas os argumentos que lhe interessam para bem fundamentar sua defesa da liberdade das pessoas negras face à situação de escravidão colonial. Para Jaca, o valor da liberdade não é propriedade exclusiva da tradição cristã, pois a liberdade natural faz parte da condição social de vida de toda a humanidade.

Na visão do capuchinho aragonês, a liberdade faz parte, de forma intrínseca, do ser das pessoas, e se constitui como um princípio de direito natural. Nesse sentido, a intenção de Jaca será salientar que ninguém poderá dizer que tem a córnea cega! E, muito menos, segundo o frade capuchinho menor «pode alegar ignorância ou escusas para o seu erro voluntário e cego, pois isso não seria admissível»²⁶. Também o legado civilizacional da cultura greco-romana serve de base para a fundamentação da crítica contra a escravidão africana da parte de Jaca, sendo o princípio da liberdade um valor que está acima de qualquer outro. Esse princípio da liberdade natural já tinha sido traçado de forma modelar no *Corpus Iuris Civilis* e no *Corpus Iuris Canonici*. O ponto culminante de ambos os códigos converge na linha de que, em caso de dúvida num julgamento, a opção decisória deverá optar pela proteção da liberdade do réu.

À vista disso, o frade capuchinho utilizará esse pressuposto em sua argumentação crítica contra a prática da escravidão das vidas africanas

26 F. J. Jaca, 2002, p. 5.

e indígenas, razão que o leva a usar tal artifício das dúvidas e da má-fé que vigora no tráfico de escravos para o Novo Mundo justamente para condenar tais ações. Jaca faz uma digressão sobre a lei da graça; nessa mesma toada segue-se uma espécie de distinção entre a lei da natureza e a lei da graça. Nesse horizonte, o pensamento libertador de Jaca é influenciado pela noção da ampla defesa e respeito pela vida humana, que é um domínio donativo de defesa e liberdade da própria vida propugnado pelo cristianismo. Assim:

Primeiramente, porque se o pecador não tem domínio civil, a respeito do qual parecem falar, nem mesmo o natural. O consequente é falso, logo... provo a consequência. Porque também o domínio natural provém de um dom de Deus, assim como o civil, mais ainda, porque o civil parece ser de direito humano. Portanto, se, por causa da ofensa a Deus, o homem perdesse o domínio civil, pela mesma razão perderia também o domínio natural. Ora, a falsidade do consequente se prova, porque o homem não perde o domínio sobre seus próprios atos e sobre seus próprios membros, pois tem o pecador o direito de defender a própria vida²⁷.

Na concepção teológica de Jaca a lei da graça suplanta todas as ações humanas e coloca o ser humano em contato com o seu Criador. Dessa forma, a noção de domínio será mediada pela ação da graça divina, que será o motivador factível de conduta e ação diante dos dilemas morais. Para o frade capuchinho, o ser humano que tem fé não pode fechar os olhos perante a realidade cruel da escravidão. Muito pelo contrário, o crente de lutar pelo fim dessa prática injusta, tendo em conta que a instituição sistemática da escravidão se mostra abominável. Nessa linha de ação, segundo Jaca afirma-se que «no que diz respeito ao presente, (mesmo que no futuro isso passe), a escravidão opera contra a racionalidade natural»²⁸. E, se partirmos como o frade capucho da relação entre Deus Pai e seu Filho, tal intento escravagista definitivamente perde qualquer razão de ser praticada.

O argumento de fundo é o de que justamente pelo fato de que não existe a necessidade de qualquer espécie de sacrifício humano além daquele que se materializou na cruz como cumprimento das Escrituras Sagradas. De modo central, tal sacrifício foi realizado para a redenção de toda a raça humana. Assim, o ser humano tem de demonstrar uma atitude, segundo Peña González, «de eterno agradecimento que deve ser canalizado também para as relações

27 Vitória, I, 1,6, 2016, p. 108.

28 F. J. Jaca, 2002, p. 6.

humanas. Por esta razão, a sua afirmação será radical neste ponto: torna-se necessário jogar luz no meio a tanta obscuridade» (Peña González, 2003, p. 222). Jaca toma como base de justificação para a sua crítica da escravidão de negros a teologia da criação, no que diz respeito à questão quando versa sobre o problema dogmático do pecado original; ou seja, no seu entendimento, a instituição da escravidão é um dos reflexos desse pecado originário original, que vai ao ponto de se opor à liberdade natural da condição humana, e, portanto, sendo a prática escravagista destituída de todo tipo de sentido causal. A liberdade cristã abarca todas as pessoas da Santa Igreja, dado que elas pertencem à fé católica como filhas que são paridas para viver a liberdade natural. Nesse sentido:

Em definitivo, para De Jaca, a liberdade natural de toda criatura racional não pode ser violentada dentro da fé cristã, pois ali, em coerência com a universalidade, todos os filhos de Deus, devem ter asseguradas as condições das quais Deus fez o homem credor, *o último outro* deve ser integrado em igualdade de direitos e condições, superando as propostas que só promovem um trato benevolente com o escravo, apontando claramente para o respeito da diferença²⁹.

Entretanto, o frade capuchinho problematiza a ideologia da escravidão na direção de não assentir à noção de que existam pessoas que sejam naturalmente livres e outras naturalmente escravas. No entendimento de Jaca, é importante afirmar que tal mentalidade deve ser extirpada para sempre, assim como a proposta de divisão da espécie humana entre pessoas livres e escravas. O frade capuchinho recorre ao pensamento de Aristóteles para aprofundar a sua argumentação e toma como base o livro terceiro da *Política* para fazer as suas análises críticas em relação à perspectiva filosófica escravista presente no pensamento do filósofo antigo. Sendo assim, o pensamento aristotélico legitima a possibilidade da escravidão como uma necessidade natural de governo das vidas africanas.

Contudo, Jaca adere à totalidade do pensamento escravagista vigente no pensamento do Estagirita e mantém uma reserva crítica ao utilizar apenas aquilo que lhe interessa. O pano de fundo do pensamento de Jaca quer demonstrar, segundo Gonzalez, que «no fundo, encontramos a diferença formal no conceito de escravidão natural de Aristóteles e da Escola de Salamanca, assim como de toda a teologia posterior»³⁰. Com esse aporte ao problema da escravidão natural postulada pela via de interpretação aristotélica, o pensamento de Jaca

29 B. D. M. Beltrán. 2014, p. 73.

30 M. A. Peña González, 2003, p. 223.

segue um curso que desembocará no problema do direito natural. Um dado teológico importante será que tanto nas formulações da teologia bíblica como nas da patrística, não foi forjada uma teoria daquilo que venha a ser a natureza humana. A concepção de natureza metafísica proveniente vinda de Aristóteles influenciou Sto. Tomás de Aquino, que a sustentou e a estendeu para dentro do pensamento teológico cristão com o sentido de suficiência e autonomia.

Jaca, como filho de seu tempo, acaba assumindo alguns pressupostos do Aquinate e faz o discernimento de que existe uma dinâmica entre direitos e deveres que são dedutíveis da natureza. O problema de fundo será a posição aristotélica que versa sobre a licitude da escravidão³¹. A prática que foi sendo aceita como válida é a de que os que têm o domínio de algum saber detêm a prerrogativa de escravizar os ignorantes. Jaca, com base nesse tipo de pensamento questiona-se: «que tipo de razão existe para se ditar a desgraça da escravidão pessoal e rigorosa da criatura racional?»³². Nessa perspectiva, o frade capuchinho segue o pensamento de Vitória, que assevera que a fé não elimina o direito natural e muito menos o humano³³. A leitura aristotélica desse problema será cada vez mais relativizada e a questão será tratada apenas como submetimento hierárquico exigido pela natureza. Com efeito, a argumentação de Jaca se orientar-se-á para demonstrar que as diferenças entre os seres humanos devem ser tratadas como elementos de ínfima importância. Essa situação não deveria afetar os bons planos fundamentais de Deus, segundo a visão filosófico-teológica proveniente das proposições feitas pela Escola de Salamanca. Ora, para a grande parte dos das posições dos pensadores da época, justifica-se pela noção de que seja próprio dos mais sábios exercitarem o poder de governar, tendo tal percepção origem na dedução feita a partir das proposições filosóficas de Aristóteles no que diz respeito ao bom governo da cidade.

31 Aristóteles segue argumentando no seu texto da *Política* que tendo em vista que está claro que a cidade é constituída por essas partes, é necessário discorrer primeiro sobre a economia doméstica; pois toda cidade é edificada por famílias. E as partes da economia doméstica correspondem por sua vez aos membros da família; e uma família é composta de escravos e de homens livres. Uma vez que cada um deve procurar primeiro, entre as menores partes, as primeiras e as menores: senhor e escravo, marido e mulher, pai e filhos. Devemos examinar a respeito dessas três primeiras partes o que cada uma deveria ser e o que cada uma delas é (Aristóteles, I, 3,1253b, 2019, p. 35).

32 F. J. Jaca, 2002, p. 6.

33 Vitória, I, 1,4, 2016, p. 105-106.

4. Os direitos humanos como princípio na defesa dos povos negros escravizados

Ao se colocar em defesa dos direitos humanos, José de Jaca assevera que Deus fez o ser humano fundamentalmente livre. A base que o frade capuchinho usa para a sua argumentação fundamenta-se na teologia bíblica da criação (*Gênesis* 1, 27). A questão central, para Jaca, é: como uma causa segunda, finita, limitada e dependente pode privar aos seus semelhantes do valor da liberdade, que nem sequer o próprio Criador não quis fazer? A preocupação de Jaca, como estamos observando, é averiguar os pressupostos que podem justificar a prática da escravidão, baseados na disposição da ignorância, e geradores, por isso, de desculpas em relação ao erro.

Embora, também seja verdade que mais adiante num dos Informes enviados à Congregação de Propaganda da Fé, ele venha a mitigar a condenação total da escravidão, pois segundo Garcia, «possivelmente isso se dá por razões de conveniência (se não se pode alcançar o todo, ao menos se alcança uma parte), pois assim ele afirma que a escravidão é algo que opera contra a natureza racional»³⁴. O frade capuchinho mostra-se ponderado por causa dos contingentes de intelectuais que apoiavam sem reservas irrestritamente a posição aristotélica em relação à escravidão; e Jaca entende que esses intelectuais tiram suas conclusões erradamente, tomando como base o pensamento de Aristóteles. O problema aqui é lógico, tendo em conta que, se as posições adotadas não subsistem ao princípio, elas não se realizam com o passar do tempo. Na verdade, os fatos se dão de modo anverso: a ideologia da escravidão se fundamenta-se em conflitos violentos, ações maléficas e posturas tirânicas; logo, tais posturas de corte ideológicos não se encontram bem fundamentadas com práticas violentas repletas de sentimentos de injustiças.

Vejamos que a aporia de fundo será dirigida para a esfera teórica que diz respeito aos questionamentos que levam a conta o fato de que os povos feitos escravos, sejam enquadrados nos preceitos explicitados na regulamentação dos direitos das gentes. A luta antiescravagista de Jaca segue buscando desconstruir a objeção inicial ao seu modo crítico de pensar, a saber, que o direito das gentes pode ser interpretado como direito natural, pois assim poderá admitir-se a prática da escravidão, quando numa situação de guerra justa são produzidos novos contingentes de escravos com a motivação de

34 J. T. L. Garcia, 1981, p. 48.

lhés perdoar e manter as suas vidas. Aqui, Jaca argumenta tomando a filosofia da história de Santo Agostinho, segundo o qual, a efetivação da escravidão, deve ser amparada pela norma da guerra justa, fundamentada e avalizada de forma autêntica e completamente pautada por uma causa legítima. Logo, a justificação que tem validade, será somente aquela que compete às demandas referentes aos desmandos do latrocínio e da tirania³⁵.

O frade aragonês se indaga sobre quais seriam as razões que justificariam a guerra justa da parte dos espanhóis contra os povos africanos, algo que na verdade agravou as injustiças contra os negros escravizados que foram trazidos de suas terras natais com aterradora e aviltante violência tirânica. O objetivo dessa operação de traslado e consequentemente tráfico negreiro foi comercializar escravos, com vendas e revendas, constituindo os maus-tratos e o descarte de vidas durante a travessia uma constante prática ignorada pelos escravagistas. A denúncia que surge é que essa postura consumaria possível delito; nesse sentido se orienta Jaca «não queira para os outros o que você não quer para si»³⁶.

Diante da pretensa justificativa de que os escravos africanos seriam legalmente tratados como espólios em razão da guerra justa, Jaca recorre à teoria comum entre os teólogos e comerciantes, de que os negros são capturados por engano, armadilhas e atos de violências. Mas, embora os doutores asseverem afirmativamente que tais operações acontecem como resultado de enganos, ainda assim para o frade capuchinho a escravidão continua, ainda assim, a ser injusta e desumana. O direito justifica tal postura, uma vez que não pode ser gerada a justiça a partir de fatos injustos, correspondendo essa a postura adequada para tratar a problemática. Outra justificativa levantada para a escravidão é a de que existem escravos que são capturados no contexto de guerras familiares. Jaca reage a essa argumentação indagando se tal justificação funcionaria na terra natal ou em qualquer outro lugar, onde o mais forte submeteria o mais fraco de forma vergonhosamente, pois tal situação seria inimaginável na Espanha.

O esforço de justificação dos defensores da prática institucional da escravidão, argumentam segundo expõe Garcia, «aduzindo que tenham comprado de boa fé e que não sabiam que estes escravos haviam sido capturados em guerras injustas, com roubo, fraude e coisas semelhantes»³⁷.

35 F. J. Jaca, 2002, núm. 1. 3, p. 4.

36 F. J. Jaca, 2002, núm. 1. 6, p. 8.

37 J. T. L. Garcia, 1981, p. 50.

O frade aragonês postula que nem aqui a razão acompanha os argumentos escravocratas, pois não se pode aduzir que a ignorância ou a razão de compra seja feita de boa-fé. Mas, devido ao fato de a ignorância não perdurar no tempo, fica nulo o contrato de compra e venda de escravos africanos. O frade capuchinho de igual modo não adere a hipótese de aduzir ao fator da ignorância invencível, em razão de uma série de desculpas, já que tanto os primeiros princípios como os outros que não são universais, tal como é o caso da regra de ouro, que estipula o ato de não querermos para os outros o que não se quer para si mesmo, o que nos leva a concluir que independentemente do caso, é a liberdade natural que deve ser preservada.

Assim, para Jaca, o bem implica na ação moral de se afastar do mal. Segue-se daí uma série de indicações normativas, tais como a reverência a Deus, a honra devida ao pai e à mãe e a responsabilidade destes para com sua prole, e outras normas parecidas que entram em choque com uma justificação da escravidão negra fundamentada na ignorância invencível. A questão central que entra em exame é a usurpação da liberdade natural, pois, segundo *Doctor Angelicus*, recai sobre esta exigência moral a força da racionalidade. A liberdade é conata com a vida da pessoa humana em sua dignidade de criatura; a tarefa constitui-se em estimular a vida e as liberdades alheias como consta na *Suma Teológica II-II, q. 76, a. 4*. Porém, se o direito das gentes regulamenta de alguma forma a escravidão dentro do campo de valores, o frade capuchinho se indaga a respeito da negação das benesses de conservação da dignidade da vida, tendo em vista que, se tais normas são negadas, como é que os ideólogos da escravidão podem agir dentro dos princípios normativos dos direitos das gentes?

Ademais, incorre-se no erro de cair em contradição com os primeiros princípios evangélicos elencados acima, sem que a alegação de ignorância sirva de justificação. O problema moral, para o frade capuchinho, traduz-se na ideia de que, se os escravocratas insistem em negar suas ações vis, esses permanecem numa condição aviltante por causa destas. Por essa razão, Jaca utiliza a seguinte argumentação para retratar essa situação: São Pedro apóstolo afirma que os judeus, pelas suas ações ignorantes de compra e venda da liberdade dos filhos da santíssima virgem Maria, acabam punidos pelo Senhor sem terem desculpa para os seus pecados. A força da ignorância invencível atinge o judeu Judas que comercializou a liberdade de Jesus de Nazaré³⁸.

38 F. J. Jaca, 2002, núm. I. 12, p. 13.

Em outra linha de pensamento, existem aqueles que justificam a escravidão e o tráfico de escravos com o argumento de evangelizar e fazer deles verdadeiros cristãos. A razão teológica de fundo assumida é que estes povos africanos cometem pecados ao adorarem ídolos. Jaca reage imediatamente, advertindo que nesse tipo de caridade cristã se encontra disfarçado vício oposto, o da avareza. Conforme Garcia, «Francisco José atribuiu aos espanhóis a responsabilidade pela caça e o tráfico dos escravos. Quem promovia a caça de escravos em África eram os portugueses; o tráfico ocorria por conta dos ingleses e holandeses»³⁹. Entretanto, a compra de escravos acabava sendo realizada pelos espanhóis e franceses que utilizavam a mão de obra escrava dos contingentes de africanos, coercitivamente nos trabalhos das Índias Ocidentais.

Decorrente da postura de Jaca, será estipulada a inexistência de razões para se manter o sistema ideológico de prática da escravidão negra e indígena. Mesmo que esses povos sejam partícipes da condenação do pecado original, tal não justifica as penalidades e mazelas que padecem no Novo Mundo. O frade espanhol denuncia os traficantes de escravos por causa da morte de muitos contingentes de negros no traslado e pelas condições indignas a que eles eram submetidos nessas viagens. Ao estudarmos as posições contrárias à escravidão presentes no pensamento de Francisco José de Jaca, somos levados a concluir que a escravidão dos povos nativos e africanos no Novo Mundo não tem justificação plausível. Outro dado importante em jogo é que as leis da coroa espanhola em vigor à época são oriundas do direito romano. Essas leis legitimam a prática de que os recém-nascidos deveriam seguir a condição hereditária de escravidão de suas mães, ou seja, sendo as mães escravas, também eles devem permanecer como escravos. Como anomalia decorrente dessa situação, os povos africanos no Novo Mundo procuravam, segundo Garcia, «engravidar e ter filhos com uma indígena ou uma branca para que seus filhos não nascessem como escravos, mas como livres»⁴⁰. Tal situação criou um fenômeno que se alastrou nas colônias hispano-lusitanas; resultando o desenraizamento do povo negro das suas origens africanas mais genuínas, pois o processo de miscigenação imperou nas relações sociais entre as camadas que comporiam essas sociedades desde as suas origens.

39 J. T. L. Garcia, 1981, pp. 51-52.

40 J. T. L. Garcia, 1981, p. 52.

5. Considerações finais

Encerrando este texto, cabe frisar que se a pressuposição de que alguma guerra seja justa, e que assim a prática da escravidão possa vir a ser encarada como um ato punitivo em que se estabelece a justiça por meio dessa sentença, para José de Jaca, segundo Orama, «na *Resolução sobre a liberdade*, se expõem um firme e original tratado jurídico-religioso que aponta para a interrupção dos preceitos utilizados para conceitualizar o sujeito de origem africana como escravo do poder colonial»⁴¹. A questão que se levanta pode ser formulada da seguinte maneira: qual é a razão da prática de tantas perversidades violentas com as vidas das pessoas negras trazidas da África? Fato é que a violência e os maus-tratos praticados contra os povos negros no Novo Mundo superaram qualquer outra experiência de humilhação humana, uma vez que a escravidão nos países da América Espanhola só foi abolida em seus territórios entre as décadas de 1820 e 1850. Porém, em Porto Rico, a libertação dos povos negros somente em 1863, e, em Cuba, a abolição só ocorreu em razão da insurgência dos escravos que forçou tal estado de coisas acontecer no ano de 1886.

Para Jaca, restava aliar a dor dos povos negros, perante a violência que sofriam na carne, à sua denúncia contrária e crítica da ideologia da escravidão, ao protestar contra as injustas mortes de muitas pessoas, que foram vítimas dos interesses comerciais dos senhores de escravos com suas condutas imorais e tirânicas. As exortações de Jaca recomendavam que se tratassem os povos africanos com o senso de dignidade humana, em razão de serem considerados criados à imagem e semelhança divina. Porém, tais exortações efetivamente não surtiram efeito nas vidas dos senhores de escravos que se apropriavam do discurso teológico cristão para traçar esforços de justificação da ideologia da escravidão para a submissão servil das vidas negras⁴².

O expediente da prática de punições violentas tornava-se cada vez mais constante, pois, quanto mais os escravos se insurgissem diante das injustiças,

41 R. Orama, 2016, p. 17.

42 Conforme elucida Arruda Neto (2020, p. 122), podemos observar que esse é o elemento de confirmação da fé e a volta à comunidade política. Logo, o sentido contrário é negar um dos principais sacramentos da Igreja Católica. Para ser argumento de confirmação da salvação do indivíduo, contudo, o batismo foi utilizado para confirmação de negócios, para afastar o pecado de quem adquire algum escravo, pois, nesse sentido o senhor daria a ‘condição de gente’, aquele capturado e vendido como um objeto. Esse era o argumento utilizado pelos defensores do sistema de trabalho escravo colonial, ou seja, uma apropriação do discurso teológico para justificação da escravidão.

mais severos se tornavam os castigos corporais. Garcia salienta que, «para evitar maiores castigos, as escravas passavam a prostituir-se. Os escravos e as escravas eram estrangulados em troncos e masmorras, e sofriam com cortes ao fugirem pelos rios»⁴³. Jaca tece a crítica irônica de que esses seriam os prêmios que essas pessoas católicas piedosas estariam dando a esses filhos e filhas da Igreja! Outra atitude cruel dos senhores era a negação do acesso dos escravos africanos ao sacramento do matrimônio.

Os escravocratas separavam de forma perpétua os casais e subsequentemente as famílias, enviando os membros para trabalhar separadamente em terras longínquas, o que se tornou prática corrente. Segundo Beozzo de «as sociedades escravistas ditas “cristãs” das Américas tão pressurosas em batizar os escravos, eram tão reticentes em facilitar-lhes o matrimônio cristão. Batismo, sacramento absolutamente necessário; matrimônio, sacramento praticamente proibido ao negro escravo»⁴⁴. O cálculo feito sobre a dignidade da vida humana era meramente econômico, tendo em conta que os filhos dessas escravas poderiam ser explorados fisicamente em setores estratégicos do trabalho escravo. A prática do concubinato alastrava-se em razão da fratura operada no matrimônio das famílias vindas da África, algo que foi expressamente condenado como pecado pelo Sínodo de Santiago de León de Caracas em 1687, até o ponto de terem de pagar multas financeiras altíssimas. Os valores monetários advindos resultantes da punição de tais pecados deveriam ser investidos e aplicados nos hospitais locais. Outro resultado deveria ser a perda do domínio da vida das escravas; recaindo a responsabilidade de punição sobre as consciências dos juizes, caso se viessem a se omitir na aplicação de tais penas.

As pessoas escravizadas vivem perante um dilema sem fim, no sentido de se preservarem fisicamente ao consentirem com tais situações imorais na perspectiva de não serem castigadas. Fato é que a justiça da era morosa e não fazia nada para mudar esse estado de coisas. Assevera ainda Garcia, «tudo isto acontecia porque o escravo era equiparado a uma coisa. Podia ser comprado ou vendido, trocado, hipotecado, servir como objeto de serviço a uma outra pessoa como estipêndio, ser tratado como um objeto ou ser presenteado a outrem»⁴⁵. Pode-se dizer que os escravos faziam partes dos bens materiais. Quando um escravo já não servia, devido à idade ou enfermidade, era

43 J. T. L. Garcia, 1981, p. 53.

44 J. O. Beozzo, 1988, p. 99.

45 J. T. L. Garcia, 1981, p. 54.

abandonado e desprezado, por se ter tornado inútil. José de Jaca nos ensina-nos que as razões expostas como justificativas do desprezo de uma vida criada à imagem e semelhança de Deus, representam uma atitude injusta, tirânica e farisaica que desconsidera a liberdade incondicional que as vidas humanas naturalmente têm. O frade aragonês perseverou na luta em defesa dos direitos humanos para que essas infames atrocidades e resultantes da ideologia da escravidão⁴⁶ fossem taxativamente condenadas no Novo Mundo.

Bibliografia

ANDRÉS-GALLEGO, José; GARCIA AÑOVEROS, Jesús María, *La iglesia y la esclavitud de los negros*, Pamplona, EUNSA, 2002.

ARISTÓTELES, *Política*, tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva, São Paulo, Edipro, 2019.

AQUINO, Tomás de, *Suma teológica: justiça, religião, virtudes sociais*, vol. II, 1ª parte: questões 49-119, São Paulo, Loyola, 2005.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, *A Trindade*, tradução do original latino e introdução Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira, São Paulo, Paulus, 1995.

ARANDA, Antonio, «Ley natural e imagen de Dios», *Veritas*, Porto Alegre, núm. 2, 2011, pp. 33-50.

---, «Imagen de Dios em Cristo – Hijos de Dios en Cristo. Una relectura de la doctrina antropológica paulina», *SCRIPTA THEOLOGICA*, Navarra, núm. 38, 2006, pp. 599-615.

46 Por conseguinte, conforme Decothé Junior (2017, pp. 38-39), dentro do sistema de conflitos e tensões que se operavam na ordem moral colonial, as proposições e modelos de teologia cristã vigente ao longo de sua tradição milenar, podemos escutar vozes que nem sempre concordam com as injustiças, este é o caso de José de Jaca que denuncia a escravidão e escreve uma resolução em favor da liberdade dos negros e dos povos originários. Para o frade capuchinho, além de se ensinar os negros na doutrina cristã, o que também deveria ser feita era a restituição de uma forma justa da liberdade civil dos africanos escravos e o reparo de seus bens materiais. Para Jaca a igreja deveria rever a sua forma de tratar os africanos, pois para ele os povos africanos faziam parte do povo de Deus. Quem escravizava estes povos vindos da África cometia delito grave. Enfim, o que Jaca propõe é uma prática da justiça restitutiva que seja concretamente ética diante das injustiças causadas pela ideologia e prática da escravidão. Isto implica na exigência de um tipo de restituição justa que está baseada em premissas econômicas, de direitos humanos e o tratamento destas pessoas com a igualdade de filhas de Deus, porque acima de tudo elas são livres.

ARRUDA NETO, Antonio Justino de, «A violência política da escravidão no pensamento de Francisco José de Jaca e Giorgio Agamben». *PÓLEMOS – Revista De Estudantes De Filosofia Da Universidade De Brasília*, Brasília, vol. 17, núm. 9, 2020, pp.119-141.

BELTRÁN, Diana, «El pensamiento antiesclavista de Francisco José de Jaca, primeras manifestaciones contra la institución de la esclavitud», *Revista Cuadernos del Caribe*, San Andrés Isla, vol. 17, núm. 1, 2014, pp. 69-77.

BEOZZO, José Oscar, «Evangelho e escravidão na teologia latino-americana», in Pablo RICHARD (org.), *Raízes da teologia latino-americana*, São Paulo, Paulinas, 1988.

BÍBLIA, *A Bíblia TEB: com o Antigo e o Novo Testamento traduzidos dos textos originais hebraico e grego com introduções, notas essenciais e glossário*, Nova edição revista e corrigida, São Paulo, Paulinas, Loyola, 1995.

CHAFUEN, Alejandro Antonio, *Fé e liberdade: o pensamento econômico da Escolástica Tardia*, tradução de Claudio A. Téllez-Zepeda, São Paulo, LVM Editora, 2019.

DECOTHÉ JUNIOR, Joel. *Aspectos da Crítica de Francisco José de Jaca À Ideologia da Escravidão na Escolástica Colonial*, Problemata: R. Intern. Fil. João Pessoa, vol. 8. núm. 3, 2017, pp. 20-38.

GARCIA, J. T. L, «Dois defensores dos escravos negros», in Pablo RICHARD (org.), *Raízes da teologia latino-americana*, São Paulo, Paulinas, 1987.

----, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans)*, Maracaibo, Biblioteca Corpozulia – Universidad Católica Andrés Bello, 1981.

GOMES, Laurentino, *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*, vol. 1, Rio de Janeiro, Globo Livros, 2019.

HAFNER, Philip J, «A criação», in E. Carl BRAATEN e W Robert JENSON, *Dogmática cristã*, vol. 1, tradução de Luís M. Sander e Gerrit Delsfstra, Luís H. Dreher e Geraldo Korndörfer, São Leopoldo, Sinodal, 2002.

JACA, F. J. de, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos*, Ed. Miguel Anxo Pena González, Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 2002.

LADARIA, L. A, «O homem criado à imagem de Deus», in Vitorino GROSSI e Bernard SESBOÜË, *O homem e sua salvação, t. 2: Antropologia cristã: criação*,

pecado original, justificação e graça, fins últimos: a ética cristã: 'autoridades' ao magistério: [séculos V-XVII], Orlando Soares Moreira (trad.), São Paulo, Loyola, 2003.

ORAMA, Rebeca Moreno, *Escritura, derecho y esclavitud. Francisco José de Jaca ante el nomos colonial*, San Juan, Puerto Rico, Ediciones Puerto, 2016.

PENA GONZÁLEZ, M. A, *Francisco José de Jaca: La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca, Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2003.

PINTO, Paulo Roberto Margutti, *História da filosofia do Brasil: (1500 - hoje): 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*, São Paulo, Loyola, 2013.

PICH, Roberto Hofmeister, «Probabilismo, escravidão negra e crítica: Francisco Jose de Jaca O.F.M. Cap. (c. 1645-1689) interpreta Diego de Avendaño S. J. (1594-1688)», *Thaumazein*, Santa Maria, vol. 12, 2019, pp. 1-44.

RAMPAZZO, Lino; NAHUR, Márcio Tadeu Maciel, *Princípios jurídicos e éticos em Tomás de Aquino*, São Paulo, Paulus, 2015.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la teología en América Latina*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

----, *A filosofia medieval – das origens patrísticas à escolástica barroca*, Fernando Salles (trad.), São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006.

TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges, *Imago trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003.

VIDAL, Marciano, *Historia de la teología moral: la moral en la edad moderna (ss. XV-XVI): América: problema moral*, Madrid, Perpétuo Socorro, 2012.

VITORIA, Francisco de, *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*, José Carlos Brandi Aleixo (org.), Brasília, Universidade de Brasília, 2016.

Opiniones probables sobre el origen de los indios occidentales. Un estudio sobre la inteligencia imaginativa en el *De Indiarum Iure*, de J. Solórzano Pereira

Probable opinions about origin of western indigenous people. A study about imaginative intelligence in the *De Indiarum Iure*, by J. Solórzano Pereira

Gonzalo Tinajeros Arce
Universidade de Brasília UnB
gonzalo.tinajeros@unb.br
ORCID: 0000-0003-4510-4906

Fecha de recepción: 24-06-2022

Fecha de aceptación: 16-11-2022

Resumen

El presente estudio indaga sobre el método hipotético de *opiniones probables* elaborado por Juan de Solórzano Pereira en *De Indiarum Iure* (*Lib. I: De inquisitione Indiarum*), con el fin de averiguar, con datos aproximativos, *cuál sería el origen más probable de los indios occidentales en el Nuevo Mundo*. Se trata de un método probabilístico capaz de examinar cuidadosamente distintos argumentos de razón y pruebas de *hechos remotos* sobre el origen de los indios occidentales, opiniones del intelecto junto al desarrollo de sus pruebas que

generan pocos grados de certeza y muchas dudas. Es cuestión difícil (*Difficilis quaestio*) de ser sabida y de encontrar su verdad, pues solamente podemos *aproximarnos* de manera posible y algo incierta al conocimiento verosímil de *hechos antiguos o remotos* que son obscuramente imprecisos y que exigen pruebas de menor peso (*Antiqua semper sunt obscura et leviores probationes exigunt*), y son, por esa circunstancia: opiniones y pruebas simplemente probables. Otras perspectivas corresponden a las fuentes indígenas sobre sus propios orígenes, expresadas mediante mitos y fábulas comunicados oralmente por varios siglos y por diversos hombres indígenas sin poseer escrituras fijas que los mantengan idénticos y plenamente fiables. Son narraciones orales comunicadas comunitariamente sobre los orígenes religiosos de sus ancestros, emergiendo estos de las aguas del lago Titicaca o de alguna montaña sagrada (*apu/achachila*), o surgiendo en la tierra junto a dioses animistas como la Pachamama, Quetzalcoatl, etc. Mitos y fábulas que representan la inteligencia imaginativa de las memorias indígenas en calendarios y quipus coloridos.

Palabras claves: Imaginación, opinión probable, origen, hechos remotos, aproximaciones.

Abstract

The present study investigates the hypothetical method of probable opinions elaborated by Juan de Solórzano Pereira in *De Indiarum Iure* (Lib. I: *De inquisitione Indiarum*), in order to find out, with approximate data, what would be the most probable origin of the Indians of the West in the New World. It is a probabilistic method capable of carefully examining different arguments of reason and evidence of remote facts about the origin of the West Indians; opinions of the intellect together with the development of proof that generates few degrees of certainty and many doubts. It is a difficult matter (*Difficilis quaestio*) to be known and to find its truth, because we can only approach the plausible knowledge of ancient or remote facts in a possible and somewhat uncertain way. These facts and knowledge are necessarily obscurely vague and demand lesser proofs (*Antiqua semper sunt obscura et leviores probationes exigunt*), and are, by that circumstance: opinions and proofs that are merely probable. Other perspectives correspond to indigenous sources about their own origins, expressed through myths and fables communicated orally over several centuries and by various indigenous men without being consigned on written materials that would have kept them identical and fully reliable. They

are oral narratives communicated communally about the religious origins of their ancestors, emerging from the waters of Lake Titicaca or from some sacred mountain (*apu /achachila*), or emerging from the earth together with animist gods such as Pachamama, Quetzalcoatl, etc. Myths and fables that represent the imaginative intelligence of indigenous memories in colourful calendars and *quipus*.

Keywords: Imagination, probable opinion, origin, facts in remote times, approximations.

Indagaciones en búsqueda de hipótesis plausibles sobre la genealogía de los indios del Nuevo Mundo

Para indagar sobre el origen de los indios occidentales y australes¹ en los territorios del Nuevo Mundo, el jurista erudito Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655) en su *Lib. I: De inquisitione Indiarum – De Indiarum Iure* examina cuidadosamente las distintas fuentes, escritas, orales y, en menor grado, las representaciones artísticas (esculturas en relieve, calendarios, hilares coloridos y nudos quipus) de las que tuvo información y a las que tuvo acceso en su tiempo. Estas trataban de explicar de modos distintos e imaginativos la generación natural y espiritual de los hombres indios y sus pueblos en el Nuevo Mundo, recién descubierto a finales del siglo XV y conquistado por los ibéricos en el siglo XVI.

Juan de Solórzano Pereira escribió un libro original en tres partes contenidas en dos magníficos volúmenes de derecho indiano, *Disputatio de Indiarum Iure*, disputa que combina argumentos literarios, filosóficos, jurídicos y religiosos. El objetivo principal de este libro fue dar una interpretación original y sistemática al cuerpo legal indiano, recién conformado en base a derechos y obligaciones para los distintos tipos de personas que habitaban la sociedad indiana del siglo XVII. Se trata de una idea de república mixta constituida por varios grupos étnicos: españoles, indígenas, criollos, mestizos, negros, inmigrantes, etc.

1 «His ergo suppositis, cum omnes homines ab Adamo sive Noe et eius posteris originem ducant [...], merito in dubium a doctissimis viris vocari solet unde hi occidentales et australes indi originem ducant et quomodo, qua via, quove duce gens adeo innumerabilis in has provincias pervenire potuerit, quae et ab aliis toto ferme oceano dividuntur et ab antiquis penitus ignoratae videntur» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 14-15; 2001, pp. 322-324).

La meta del *De Indiarum Iure* fue dejar en evidencia los distintos estados de cosas que se produjeron factualmente en el Nuevo Mundo (*Novi Orbis*); estados de cosas² situacionales en tiempo y espacio que fueron ampliamente pensados a través de opiniones probables, sean filosóficas, jurídicas, políticas o teológicas especulativas. Opiniones probables en búsqueda de alcanzar un método científico verdadero que pudiera tanto conocer los hechos que se producen en el mundo real como conjeturar sobre situaciones meramente probables³ que pueden acontecer. Es así que las disputas que se hallan desarrolladas en él dialogan y se oponen entre sí en sus distintos atributos racionales en cuanto son entes pensables de entes reales.

El método especulativo es utilizado por Solórzano para tratar de averiguar racional y empíricamente, con la mayor precisión posible, la cuestión *genealógica* de los *animales perfectos*⁴ y su hábitat en el Nuevo Mundo, entiéndanse estos como los hombres y también los animales más complejos y desarrollados⁵, y para los cuales nuestro autor analiza cuidadosamente distintos

- 2 «Estado de cosas» (*Sachverhalt*), terminología precisa de la lógica probabilista contemporánea que nos auxiliará para comprender, con la debida claridad, lo que primigeniamente fue desarrollado en juegos de pensamientos imaginativos por Solórzano Pereira en relación a entes posibles, pertenecientes a un pasado remoto, oscuro y con escasa información. Sin embargo, sabemos sin duda que hubo acontecimientos reales o hechos remotos que fueron producto de la combinación de distintas cosas, las cuales constituyen en el *espacio lógico probabilista* un estado de cosas (*Sachverhalt*) particular que permite ser expresado en pensamientos claros y delimitados para comprender hechos reales acaecidos en un pasado arcaico, como son: a) el origen físico de los hombres en el Viejo y en el Nuevo Mundo; b) los pasos migratorios por los que se movilizaron hombres y animales para sobrevivir y reproducir las especies en distintos espacios geográficos aptos para los seres vivos. Sobre los juegos y las reglas de las expresiones precisas y probabilísticas en proposiciones atómicas de hechos reales, véase la primera parte del *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein, 2013, pp. 103-110.
- 3 En relación a los ejercicios lógicos que tienen su énfasis en los estudios de estados de cosas meramente probables y de mundos posibles no necesariamente factuales, véase la interpretación crítica del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Cerezo en oposición al probabilismo accidental e ilimitado de Bradley: M. Cerezo, 1998, pp. 226-313.
- 4 «Animalia tamen perfecta et praesertim hominem, qui omnium creaturarum perfectissimus est (I. Iustissime aediles ff. De aedilicio edicto et redhibitione et quanti minoris [D 21.1.44]; § Inpecudum Institutiones, De rerum divisione [2.1.37]) ex putrefactione nasci non posse longe verius est nec nisi ex prolifico parentum semine ab Adami posteris, ut diximus, propagato; ut praeclare post alios supra relatos observant Abulensis (Paradox. I, cap. 36), Mariana (De rebus Hispan. Lib. XIV, cap. 9 in fine), Martinus Delrius (lib. I *Disquisit. Magicar*, cap. 5, quaest. 4, circa finem)» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 40-43; 2001, p. 332).
- 5 Cuando Solórzano habla sobre el concepto de animales perfectos y sus diferentes clases, tendría en mente: *La investigación sobre los animales* (Libro I. 487a 11), Aristóteles, 1992, pp. 40 y ss.

tipos de pruebas (fácticas, como la procreación de los animales perfectos y especialmente de los hombres a través del semen⁶ de sus ascendientes; e imaginativas, como las que reconstruyen con originalidad y ciencia especulativa los posibles caminos de la migración de animales perfectos y hombres al Nuevo Mundo, después de acabar el diluvio universal⁷). Pruebas de distinta clase que tratan de dar sustento a hipótesis plausibles, capaces de responder acertadamente a las interrogantes principales: ¿Cuál habría sido el verdadero origen de los indios occidentales y si estos tendrían algún vínculo germinativo con los hombres del Viejo Mundo y su tronco común en Adán y los descendientes de Noé, después del cataclismo natural del diluvio universal? ¿Sería posible que los antepasados del género humano encontrasen alguna vía, accidental o proyectada, para migrar, asentarse, sobrevivir y reproducirse en estas recónditas tierras del Nuevo Mundo?

En el intento intelectual de responder estas difíciles pero esenciales preguntas sobre la genealogía de los hombres, Solórzano Pereira escudriñará filosóficamente⁸ varias opiniones probables con el desarrollo lógico de sus respectivos argumentos de razón, a fin de dilucidar si estas pueden llegar a ser verosímiles⁹ en algún modo.

La investigación de hipótesis plausibles dentro del primer tomo del *De Indiarum Iure* es evidente, pues Solórzano va reconstruyendo capítulo por capítulo opiniones probables en distintos grados sobre cuál habría sido el origen posible de los hombres, opiniones manifestadas por varios pensadores clásicos

6 «Animalia perfecta et praesertim homo non possunt nasci nisi ex semine parentum» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, *Summarium*, 40; 2001, p. 316).

7 «Animalibus perfectis nom minus quam hominibus via in Novum Orbem quarenda est, quia etiam diluvio perierunt» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, *Summarium*, 48; 2001, p. 316).

8 «Hominis primi de ortu et creatione varie philosophi sentiebant» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, *Summarium*, 1; 2001, p. 314).

9 «quod veresimilius videatur» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 10, ante *Summarium*; 2001, p. 350).

(Platón¹⁰, Aristóteles¹¹, Heródoto, Sófocles¹², San Agustín¹³, etc.). Así también otras argumentaciones probables fueron expresadas por sus contemporáneos durante el Siglo de Oro (José de Acosta¹⁴, Pedro Cieza de León¹⁵, Francisco

- 10 «Athenienses quoque, litterarum et philosophiae principes, in similem stultitiam inciderunt, iactantes se omnium hominibus primos et terrigenas sive ex ipsa terra, quam incolebant, procreatos et enutritos, ut produnt Isocrates, Lysias, Plato (in Menexen.) [...] “Nunc et terrigenis patribus numeremus Athenas”» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 10, 25-26; 2001, pp. 326-328). Así también, Solórzano pone en la discusión genealógica sobre los hombres del Nuevo Mundo las razones atribuidas a Platón en el *Timeo* y en el *Critias*. Razones argumentativas u opiniones que Solórzano considera como poco seguras (*sed incertis tamen*) y casi improbables en relación con el origen de los indios americanos y su migración junto a otros animales desde la Atlántida para el nuevo mundo: «Quare alii variis, sed incertis tamen, coniecturis et argumentationibus ducti has Novi Orbis nationes a phoeniciis et carthaginensibus vel a romanis et italīs vel a tartaris et sinis originem sumpsisse opinantur [...] Sunt etiam qui eximiam illam Atlanticam Insulam a Platone in *Timeo vel Critia* descriptam et celebratam, veram fuisse putantes, ex ea facili admodum transitu, ut idem Plato ait, primos homines ad insulas et continentes regiones huius Novi Orbis pervenire potuisse affirmant, necnon animalia tam domestica quam fera, in illis reperta sunt [...] Sed mihi nulla ratione pervincit, maxime cum illam Platonis narrationem fabulosam[...] esse [...] ostenderim supra» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 10, 55-56; 2001, pp. 338-340).
- 11 «Animalia tamen perfecta et praesertim hominem, qui omnium creaturarum perfectissimus est [...] ex putrefactione nasci non posse longe verius est nec nisi ex prolifico parentum semine [...] unde idem Delrius [...] et eius epitomator Torreblanca [...] ex eadem ratione concludit etiam per magiam daemoniacam verum hominem creari non posse neque ex coitu cum simiis, canibus, vaccis aut aliis brutis animantibus, prout et tradit Aristóteles (Lib. V *De histor. Animal*, cap. 18 et Lib. IV *De generat. Animal*, cap. 3)» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 40-43; 2001, p. 332).
- 12 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 25-26; 2001, p. 328.
- 13 «De quo tamen parum mirari debemus, cum eadem difficultas adeo torserit Divum Augustinum (dict. Lib. XVI *De Civitate Dei*, cap. 19), uti affirmare maluerit impossibile esse has australes plagas ab hominibus habitari, quam argumento tam molesto pressus fateri aliquos ullibi terrarum homines reperiri posse, qui ab Adami semine non descenderent» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 20; 2001, p. 324).
- 14 «Superiore igitur opinione reiecta et damnata, veritati proprius accedere videntur qui docent primos indorum auctores vel certo cursu fixoque consilio in hunc Novum Orbem ex antiquo instructis ad id navibus commeasse, ut nunc nostris hispaniensibus accidit; quia, ut ait Cornelius Tacitus (*De moribus German.*), non terram olim, sed classibus advehebantur qui mutare sedes quaerebant. Vel saltem ex illis fuisse qui, dum ad proximas civitates vel provincias mercimonii gratia sive alia de causa navigarent, vi ventorum et tempestatis per vastum oceani pelagus iactati forte fortuna in aliquam ex his regionibus appulerunt, ex qua paulatim in reliquis illi vicinas progressi sunt. Quod satis probabile esse scribit Acosta (d.lib. I *De nat. Novi Orb.* ex cap. 16 ad 20) et aperte sequuntur Goropius Becanus (in *Hispanicis*) [...], Frater Gregorius García (d. tract. *De Ind. Origine* lib. I, ex cap. 1 ad 4)» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 44-45; 2001, p. 334).
- 15 «Apud eundem etiam Iosephum Acostam (lib. I *De nat. Novi Orb.* Cap. 19, p. 53), Petrum Ciezam (I part. *Hist. Peru* cap. 52), Augustinum Zárate (in ead. *Hist.* Lib. I, cap. 5),

López de Gómara¹⁶, Alfonso Ramos Gavilán¹⁷, Diego Dávalos y Figueroa¹⁸, y otros), quienes utilizaron distintos tipos de raciocinios probables, propios de *inteligencias imaginativas*¹⁹ que buscaban recrear racionalmente aquellos

Maginum (in II part. suae *Cosmogr.* Tab. 34, fol. 286), Torquemadam (d. cap. 13, p.38), Fratrem Gregorium García (lib. I *De Ind. Orig.* cap. 4, parag. 1, p. 67), Garcilassum Incam (in suis *Comment.* Lib. IX, cap. 9, fol. 234, Herreram (*Decad.* 5, lib. III, cap. 1, p. 64), et Ioannem Metellum relatum a *Theatrum vitae humanae* (ubi supra) reperimus celebrem esse famam in hac peruensi regione, ubi nunc Manta et Portus Vetus oppidum perexiguum ab hispanis aedificatum est circa caput Sanctae Helenae, reperiri ossa hominum gigantea tantae magnitudinis, ut duplo aut certe semiduplo corpa eorum proceriora fuisse demonstrent quam sint communia praesentium indorum; illos autem gigantes olim mari ad haec littora esse delatos, ibi cum indigenis bella gessisse et quaedam extruxisse immania opera, cuius generis profundus puteus hodie visitur lapidibus immensis aedificatus; ac tandem homines illos saevos et portentosos, quod nefaria et impurissima libidine abuterentur, caelitus esse consumptos» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 10, 54; 2001, pp. 372-374).

- 16 «Ad illas autem antarcticas provincias [...] et contra extremum Africae promontorium, quod *Caput Bonae Spei* appellant, respiciunt, licet nobis adhuc bene cognitae non sint, probabiliter conici posset primum penetrasse posteros Cham, qui praedictum promontorium caeterasque Africae partes incoluisse dicuntur. [...] Quo sensu accepta, vera esse potest opinio Gomarae (in *Histor. Indiar.* lib. V, cap. 217), dum existimat peruenisse a Chamo originem ducere ac maledictionis divinae in Chamum haeredes esse» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 10, 34-35; 2001, p. 366).
- 17 «adiici potest apud istos indos occidentales nullas litteras in usu fuisse neque certa aliqua maiorum monumenta quibus primordia suae propagationis ad posteros transmittere possent, cum picturae illae, quibus mexicani utuntur, et filorum nodi vulgo quipos vocati, quibus peruani, vix quadringentorum annorum memoriam retinere possint et ultra id aetatis aliud quam densae tenebrae ignorationis occurrant, ut bene advertit Acosta, [...] Hieronimus Romanus, [...] Torquemada, [...] Henricus Martínez, [...] Garcilassus [...] et Frater Alphonsus Ramus Gavilanus (in *Histor. Virgin. De Copacanaria* [sic pro *Copacabana*] lib. I, cap. 11), ubi simul eorum calendarium et annorum computandorum rationem diligenter exponunt. [...] et reliquarum historiarum, quas omnes indi ex antiquis saeculis repetunt, Frater Ioannes a Ponte [...] ait: “Sane quicumque de India scripserunt, pleraque mentiti sunt”. Semper enim antiqua obscura et confusa ad posteros derivantur; et quia difficile est eorum memoriam et notitiam habere, levioribus probationibus adstringuntur (1. *Census et monumenta* et I. penult. [Imperatores Antoninus] ff. *De probationibus et praesumptionibus* [D 22.3.29]; cap. Olim causam *De censibus, exactionibus et procurationibus* [X 3.39. 20] [...])» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 31-33; 2001, pp. 328-330).
- 18 «De quibus gigantibus mentionem etiam facit Didacus Dávalos et Figueroa (in *Miscell. Australi* colloq. 33, p. 147); et subiungit in valle de Tarija similia gigantum ossa reperiri seque unius mandibulam vidisse, quae semiulnam excedebat cum tribus dentibus pugno maioribus; et a Domino Laurentio Suárez de Figueroa, provinciae Sanctae Crucis de la Sierra Gubernatore, audivisse a se aliud integrum cadaver in eadem valle iuxta cuiusdam torrentis ripam conspectum adeo portentosae magnitudinis, ut ensis per oculi cava demissus vix ad cerebrum perveniret» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 10, 54; 2001, p. 374).
- 19 Sobre los distintos tipos de actividades imaginativas y creativas experimentadas por los seres

hechos antiguos y tan oscuros como los orígenes de los hombres. Debido a las dificultades de obtener fuentes empíricas y teóricas que fueran extremadamente fiables, trataron entonces de encontrar posibles fuentes que relacionaran conocimientos del mundo conocido con el nuevo mundo descubierto en ultramar, mundo nuevo con abundantes territorios fértiles y mineralizados, nombrado por los españoles como Indias Occidentales y Australes.

En ese sentido, Juan de Solórzano Pereira fue formando su propia opinión sobre el origen de los indios americanos y fue escogiendo un conjunto de opiniones bien mentadas y probables, capaces de indagar por medio de distintas perspectivas aquellos asuntos más sensibles²⁰ en las Indias Occidentales y Australes, que generaron encuentros y desencuentros de creencias de mundo entre españoles e indígenas.

El método probabilista elaborado imaginativamente por Solórzano Pereira examinaba ampliamente y evaluaba rigurosa, racional y empíricamente las distintas opiniones académicas sobre asuntos difíciles (*Difficilis quaestio*), cuya verdad es difícil de conocer. Aproximaciones epistemológicas fueron realizadas en una escala completa, que numeralmente podemos medir cualitativamente de 1 a 5, partiendo del menor rango con las opiniones imposibles de ser verdaderas (1); pasando por las opiniones poco o escasamente probables (2); en el medio están las opiniones meramente probables, siendo quizás o tal vez verdaderas (3); avanzando para opiniones muy probables o posiblemente muy firmes de ser verdaderas (4); finalmente en el grado más alto de probabilidad están las opiniones más probables y casi ciertas de ser verdaderas (5).

En los capítulos VIII-XII del tomo I del *De Indiarum Iure*, Solórzano Pereira analiza gradualmente las diferentes opiniones académicas sobre los posibles pasos o travesías que conectarían los dos mundos (viejo y nuevo), así como sobre los probables orígenes de los indios occidentales y australes recién descubiertos y contactados. Solórzano estudia estos asuntos mediante

humanos en las ciencias virtuales, la filosofía especulativa, la ficción literaria, etc., véase el trabajo innovador de A. Kind, 2022, pp. 1-18.

20 Asuntos muy sensibles para la convivencia entre distintas culturas, como son: a) el derecho de *guerra justa*, siguiendo los preceptos del *ius gentium*; b) los títulos de *retención* de los territorios en el Nuevo Mundo; c) la constitución de *repúblicas mixtas* de españoles e indígenas; d) tipos modales de dominación y servidumbre socio-política realizados en las Indias por virreyes, funcionarios de la Corona española, caciques indígenas y, en la cumbre del señorío político, «el rey/emperador». Véase en: G. Tinajeros, 2020.

distintas reflexiones probabilistas para finalmente evaluar en última instancia la respuesta que sería posiblemente la más adecuada, firme y racional, ingresando al campo propio del probabiliorismo, método posibilista preferido por Solórzano para encontrar el argumento racional más sólido y tratar de resolver de la manera más adecuada una cuestión difícil, oscura, sobre la cual existen varias dudas y donde la verdad permanece oculta por una densa tiniebla (*densae tenebrae*)²¹. El desafío metodológico del probabiliorismo de Solórzano es superar el relativismo extremo y oscilante del probabilismo puro y simple, especialmente en temas controvertidos que exigen posturas decisionales seguras y racionales. Sin embargo, no en pocos casos el oidor de Charcas sigue también raciocinios de *opiniones contrarias*²² a la ley positiva que se oponen en determinadas circunstancias a los fundamentos universales del derecho natural. En estos últimos casos, Solórzano adopta excepcionalmente soluciones probabilistas de la *opinión contraria*, cuando la opinión que parece ser la más segura sigue conservadoramente el derecho positivo en contra del derecho universal natural.

Las opiniones probables analizadas en la *disputa* sobre el *origen de los indios occidentales y australes* en el *De Indiarum Iure* pasan por el extremo de la imposibilidad lógica y empírica de que el hombre no fuera descendiente del propio hombre y por lo tanto no tuviera un tronco común en Adán. Si el hombre en cuanto hombre no fuese un descendiente de otro hombre, tendríamos que sostener una opinión absurda o imposible de ser verdadera y real. Tal tipo de opinión imposible es criticada por San Agustín en la *Ciudad de Dios*²³. Encontramos un movimiento opinativo que avanza del extremo de lo imposible hacia un argumento de lo poco probable en la disputa cuando Solórzano decide reconstruir el pensamiento imaginativo de Platón en el *Timeo* y en el *Critias*²⁴, libros en los que se afirma que hombres de la Atlántida pudieron pasar tranquilamente junto a animales domésticos y salvajes por un paso cualquiera hacia el Viejo Continente. Esta opinión no convence a Solórzano, de modo que la posiciona como un tipo de opinión poco segura y poco probable. En medio del camino de la disputación encontraremos la opinión meramente probable (*probabiliter*) que Solórzano acepta relativamente en tanto ella puede

21 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 31; 2001, p. 328.

22 Sobre la metodología probabilista de las “opiniones contrarias” para resolver cuestiones difíciles de deliberación y cognición, véase G. Tinajeros, 2023 (en prensa).

23 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 20; 2001, pp. 324-326.

24 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 55-56; 2001, pp. 338-340.

llegar a ser verdadera. Opinión expresada por López de Gómara²⁵ dentro de una conjetura posibilista de migraciones en la que hijos de Noé (Sem, Jafet o Cam) tal vez consiguieron realizar algunos viajes por islas próximas y quizás consiguieron llegar finalmente a las Indias Occidentales hasta el Perú. Continuando de manera segura por los argumentos proferidos en la disputa, Solórzano dice que hay una opinión muy probable de ser verdadera debido a que su argumento de razón está asentado en pruebas sensibles de restos arqueológicos. Huesos de antiguos hombres de grandísimas proporciones que fueron encontrados en Tarija, Santa Cruz de la Sierra y en otras regiones inhóspitas de las indias australes. Esta opinión, muy probable sobre el origen de los indios, es sostenida en conjunto por Diego Dávalos y Figueroa²⁶, José de Acosta, Pedro Cieza de León, Gregorio García y el Inca Garcilaso de la Vega. Para finalizar el recorrido conceptual de esta compleja disputa, encontramos al otro extremo del probabilismo metodológico al probabiliorismo. Último extremo cognitivo caracterizado por la evaluación rigurosa de la opinión que entre todas sería, sin lugar a duda, la más probable de ser verdadera, la más segura y firme opinión por la cual Solórzano toma postura, y que en el presente texto será reconstruida y ampliamente explicada a continuación.

La búsqueda de formulaciones hipotéticas que expresen inteligentemente la opinión más probable (probabiliorismo) en cada asunto responderá a que esas suposiciones tengan un alto grado de confiabilidad racional, adecuación mayor a la *realidad sensible de los hechos* examinados y *mayor aproximación a la verdad* vía examen de conciencia, y corregible por conjeturas futuras que sean más probables que las que se tiene al momento presente de la argumentación:

Goce, por tanto, cada cual con su propio parecer. Yo propondré el mío, corregible también por los demás. Siempre he creído como hipótesis más plausible que este Nuevo Mundo no está totalmente desunido del antiguo; más bien por algunas partes está contiguo a él o sin duda muy próximo, separado solamente por algún angosto estrecho y este salpicado, como es frecuente de islas aquí y allá. Es fácil y obvio pensar que, por estos puntos, el género humano, al igual que todos los animales perfectos, se fueron poco a poco filtrando por vía terrestre o por la abreviada del mar. Y por aquí buscando nuevos asentamientos y permutando los ya encontrados según la diversa comodidad de las naciones, fueron estableciendo su residencia pueblos y naciones tan numerosos²⁷.

25 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 10, 32-33; 2001, p. 366.

26 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 10, 54; 2001, pp. 372-374.

27 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 10, 2-4; 2001, p. 355.

Solórzano es favorable a que toda persona exprese su propio parecer y goce de esta libertad plena de opinión capaz de corregir los raciocinios ajenos. Él hará lo propio, siguiendo raciocinios y pruebas que lo lleven a expresar, con algún grado de certeza y bajo un amplio examen de «*secura conscientia*»²⁸, su opinión más formada sobre dicho asunto y que *será la más probable*, porque escucha atentamente las opiniones probables de los otros para poder juzgar, y también sigue los distintos modos de sus propios raciocinios (*secura conscientia*) formando sus argumentos de mayor peso en base al alcance de sus pruebas, lo cual le permite exponer su propia opinión probable que puede ser *corregible* en cualquier momento por otra opinión más probable, más segura y más aproximada a la verdad, que incansablemente busca el conocimiento humano.

La opinión que Solórzano cree que es la explicación *más plausible* sobre los dos mundos, antiguo y nuevo, es que estos se encuentran *contiguos* por algunas partes que los avecinan, por lo cual no están totalmente desunidos, al contrario, están muy próximos, sin duda divididos apenas por algún angosto estrecho y salpicados por islas aquí y allí, que favorecen el paso terrestre o abreviado por mar en embarcaciones relativamente simples. Además, Solórzano sostiene que es fácil y obvio pensar una *opinión admisible* de que por estos espacios el género humano y los animales perfectos fueron, poco a poco, filtrándose en el Nuevo Mundo en busca de nuevos asentamientos y alimentos, permutando por comodidad sus antiguas moradas por nuevas residencias en territorios más propicios para su subsistencia y reproducción.

Se trata de una opinión probable que comparte Solórzano con Acosta, ya que este último expresó en su *Historia natural y moral de las Indias* que el nuevo orbe en alguna parte se junta, avcina o al menos se allega a la tierra

28 «Pues bien, la mencionada retención de este Nuevo Mundo, de la que ahora tratamos, resulta también tanto más justa y segura (*etiam iustior et securior efficitur*) cuanto que es de todos bien sabido cómo los Reyes Católicos Fernando e Isabel y después su heredero Carlos V, Emperador Óptimo Máximo, cuando se decidieron a emprender y llevar adelante su descubrimiento y conquista, consultaron también a las personas más entendidas de aquella época sobre la justicia de esta empresa y no omitieron absolutamente nada de lo que parecía necesario para que un asunto de tanta importancia discurriera por cauces de buena fe y se apoyara en una conciencia segura (*ut res tanta bona fide procederet et secura conscientia*) sin el menor peligro, como se ve por los documentos y dan fe de ello Pedro Malferit, el maestro Vitoria, Antonio Herrera y el muy erudito consejero Don Gregorio López Madera» (J. Solórzano Pereira, lib. III, cap. 2, 1; 1994, p. 253).

del viejo orbe. *Dos tierras, hermanas gemelas*²⁹, que en alguna parte se juntan y continúan.

Conexión posible tuvo en algún espacio recóndito y en algún tiempo remoto, cuando a partir del cataclismo natural del diluvio universal surgieron las migraciones paulatinas y al poco tiempo, de animales y hombres, pasando por alguna *vía* del viejo orbe para el nuevo orbe, y donde los significantes y significados culturales son otros, aunque hablemos del mismo planeta dividido en dos tierras que en alguna parte se juntan y continúan, territorial y culturalmente, especialmente con la llegada de los navíos ibéricos que colonizaron las Indias, conformando nuevas *sociedades integradas* por indígenas, españoles, portugueses, africanos, etc.

Esa conjetura de Acosta es plausible porque no hay ninguna certeza ni razón que niegue con contundencia a la *inteligencia imaginativa* que trató, mediante una opinión probable, de reconstruir creativamente un mundo remoto en el que los dos orbes hayan podido tener en sus memorias algún punto de encuentro espacial, temporal y cultural, del padecimiento de un gran acontecimiento catastrófico, un diluvio universal que haya podido generar la conexión externa de hombres y animales en estas *dos tierras gemelas*:

Este discurso que he dicho, es para mí una gran conjetura para pensar que el nuevo orbe, que llamamos Indias, no está del todo diviso y apartado del otro orbe. Y por decir mi opinión, tengo para mí días ha, que la una tierra y la otra en alguna parte se junta, y continúan o a lo menos se avecinan y allegan mucho. Hasta ahora, a lo menos no hay certidumbre de lo contrario. [...] Volviendo al otro polo del sur, no hay hombre que sepa dónde para la tierra, que está de la otra banda del estrecho de Magallanes. Una nao del obispo de Plasencia, que subió del estrecho de Magallanes, refirió que siempre había visto tierra, y lo mismo contaba Ernesto Lamero, piloto, que por tormenta pasó dos o tres grados arriba del estrecho. Así que ni hay razón en contrario ni experiencia que deshaga mi

29 El ejercicio mental de analizar las posibles determinantes externalistas e internalistas del objeto que se quiere conocer, en el caso de las *tierras gemelas* y los significados dados y también producidos por los sujetos cognoscentes, nos permite recrear en este estudio el proceso del pensar dos mundos en el mismo planeta Tierra. Un viejo y un nuevo mundo que mediante la gestación de opiniones probables producen significantes y significados distintos para los hombres del Viejo y el Nuevo Mundo. Sin embargo, ambos mundos también comparten el origen de los hombres, animales, y tienen referentes comunes cuando la inteligencia imaginativa puede contemplar como universales a los cataclismos naturales que afectaron las migraciones y la sobrevivencia de los hombres y animales primitivos en el planeta Tierra. Con relación al ejercicio de pensar las posibilidades en las tierras gemelas véase: S. de Castro Bellini, 2013.

imaginación u opinión de que toda la tierra se junta, y continúa en alguna parte, a lo menos se allega mucho³⁰.

Siguiendo el curso imaginativo de la creativa conjetura de Acosta, Solórzano continúa la búsqueda inteligente de la opinión más probable sobre el origen de los indios occidentales. Solórzano está consciente de que el origen de estos hombres es arcaico, por lo cual, examinar empírica y racionalmente argumentos y pruebas sobre *hechos remotos* y de los cuales tenemos pocas certezas y muchas dudas genera una cuestión difícil (*Difficilis quaestio*) de ser sabida y cuya verdad es difícil de encontrar, pues solamente podemos acercarnos de manera posible y algo incierta a los hechos remotos que resultan obscuramente imprecisos y que exigen necesariamente pruebas de menor peso (*Antiqua semper sunt obscura et leviores probationes exigunt*), y por lo tanto requieren de juegos de la inteligencia imaginativa y creativa para generar en distintos niveles cualitativos opiniones probables.

El levantamiento de hipótesis plausibles sobre acontecimientos remotos, imprecisos y con pruebas algo obscuras, de las que no se puede asegurar firmemente su veracidad, son, para Solórzano, ejercicios sutiles de la inteligencia imaginativa, capaz de recrear de maneras diversas argumentos de razón originales. Argumentaciones respaldadas en mayor o menor grado de *sustrato probatorio*, lo cual les permite mostrarse como más probables frente a otros argumentos meramente probables. Diversamente de la poesía, la filosofía emplea la *inteligencia imaginativa y creativa* para analizar el hecho remoto y tratar de mentar con la mayor precisión que le sea posible la verosimilitud y el significado racional de este hecho en el mundo objetivo; mientras que la poesía capta cualquier hecho remoto y lo transforma creativamente, a través de la inteligencia imaginativa, en una ficción que tiene su verdad singular únicamente en el mundo libre del arte.

Finalmente, en esta exposición deseo mostrar la extrema capacidad de la inteligencia imaginativa de Solórzano al recrear en una de sus hipótesis plausibles el tránsito de hombres y animales por algún estrecho de tierra y agua, hipótesis original asentada necesariamente en evidencias empíricas y naturales de que los hombres del Nuevo Mundo migraron por algún lugar vecinado entre las dos tierras y que ellos descienden, al igual que los hombres del Viejo Mundo, de sus ascendientes, a través del semen:

30 J. de Acosta, lib. I, cap. 20; 1590, pp. 71-72.

Sin embargo, es mucho más ajustado a verdad, que los animales perfectos y sobre todo el hombre, que es el más perfecto entre todas las criaturas terrenas (véanse el *Digesto* y las *Instituciones*³¹), no pueden nacer de la putrefacción, sino exclusivamente del semen prolífico de los progenitores propagado por los descendientes de Adán, como dijimos³².

La opinión probable más ajustada a la verdad y a la realidad sobre el origen de los hombres, sean estos indios occidentales, australes, orientales u hombres europeos, asiáticos, etc., es para Solórzano exclusivamente el *semen prolífico de los parientes más cercanos*, semen que fue propagado por Adán y, después del gran cataclismo universal, por Noé, sus descendientes y los animales perfectos que *sobrevivieron y migraron* una vez terminado el diluvio universal.

Hace casi cuatro siglos (1628), Solórzano propuso como una de sus hipótesis más plausibles, por estar ajustada a la verdad racional y a las evidencias naturales o físicas; que el origen de los indios occidentales está íntimamente relacionado con el origen del género humano, y puede ser probado aquí y ahora mediante el uso de la certeza sensorial. Este origen se encuentra en el plano de lo inmediato, de la sensibilidad material, especialmente manifiesta en las relaciones directas de los hombres con sus progenitores, en el semen del padre copulado en el vientre germinativo de la madre. Los indios occidentales son, para Solórzano, desde sus orígenes, hombres (*homines*) de carne y hueso que descienden de sus progenitores por el acto sexual que permea la posibilidad de que el semen genere vida.

Solórzano refuerza sus argumentaciones utilizando también fundamentos bíblicos, revelados en el libro del Génesis (6-9). Contempla entonces como hechos verdaderos el cataclismo natural del diluvio universal, el Arca de la Alianza y la descendencia de Noé en todos los confines del mundo, ordenada por Jehová tras el diluvio universal. Este gran cataclismo natural habría permitido la reconfiguración total de los territorios del mundo y la migración de animales y hombres que, por tierra y por mar, habrían buscado y encontrado lugares más apropiados para su supervivencia y reproducción en nuevos hábitats de confort.

31 El amplio conocimiento de Solórzano del *Digesto* y las *Instituciones* provino de su tiempo de profesor en la Universidad de Salamanca, pues dictó las cátedras: Prima de leyes (1602); Códigos (1605); Digesto Viejo (1605) y Vísperas de Leyes (1607). Véase: C. Sánchez Maíllo, 2010, pp. 53 y ss.

32 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 40-41; 2001, p. 333.

Con relación a la posibilidad de que habría un gran cataclismo natural que tal vez produjo la destrucción de hombres, animales y ciudades, distintos pueblos indígenas tienen en sus memorias, comunicadas oralmente, el recuerdo de que hubo, en tiempos remotos, una gran inundación catastrófica que abrió paso a un nuevo ciclo (*Pachakuti*) para encontrar el *vivir bien* a través del retorno a los orígenes esenciales y telúricos. Al respecto, Solórzano acompañó fielmente las reflexiones y experiencias *in situ* descritas por José de Acosta.

Acosta, analizado bajo la pluma firme de Solórzano, creía que entre los indios occidentales sí se conservaba de alguna manera el recuerdo ancestral de un inmenso diluvio que produjo un cataclismo, «maximo illo diluvio...alii generali cataclysmo», el cual destruyó tierras y acabó con la mayoría de los hombres de aquel tiempo. Cataclismo que sería recordado por siglos a través de la memoria oral de los indios, «ubi apud eos aliquam diluvii generalis memoriam reperiri fatetur»³³.

Una inmensa inundación es conocida dentro de las memorias de los pueblos indígenas cercanos al lago Titicaca. Una gran inundación en la que padeció el Imperio de Tiahuanacu y cuyas ruinas más antiguas permanecen hasta hoy sumergidas³⁴, cerca de Copacabana, en el lago Titicaca.

Las fuentes indígenas sobre sus orígenes son muy diversas, corresponden a una multitud de pueblos, conocidas de manera general y abstracta en mitos fundacionales y fábulas. Comunicadas principalmente en lenguaje verbal por varios siglos y por distintos narradores, sin poseer originalmente escrituras que las hayan mantenido idénticas y fiables por milenios. Narraciones comunicadas comunitariamente sobre los orígenes religiosos de sus ancestros, emergiendo estos de las aguas del lago Titicaca o de alguna montaña sagrada (*apu/achachila*), o de dioses animistas como la Pachamama, Quetzalcoatl, etc. Mitos y fábulas que crean y recrean con inteligencia imaginativa las memorias indígenas hasta nuestros días, representadas físicamente en pinturas, esculturas en relieve, calendarios y quipus coloridos. Ellas se encuentran registradas³⁵

33 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 16-19; 2001, p. 324.

34 El arqueólogo A. Posnansky llega a considerar como una primera prueba concluyente e indiscutible que las ruinas de piedra labradas al interior del lago Titicaca, visibles en el siglo XX por la disminución del volumen de las aguas, corresponderían al primer período de Tiahuanacu, probablemente (*perhaps*) el período madre o arcaico del origen de la civilización tihuanacota. Véase: A. Posnansky, 1945, p. 26.

35 «Supradictis etiam adiici potest apud istos indos occidentales nullas litteras in usu fuisse neque certa aliqua maiorum monumenta quibus primordia suae propagationis ad posteror

en el *De Indiarum Iure* como argumentaciones imprecisas, opiniones poco probables de ser verdaderas, producidas por inteligencias creativas mutables, atrapadas en densas tinieblas (*densae tenebrae*) de mundos meramente oníricos y fantasiosos:

Quod si ab ipsis indis suae propagationis exordia inquirere et perscrutari conemur, nullius pretii id esse videbitur, ut recte inquit Acosta (d. lib.I, cap.25). Nam cum nullam prorsus memoriam habeant unde huc commigraverint primi ipsorum auctores, somnia potius quaedam atque aegri deliria narrare videntur. Et ut variae sunt eorum nationes, varias etiam fabulas suae generationis confingunt. Quae tamen eo fere recidunt, ut sese in eodem orbe, quem habitant, natos et conditos opinentur, et vel a sole vel a mari vel a certis antris, lacubus, fontibus, montibus aut rupibus primos eorum parentes creatos fuisse vel exiisse inaniter credant; ut constabit ex iis quae de indis Hispaniolae tradit Petrus Martyr, [...] Frater Gregorius García, [...] Antonius Herrera [...] Et de origine cuzquensium, xauxensium, andaguilensium, collaorum, chiriguanensium et aliorum peruanorum idem Acosta (dict. Lib. I, cap 25 et lib. VI, cap 29)³⁶.

Escrudiñando las indagaciones que se pueden hacer acerca de la generación y propagación de los indios occidentales, tenemos que considerar que Solórzano sostenía que los indígenas no tenían una historia escrita contada sistemáticamente con argumentos de razón claros, precisos y no contradictorios, respaldados por hechos fiables, capaces de ser comprendidos por todos. Narraciones míticas que expresan un tipo de teogonía hablada por sueños, delirios chamánicos o lecturas en hojas sagradas por parte de *yatiris*, *curacas* u otros magos. Según Solórzano, eso sería muy propio de narraciones arcaicas, ya presentes en las antiguas Grecia y Roma, donde se afirmaba que los hombres nacían³⁷ de la tierra. Este tipo de narraciones fabulosas acerca de los primeros saberes ancestrales del ser humano en el Viejo Mundo son muy similares en el Nuevo Mundo cuando se trata del engendramiento de hombres terrígenas³⁸ por medio y gracia de la diosa Pachamama.

transmittere possent, cum picturae illae, quibus mexicani utuntur, et filorum nodi vulgo quipos vocati, quibus peruani, vix quadringentorum annorum memoriam retinere possint et ultra id aetatis aliud quam densae tenebrae ignorationis occurrant, ut bene advertit Acosta (d. lib. I *De natur. Novi Orbis* cap. 25 et in *Hist. Ind.* lib. I, cap. 24 et in lib. VI, cap. 2,3,47,8 et 9), Hieronimus Romanus, Torquemada, Henricus Martínez, Garcilassus et Frater Alphonsus Ramus Gavilanus (in *Histor. Virgin. De Copacanaria* [sic] lib. I, cap. 11), ubi simul eorum calendarium et annorum computandorum rationem diligenter exponunt» (J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 31; 2001, pp. 328-330).

36 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 21; 2001, p. 326.

37 K. H. Rosenfield, 2000, pp. 79 y ss.

38 J. Solórzano Pereira, lib. I, cap. 9, 22-23; 2001, pp. 326-328.

Conclusiones

En el presente estudio he desarrollado una propuesta de lectura posible sobre el método hipotético de opiniones probables que conjeturó Juan de Solórzano Pereira en su primer volumen del *De Indiarum iure* (1629). El camino recorrido del conocimiento fue amplio y estuvo basado en distintas perspectivas que Solórzano escogió para dialogar con las opiniones probables sobre el origen de los hombres, del Viejo y Nuevo Mundo, con interlocutores muy finos como Platón, Aristóteles, San Agustín, José de Acosta, Diego Dávalos y Figueroa, Alfonso Ramos Gavilán, entre otros. Diálogo que elaboró Solórzano para poder indagar con la mayor precisión conceptual posible cuál habría sido el verdadero origen de los indios occidentales y si estos tendrían algún vínculo germinativo con los hombres del Viejo Mundo y su tronco común en Adán y los descendientes de Noé, después del cataclismo natural del diluvio universal. ¿Habría sido posible que los antepasados del género humano encontrasen alguna vía, accidental o proyectada, para migrar, asentarse, sobrevivir y reproducirse en estas recónditas tierras del Nuevo Mundo?

Cuestiones que coloca Solórzano sobre la mesa de debate y que, al discurrir junto con las opiniones probables de sus interlocutores, propone su propia hipótesis plausible para aclarar la problemática en juego y utiliza opiniones y pruebas que serían las más probables de verificar, mismo tratándose de hechos remotos y que inevitablemente producen dudas fundamentales para el conocimiento del hombre.

Así, el origen de los indios occidentales y australes estaría íntimamente relacionado con el origen del género humano, y podría ser probado si se hiciera el esfuerzo racional y empírico, aquí y ahora, mediante el uso de la certeza sensorial. Este origen, como tantos otros, se encuentra pues en el plano de lo inmediato, de la sensibilidad material y se manifiesta especialmente en las relaciones directas de los hombres con sus progenitores, en el semen del padre copulado en el vientre germinativo de la madre. Los indios occidentales son, para Solórzano, desde sus orígenes, hombres (*homines*) de carne y hueso que descienden de sus progenitores por el acto sexual que permea la posibilidad de que el semen genere vida.

Solórzano refuerza sus opiniones probables utilizando también fundamentos bíblicos, revelados en el libro del *Génesis* (6-9). Contempló entonces como hechos verdaderos el cataclismo natural del diluvio universal, la existencia del Arca y la descendencia de los hijos de Noé en todos los

confines del mundo, mandato de Jehová tras el diluvio universal. Aquel gran cataclismo natural habría permitido la reconfiguración total de los territorios del mundo y habría permitido la migración de animales y hombres que, por tierra y por mar, buscaron y encontraron lugares más apropiados para su sobrevivencia y reproducción en nuevos hábitats de un nuevo mundo. Por lo tanto, las opiniones consideradas como las más probables para probar el origen de los indios occidentales son, por un lado, las migraciones y, por otro, el semen prolífico de los padres en los vientres de las madres.

Solórzano innovó esas hipótesis que habían sido colocadas de manera algo semejante en la Antigüedad por Aristóteles en su *Historia de los animales* y por Platón en el *Timeo*, pero Solórzano empleó su propia *inteligencia imaginativa y creativa* para comprender las determinantes del origen de los hombres en el Nuevo Mundo y su conexión con todo el género humano. Finalmente, utilizó también diferentes fuentes indígenas, expresadas en quipus, esculturas en relieve y pinturas, pero que, al ser orales y visuales, no escritas, rondaría sobre ellas una densa niebla conceptual y probatoria, debido a imprecisiones y mutabilidades categoriales a la hora de analizar los hechos remotos, siendo principalmente expresiones lingüísticas oníricas y fantasiosas no lógicas, metafísicas y físicas.

Vale entonces, para Solórzano Pereira, la proposición existencial que nos dejó su contemporáneo en las Indias Occidentales, Charcas y La Paz, don Diego Dávalos y Figueroa, que escribió en la *Miscelánea Austral*:

«Quien alguien quiere ser que emprenda en cosas que le den nombre».

Bibliografía

ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del cielo y elementos, metales, plantas, y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios*, Sevilla, Juan de León, 1590. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8652.html> e <http://www.iberamericadigital.net/BDPI/>. Fecha de consulta: 08-IV-2023.

AGUSTÍN SAN, *La ciudad de Dios*, Salvador Antuñano Alea (ed., estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis), Madrid, Tecnos, 2010.

ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales*, Julio Pallí Bonet (trad. y notas) y Carlos García Gual (intr.), Madrid, Gredos, 1992.

BARRERO GARCÍA, Ana María, «El último servicio de un servidor de la corona: Los *Emblemata Centum Regio Politica* de Solórzano Pereira», en Miguel Ángel González (coord.), *Un jurista Aragonés, el Dr. Juan Luis López, primer Marqués del Risco (1644-1703)*, Aragón, Editorial de la Vicepresidencia del Gobierno de Aragón, 2007.

BARNADAS, Josep M., *Bibliotheca Boliuiana Antiqua. Impresos coloniales (1534-1825)*, 2 vols., Sucre, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia / Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia / Centro Boliviano de Estudios Avanzados, 2008.

BOEIRA, Marcus, *Temas de Lógica Deôntica e Filosofia do Direito*, Porto Alegre, Lumen Iuris, 2020.

CASTRO BELLINI, Samuel de, «Representações prototípicas e o experimento de pensamento das Terras Gêmeas», *Revista Kínesis*, vol. 5, núm. 9, (Edição Especial), 2013. <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4522>. Fecha de consulta: 16-V-2023.

CEREZO, María, *Lenguaje y lógica en el Tractatus de Wittgenstein - Crítica interna y problemas de interpretación*, Navarra, Eunsa, 1998.

CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Crónica del Perú*, Sevilla, Martín Montesdoca, 1553.

CULLETON, Alfredo y Roberto HOFMEISTER PICH (eds.), *Right and Nature in the first and second Scholasticism*, Belgium, Brepols, 2014.

DÁVALOS Y FIGUEROA, Diego, *Primera parte de la miscelánea austral*, Lima, Antonio Ricardo, 1602. <https://archive.org/details/primerapartedela02dval/page/n3/mode/2up>. Fecha de consulta: 08-VIII-2021.

GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María, «La idea “Status” y función del indio en Juan de Solórzano Pereira», en J. Solórzano Pereira, *De Indiarum Iure (Liber III: De retentione Indiarum): Estudios preliminares*, Madrid, CSIC, 1994, pp. 111-175.

KIND, Amy, *Imagination and creative Thinking - Elements in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

PLATÓN, *Mitos*, Prólogo de Carlos García Gual y J. Calonge, M. Martínez, E. Lledó, C.E. Lan. Santa Cruz, C. García Gual, F. Lisi, J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (trads.), Madrid, Siruela, 2001.

POSNANSKY, Arthur, *Tihuanacu la cuna del hombre americano*, edición bilingüe español-inglés de James F. Shearer, New York, Columbia University Press, 1945.

RAMOS GAVILÁN, Alonso, *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros, e invención de la cruz de Carabuco*, Hans van den Berg y Andrés Eichmann (eds.), Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2015 http://www.academiadelalengua-bo.org/IMG/pdf/ramos_gavilan-historia_del_santuario_de_nuestra_senora_de_copacabana.pdf Fecha de consulta: 08-VIII-2021.

ROSENFELD, H., Kathrin, *Antígona - De Sófocles a Hölderlin: Por uma Filosofia «Trágica» da Literatura*, Porto Alegre, L & PM Editores – coleção Philosophia, 2000.

SÁNCHEZ MAÍLLO, Carmen, *El pensamiento jurídico-político de Juan de Solórzano Pereira*, Navarra, EUNSA, 2010.

SOLÓRZANO PEREIRA, Juan, *De Indiarum Iure (Liber I: De inquisitione Indiarum)*, C. Baciero, L. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros, J. M. Soto (ed. bilingüe), Madrid, CSIC, 2001.

----, *De Indiarum Iure (Liber II: De acquisitione Indiarum)*, 2. vols., C. Baciero, L. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros, J. M. Soto (ed. bilingüe), Madrid, CSIC, 1999.

----, *De Indiarum Iure (Liber III: De retentione Indiarum)*, C. Baciero, L. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros, J. M. Soto (ed. bilingüe), Madrid, CSIC, 1994.

TINAJEROS, Gonzalo, «Opinião provável sobre guerra e paz no Indiarum Iure, de Juan Solórzano Pereira», *Revista Veritas*, vol. 65, núm. 1, PUCRS, 2020 https://ia803203.us.archive.org/31/items/opinioao-provavel-em-Solorzano-Pereira/Opinioao_provavel_sobre_guerra_e_paz_no_I.pdf . Fecha de consulta: 18-IV-2023.

----, «Um estudo filosófico comparado sobre o conceito de Guerra Justa em F. de Vitoria, J. Solórzano Pereira e G.W.F. Hegel», *Classica Boliviana. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*, núm. IX, 2018. <https://www.estudiosclasicosbolivia.org/spip.php?article85> Fecha de consulta: 08-IV-2023.

----, *Diálogos I e II sobre Juan de Solórzano Pereira y Diego de Avendaño*, Porto Alegre, Entrevista para la Facultad de Derecho de la UFRGS dirigida por el prof. Marcus Boeira (25 de junio de 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=Eqen3Jw3IvM> Diálogo I. Fecha de consulta: 18-IV-2023 e <https://www.youtube.com/watch?v=6MuH54ssEUU> Diálogo II. Fecha de consulta: 18-IV-2023.

----, «Indian Law: Modalities of Freedom and Modalities of Serfdom to the Indigenous People in Charcas-Bolivia. Inquire into Juan de Solórzano Pereira's Philosophical and Political Arguments», en Roberto Hofmeister Pich and Stephan Conermann (coords.), *Slavery, Freedom, and Beyond: Interdisciplinary Debates on Brazilian and African Societies in Historical and Contemporary Perspective*, Berlin – New York, Walter de Gruyter edition (Will be published in the second half of 2023).

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Luis M. Valdés Villanueva (trad.), Madrid, Tecnos, 2013.

Teoria sobre os universais de Juan Espinosa Medrano, ‘El Lunarejo’

Teoría sobre los universales de Juan Espinosa Medrano, ‘El Lunarejo’

Theory on universals by Juan Espinosa Medrano, ‘El Lunarejo’

Flávia Rodrigues
UNISINOS, RS (Brasil)
avocuca@gmail.com
ORCID: 0009-0001-4984-9852

Fecha de recepción: 28-06-22

Fecha de aceptación: 16-11-22

Resumo

Este artigo toma como ponto de partida evidenciar a singularidade literária e filosófica do vice-reinado do Peru na figura de um dos mais proeminentes representantes desta cultura no século XVII, o padre dominicano cusquenho Juan Espinosa Medrano, conhecido também como ‘El Lunarejo’. Busco de maneira introdutória apresentar os seus trabalhos literários e filosóficos mais significativos, e, em seguida, destacar a sua teoria a cerca dos universais, mais

especificamente a sua análise inovadora sobre as divergências entre Platão e Aristóteles em relação ao tema, assunto dissertado em seu livro *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus*, publicado em Roma em 1688. Dada a pluralidade conceitual que frequentemente se entrelaça a respeito das teorias sobre os universais e para uma adequada valorização dos escritos de Medrano, procurarei transcrever seus conceitos respeitando fielmente os seus pressupostos. Conto fazer ver a relevância dos trabalhos de Juan Espinosa Medrano na formação do pensamento filosófico e literário latino-americano.

Palavras-chave: Juan Espinosa Medrano, Platão, Aristóteles, Universais

Resumen

Este artículo parte destacando la singularidad literaria y filosófica en el virreinato del Perú en la figura de uno de los más destacados representantes del siglo XVII, el sacerdote dominico cusqueño Juan Espinosa Medrano, también conocido como 'El Lunarejo'. Busco de manera introductoria presentar sus obras literarias y filosóficas más significativas, para luego destacar su teoría sobre los universales, específicamente su innovador análisis de las diferencias entre Platón y Aristóteles sobre el tema, contenido de su libro *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus*, publicado en Roma en 1688. Dada la pluralidad conceptual que suele entrelazarse con las teorías sobre los universales y para una adecuada apreciación de los escritos de Medrano, intentaré transcribir fielmente sus teorías respetando sus presupuestos. Pretendo mostrar la relevancia de la obra de Juan Espinosa Medrano en la formación del pensamiento filosófico y literario latinoamericano.

Palabras clave: Juan Espinosa Medrano, Platón, Aristóteles, Universales

Abstract

This article begins by highlighting the literary and philosophical singularity in the viceroyalty of Peru in the figure of one of the most outstanding representatives of the 17th century, the Dominican priest from Cusco Juan Espinosa Medrano, also known as 'El Lunarejo'. I seek in an introductory way to present his most significant literary and philosophical works, to then highlight his theory on universals, specifically his innovative analysis of the differences between Plato and Aristotle on the subject, contained in

his *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus*, published in Rome in 1688. Given the conceptual plurality that is usually intertwined with theories on universals and for a proper appreciation of Medrano's writings, I will try to faithfully transcribe his theories respecting his assumptions. I intend to show the relevance of Juan Espinosa Medrano's work in the formation of Latin American philosophical and literary thought.

Keywords: Juan Espinosa Medrano, Plato, Aristotle, Universals

À medida que historiadores vão avançando nas suas pesquisas, a imagem de Juan Espinosa Medrano, El Lunarejo, é reconstruída e transformada ganhando clareza e galgando sua excepcionalidade.

Quanto à sua vida fora do *Seminário de Santo Antonio de Abad de Cuzco*, pouco sabemos. É bem provável que tenha nascido na região de Apurimac no Peru, mas não há provas documentais sobre estes dados e muito menos sobre sua filiação. A sua data de nascimento, carente de documentação é colocada é colocada aproximadamente entre 1628 e 1632, mas a data da sua morte, considerada oficial pelos historiadores, teria ocorrido em novembro de 1688 na cidade de Cuzco no Peru. Pela falta de certezas no que respeita sua origem, e pela vida paralela, ainda arraigada na tradição apurimeña, a sua biografia ainda é um campo excitante de pesquisa.

O que comprovadamente podemos dizer sobre Lunarejo é; que já era estudante do Seminário de Santo Antônio em 1645 e lá foi professor de Artes e Teologia, e que em 1654 recebeu seu título de doutor em Teologia pela *Universidad de San Ignacio de Loyola*. De 1655 a 1659 trabalhou como sacário da catedral e mais tarde tornou-se cura em San Cristobal e em Chincheros. Em 1687 atuou como tesoureiro do conselho eclesiástico e foi promovido a arqui-diácono um pouco antes de morrer. Medrano foi um gênio precoce e brilhante, possuía enorme talento e habilidade com idiomas, falava castelhano, latim e quéchua e, conhecia também grego e hebraico.

Grande parte de suas produções, acadêmicas e literárias, foram motivadas pelo seu envolvimento com o *Seminário de Santo Antônio*. O seu famoso *Apologético em favor de Don Luís de Góngora* revela em sua forma a estrutura dos debates característica de sua formação escolar, obra que lhe deu enorme reputação literária no período colonial continua a ser analisada por conter

elementos essenciais sobre as primeiras reflexões em torno da consciência *criollo*. Por outro lado, particularmente sua obra *Thomistica Philosophia* e a coleção de seus sermões, *A Novena Maravilha*, publicadas postumamente na Espanha, cumprem o objetivo de demonstrar as qualidades intelectuais de seus mestres do seminário. Medrano escreveu em quechua dois autos sacramentais, *El robo de Proserpina y sueño de Endimión* e *El hijo pródigo*. Entre outras obras literárias, não menos importantes, destacamos: *Panegírica declamación por la protección de las ciencias y estudios*, *La novena maravilla*, *Amar su propia muerte*.

O seu alto grau de conhecimento em cultura clássica, renascimento, barroco hispânico e teologia tomista permitiram-lhe criar um complexo e diversificado trabalho. Com muita facilidade formulava discursos que sustentavam os valores imperiais e, ao mesmo tempo, debatia sobre os preconceitos dos europeus em relação ao desenvolvimento da vida intelectual do Novo Mundo.

Amar su propia muerte, uma de suas obras teatrais, continua a ser objeto de investigação acadêmica por suas ideias, estrutura e significado no contexto histórico do vice-reinado. A comédia baseada no Livro dos Juizes do Antigo Testamento, tem sido relegada para um segundo plano e pensada apenas como uma obra da juventude de Medrano, mas, na verdade, trata-se de uma obra literária de criação singular que, de um lado, representa o mistério da *Imaculada Conceção de Maria* e, de outro, a vitória dos espanhóis em Cuzco graças à intervenção do apóstolo Santiago e da Virgem Imaculada. Trata-se de uma comédia bíblica, com forte celebração do poder militar, religioso e político espanhol, elaborada para combater o pecado e a idolatria. Conforme Garrido, as obras de Medrano não tinham a intenção de questionar os valores imperiais, mas fazê-los melhorar suas posturas. Representavam um discurso com força de expressão «universal», o que permitiu equipará-lo, de maneira analogaos melhores intelectuais do Velho Mundo.

El robo de Proserpina y sueño de Endimión era uma peça teatral religiosa alegórica que encenava a salvação da humanidade. Para sua composição Medrano consultou diversas obras literárias, como as *Metamorfoses* de Ovídio, a *La serrana de Plasencia y Psiquis y Cupido*, de José de Valdivieso e a *Philosophia secreta* de Juan Pérez de Moya. A peça era composta por aproximadamente mil e setecentos versos escritos em quechua da época

colonial. Em 2010, Cesar Itier¹, traduziu e editou este auto sacramental, dando-lhe uma nova versão, fato, que, segundo Guibovich Pérez (2011), aproxima Medrano da Companhia de Jesus, pois, embora Medrano fizesse parte da ordem dominicana, a sua formação acadêmica ocorreu na Universidad de San Ignacio de Loyola e, muito provavelmente, as peças teatrais escritas pelos jesuítas influenciaram suas obras.

Tratarei aqui mais especificamente capítulo dos Universais, parte da obra *Philosophia Thomistica*, publicado em Roma em 1688. O livro contém 460 páginas e está; dividida em quatro tomos; o primeiro trata a natureza da lógica e os seus procedimentos formais; os outros três são dedicados aos universais, os predicamentos e à metodologia científica. Os quatro tomos foram alicerçados nas obras de Pedro Hispano (*Summulae Logicales*), de Porfírio (*Isagoge*) e de Aristóteles (*Categorias e Analíticos posteriores*).

O debate filosófico sobre os universais no Peru do século XVII concentrava-se na polêmica entre os representantes das três escolas fundamentais do pensamento filosófico católico: a tomista, defendida pelo cuzquenho Juan Espinosa Medrano; a escotista, defendida pelo chachapoyas Jerônimo de Valera, e a nominalista, apoiada pelo limenho Alonso de Peñafiel. O objetivo do debate era verificar a possibilidade de, partindo de línguas fragmentadas como o quechua e o aimará, construir uma linguagem única e adequada para transmitir a evangelização cristã dogmática e universalista, cujo conteúdo era cultural e ideologicamente adverso ao do povo latino. Este debate surgiu num contexto social e político chamado ‘extirpação de idolatria’, com a pretensão de que os indígenas abandonassem seus cultos religiosos particulares e aceitassem a existência de um único deus universal. O debate permitiu a incorporação das línguas ameríndias de forma essencial para a transmissão dos dogmas cristãos, desempenhando um papel decisivo na constituição da vida e dos sentidos comuns da sociedade peruana.

Os jesuítas iniciaram uma estratégia discursiva relativamente nova e muito complexa comparada às tradicionais investidas evangélicas contra o poder simbólico dos curacas. A estratégia girou em torno de dois problemas da filosofia da linguagem, tradução e comunicação, chamados por Chomsky de o ‘problema de Descartes’ e o ‘problema de Platão’, que basicamente consistem

1 Espinosa Medrano, Juan de. *El robô de Proserpina y sueño de Endimion. Auto sacramental em quéchua*. Edição e tradução de Cesar Itier. Lima: Instituto Riva-Agüero e Instituto Frances de Estudos Andinos, 2010. 217 pp.

em perceber como é possível aceder ao conhecimento em outras mentes e como adquirir conhecimentos que ultrapassem as nossas experiências individuais.

A teoria sobre os universais de Medrano, analoga com os escolásticos europeus, apresentou contribuições verdadeiramente originais. O seu trabalho girou em torno das associações que fazemos sobre as coisas singulares existentes, os conceitos gerais que formamos a partir delas e a unidade ontológica que está ‘por detrás’ das associações extra mentais que realizamos na natureza. O seu pensamento segue o ‘universal no ser’. Não se tratade um conceito subjetivo que o homem forma em sua própria psique, mas sim de uma concepção de «representação» segundo o conceito de ‘palavra’ para os estóicos e a concepção de (*Vorstellungen-an-sich*) ‘representação em si’ de Bolzano. A palavra para Medrano tem representação corpórea e incorpórea, e, por conseguinte, a representação da coisa em si não é captada pela percepção, mas sim a partir da percepção; ou seja, não há uma doação direta dos conceitos, a doação é mediada (essa é a teoria platônica).

Quando Medrano se referiu à ‘conveniência dos princípios de raciocínio’, no seu tratado sobre os universais, estava a referir-se à semelhança entre as faculdades de pensar de vários homens, as quais são verdadeiramente distintas umas das outras. A unidade do universal é puramente mental no sentido de que não há nenhuma coisa comum na realidade. A unidade mental do universal traça sem duvida um paralelo nas coisas reais, entre semelhança real e semelhanças características das coisas. Lunarejo referiu-se aqui aos graus essenciais; gênero, diferença e hierarquia essencial que convém a cada ser, porém não exclui outros predicados e acidentes contingentes.

Conforme Medrano, a teoria sobre os universais de Aristóteles diz ser necessário pressupor um universal na realidade para garantir a referência objetiva da ciência, porque esta não trata de coisas individuais, somente generaliza sobre elas. Cito Lunarejo sobre singularidade e universalidade das coisas:

Podemos afirmar seguramente que os universais são identificados pelas coisas singulares e que não existem sem elas. Mas a ciência não trata das coisas por razão de sua singularidade ou enquanto são singulares, a ciencia deve encontrar, dentro das coisas singulares, as essências que as identificam. Pois há uma grande diferença entre o seu modo de existir e o de ser conhecido. Por exemplo, a cor existe na maçã unida ao sabor e ao aroma, mas é percebida pela visão sem aroma e sabor. D mesma forma, a ciência em seu entendimento percebe ‘homem’ sem perceber sua ‘pedridade’, se bem que homem não pode separar-se de Pedro (68:64)².

2 W. Redmond, 1972.

Medrano acreditou tratar-se de um assunto fácil provar a existência de universais materiais na realidade, porque é evidente que dois homens, por exemplo, coincidem e se assemelham por serem homens. Podemos então definir o universal como a coisa multiplicada por uma conveniência das coisas singulares, enquanto estas são semelhantes em algum predicado ou em alguma perfeição essencial, embora sejam dessemelhantes em sua singularidade.

Lunarejo propôs desta forma uma objeção contra sua doutrina; a existência de uma ciência não implica a presença de seu objeto, pois existem ciências cujos objetos não são reais, como exemplo a lógica, ou coisas que não existem no momento em que as estudamos, como o botânico que estuda uma rosa quando ela não está presente na natureza. A resposta para Medrano tornou-se evidente: a ciência dispensa as características temporais e a existência do objeto, limitando-se à essência do mesmo. A lógica tão pouco estuda a existência do seu objeto, e sim a conexão essencial e necessária do mesmo. A ciência estende-se às coisas que não existem, pois o seu objeto ‘é o possível’.

Para Medrano a questão dos universais estudada por tomistas e escotistas é obviamente ininteligível porque falta ao seu contexto uma relação com a metafísica das essências. Lunarejo estrutura a sua teoria sobre as essências da seguinte forma; divide o ser em três níveis: o ‘ser-em-si’ e o ‘ser-de-outro’. O ‘ser-de-outro’, por sua vez, é dividido em ‘ser-da-essência’ e ‘ser-da-existência’. O ‘ser-em-si’ é Deus da tradição cristã escolástica (constando ele mesmo de elementos bíblicos, neoplatônicos e aristotélicos). O ser-de-essência corresponde (em grandes características) ao mundo das ideias de Platão, e o ser-da-existência ao mundo sensível de Aristóteles. É indispensável ter em mente, para melhor compreensão desta teoria, que a divisão ser-essência e ser-existência não tem relação com a divisão ‘matéria’ e ‘espírito’, comum no conceito formal de homem. Para Medrano o ser-essência e o ser-existência são tão concretos como partes de um corpo. Deus estrutura o ser-essência pela ideação, no sentido de que a ‘ideia/essência’ é o objeto da razão ou ideia divina, identificada, ela mesma como a essência divina; não é mais do que Deus intuindo sua própria imitabilidade ‘para fora’. Por outro lado, a relação de dependência entre Deus e o ser-existência mantém-se entre a vontade divina e a coisa produzida, a qual é exemplo da imitabilidade divina objetivada de infinitas maneiras nas ideias-essências.

A ideia/essência, contendo a ideia divina, é o universal antes da coisa. A ideia-essência organiza-se hierarquicamente, como o *symploké*

(entrelaçamento de formas) de Platão, da mesma forma que supõe Aristóteles. As formas entrelaçam-se de diversas maneiras, formando complexas concatenações interrelacionadas. Há aqui a busca entre os dois sentidos do ente, a singularidade e a identidade, *aquilo* que delimita o que ele é e *aquilo* que delimita o que ele não é. Ao mesmo tempo, a ideia-essência age como a raiz que estabiliza a coisa na realidade, possibilitando à ciência humana estruturar e constatar proposições. As ideias para Platão representam *o que algo é e porque algo é*; não são um conceito imanente às coisas, elas realmente existem e mantêm uma relação assimétrica de ‘instanciação universal’ com as coisas. As ideias sempre são aquilo que são, mantêm uma propriedade ontológica e precedem as coisas no mundo.

Porém o homem não conhece as ideias/essências diretamente e nem as recorda; toma consciência delas através da coisa criada, por uma ‘conveniência’ encarnada. Cada coisa tem sua própria natureza e não a compartilha com outra coisa, mas há uma relação de semelhança na natureza entre uma coisa e outra. Este fato nos permite dizer que duas coisas da mesma espécie são ‘uma’ pela ‘unidade de conveniência’ e não pela singularidade. É esta relação de semelhança que estrutura o conhecimento universal humano. Porém, como veremos, o objeto imediato do conhecimento universal é o ‘conceito objetivo’, a única parte material que podemos chamar fundamentalmente de universal conforme a teoria tomista defendida por Medrano. O ser próprio das coisas reais é o ser-existência ou de subsistência. Este ser estrutura-se em proposições factuais, que não são determinadas semanticamente, pois a sua verdade não depende somente da ideia/essência possível, mas sim do seu reflexo naquilo que existe.

Medrano não desenvolve com rigor a relação exata entre a ideia-essência e a coisa singular. Mas, é possível afirmar que a ideia/essência é a causa formal-exemplar e final das coisas que caracteriza, e como tal não se distingue delas existencialmente. A ideia-essência não é uma causa eficiente de ordem física, quando dissemos que é uma causa formal, ao referir-nos à ordem metafísica: a ideia essência está nas coisas segundo a sua noção. Podemos considerá-la como distinta das coisas criadas individuais somente segundo o seu ser-essência não segundo seu ser-existência. O ser-essência está presente antes da existência; todavia identifica-se com o ser-existência das coisas reais quando estas são criadas. Não podemos falar de uma separação ‘espacial’ entre as ideias-essências das coisas, nem podemos dizer que Platão entendia que as ideias estão assim separadas das coisas.

Segundo Medrano, a relação de universalidade das coisas existentes é composta por um elemento real e uma construção mental; o ser é um conjunto concreto sujeito real (matéria) e razão (atividade mental). Podemos referir-nos a elas como uma universalidade de referência, e esta referência relaciona-se com o estar-em (intencional) fundamentada em estar na essência das coisas.

Quando Medrano equipara as essências escolásticas com as ideias platônicas, não faz mais do que reconhecer uma associação histórica, na qual de fato se encontram raízes em comum. Pois a estrutura geral da metafísica das essências aceite por Lunarejo é um platonismo interpretado por doutrinas aristotélicas (abstração) e cristãs (criação). Medrano asseverou que “quando os aristotélicos atacaram Platão feriram-se com suas próprias armas” pois, «Tudo o que é necessário para constituir o universal platônico é encontrado na possível e eterna essência da coisa descrita pelos aristotélicos (62:38)»³.

Esta visão platônica, com elementos aristotélicos e cristãos, foi a mesma defendida por Bolzano no início do século XIX. Na perspectiva de Bolzano, os nossos juízos e representações subjetivas tem como matéria uma proposição ou uma ideia, ou seja, são manifestações ou apreensões, e as suas representações subjetivas não são nem verdadeiras e nem falsas; só as proposições compostas por elas podem ser verdadeiras ou falsas; o conteúdo das representações ou proposições é identificado por Bolzano como a soma das ideias que as constituem. As proposições são entidades intencionais; não são mentais e nem linguísticas nem pertencem ao mundo real, mas, na perspectiva de Bolzano, pertencem ao reino daquelas coisas que não reivindicam a realidade, mas apenas a possibilidade.

Muitas questões sobre as obras de Platão continuam sendo discutidas hoje, e na grande maioria, as interpretações não passam de uma ‘redescoberta’ de questões há muito debatidas. Lunarejo obteve êxito frente aos seus opositores, rejeitou as pseudo inovações de alguns escolásticos dissidentes e provou que os latinos americanos estavam a altura dos grandes intelectuais europeus. No final desta breve apresentação, espero ter atingido o meu objetivo; mostrar a originalidade e engenhosidade dos pressupostos de Medrano quanto a teoria dos universais de Platão e sua inestimável importância na construção de uma linguagem única e adequada ao pensamento do povo latino americano.

Agradeço a todos que me oportunizaram este momento, e em especial ao meu professor orientador Dr Alfredo Culleton, pois sem ele esta monografia

3 W. Redmond, 1972.

não seria possível. Agradeço também ao Dr Walter Redmond por ter me enviado a sua notável tradução sobre a *Philosophia Thomistica* de Juan Espinosa Medrano e me ter confiado uma nova versão de seu livro ainda não editado. Agradeço também a Greta Manrique Gondolfo, bibliotecária da PUC de Lima, por sua incansável dedicação; bem como ao Dr Carlos Ballón Vargas, ao Dr José A. Rodríguez Garrido, ao Dr Milko Pretell, ao Dr Roberto Casales Garcia e ao Dr Sandro R. D'Onofrio, por todos os livros e textos enviados que tornaram possível este artigo.

Referências bibliográficas

CISNEROS, Luis Jaime, *Para estudiar el sermonario de Espinosa Medrano*, Anuario de Letras, Lingüística y Filología, vol. 7, núm. 2, 2019, pp. 157-165. <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.adel.35.0.1997.817>

CISNEROS, Luis Jaime y GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, *Un raro opúsculo del Lunarejo*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. 13, núm. 1, 1989.

ESPINOSA MEDRANO, Juan de, *El robô de Proserpina y sueño de Endimion. Auto sacramental em quéchua*, Edição e tradução de Cesar Itier, Lima, Instituto Riva-Agüero e Instituto Frances de Estudos Andinos, 2010.

ESTRADA, Juan Carlos Torchia, «Walter Redmond y la lógica escolástica en el Perú colonial», *CUYO*, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, núm. 17, 2000, pp. 161-180.

FOSSATI, Lorenzo, «Bolzano VS Kant. O Case study das categorias», *Estudos Kantianos*, vol. 8, núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2020.v8n1.03.p11>.

GARRIDO, José A. Rodríguez, *Espinosa Medrano, dramaturgo y colegial del Seminario de San Antonio Abad del Cuzco - Sujetos coloniales: Escritura, identidad y negociación en Hispanoamérica (Siglos XVI-XVIII)*, Carlos F. Cabanillas Cárdenas (Ed.), New York, IDEA/IGAS.

---, «La Identidad Del Enunciador En Los Comentarios Reales», *Revista Iberoamericana*, vol. 61, núm. 172-173, 1995, pp. 371-384.

---, «Modelo, imitación y cultura criolla en Juan de Espinosa Medrano», en *Literatura y cultura en el Virreinato del Perú: apropiación y diferencia*, vol. II, Biblioteca Nacional del Perú, 2017, pp. 439-472.

---, *Retórica y tomismo en Espinosa Medrano, Cuaderno de Investigación* núm. 4, Instituto Riva, Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, p. 26.

GUIBOVICH, Pedro M., *El edificio de letras jesuitas, educación y sociedad en Perú colonial*, Lima, Universidad del Pacífico-Biblioteca Nacional de Perú, 2014. Hipertexto/www.hipertexto.com.co www.up.edu.pe.

---, «La ciudad letrada en el virreinato peruano (1680-1750) Balance Historiográfico», en *Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740) Un balance historiográfico*, Bernard Lavallé (ed.), Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2019, pp. 119-131.

---, «Espinosa Medrano, Juan de. El robo de Proserpina y sueño de Endimion. Auto sacramental em quechua. Edición, traducción y estudio preliminar de César Itier», *Lexis*, vol. 35, núm. 2, 2011, pp. 386-389. <https://doi.org/10.18800/lexis.201102.008>.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel, «A polémica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger», *Síntese*, vol. 31, núm. 99, 2004, pp. 107-131, DOI: <https://doi.org/10.20911/21769389v31n9>

LEITE JUNIOR, Pedro, *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*, Porto Alegre, EDIPUCS, 2001.

NIEL, Luis, «Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX: Herbart, Bolzano y Lotze», *Revista de Filosofía*, vol. 39, núm. 1, 2014, pp. 95-118.

MORAÑA, Isabel, *Viaje al silencio, exploraciones del discurso barroco*, Universidade Nacional Autonoma de Mexico, 1998.

REDMOND, Walter, *La lógica en el virreinato del Perú a través de las obras de: Juan de Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*, tesis de doctorado, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, 1972.

---, «Dios y modalidad», *Arete*, vol. V, núm. 1-2, 1993, pp. 53-70. DOI: <https://doi.org/10.18800/arete.199301-02.004>

---, *Walter Redmond obras filosóficas I. Escritos de 1969 a 1984*, Walter B. Redmond y Roberto Casales García (Comp.), Puebla, Universidad Popular Autónoma Del Estado De Puebla, 2019.

TRABATTONI, Franco, *Platão*, São Paulo, Editora Annablume, 2012.

TURNER, Clorinda Matto, *Bocetos Al Lapiz de Americanos Celebres*, en *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, José Carlos BALLÓN (comp.) Lima, 2011.

VITULLI, Juan, «Soberbia derrota: el concepto de imitación en el Apologético de Espinosa Medrano y la construcción de la autoridad letrada criolla», *Revista Hispánica Moderna*, vol. 63, núm. 1, June 2010, pp. 85-101. DOI: <https://doi.org/10.1353/rhm.0.0035>

O perfil intelectual filosófico de Juan Martínez de Ripalda sobre o conhecimento em *De usu et abusu doctrinae divi Thomae*

El perfil intelectual filosófico de Juan Martínez de Ripalda sobre el conocimiento en *De usu et abusu doctrinae divi Thomae*

The philosophical intellectual profile of Juan Martínez de Ripalda on knowledge in *De usu et abusu doctrinae divi Thomae*

Arthur da Silva Pinto
Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS)
silva.p.arthur@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8922-5390

Fecha de recepción: 24-06-22

Fecha de aceptación: 26-09-22

Resumo

O presente estudo visa disponibilizar um panorama sobre o perfil intelectual de Juan Martínez de Ripalda S. J. (1641-1704) em *De usu et abusu doctrinae*

*Divi Thomae*¹. Para isso, buscar-se-á contextualizar a vida do jesuíta dedicado à doutrina tomasiana, tanto no Novo Reino de Granada quanto na Espanha. Disto, buscar-se-ão os fundamentos intelectuais do pensamento de Ripalda; nesta lógica, não apenas as noções do Aquinate se farão presentes, senão alguns traços filosóficos provenientes do séc. XVII, os quais, ainda que sutis, tendem a abordar a reflexão do *ser* no horizonte do *conhecer*. A fim de alcançar o objetivo destacado, ter-se-á como referencial o livro *Vida, Obra y Pensamiento del maestro javeriano Juan Martínez de Ripalda*², composição esta realizada por Germán Marquínez e José del Rey. Por fim, visa-se com isso trazer considerações que possam vir a auxiliar as pesquisas em escolástica colonial.

Palavras-chave: Juan Martínez de Ripalda, escolástica colonial, doutrina tomasiana, Tomás de Aquino

Resumen

Este estudio tiene como objetivo proporcionar una visión general del perfil intelectual de Juan Martínez de Ripalda S. J. (1641-1704) en *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*. Para ello, se buscará contextualizar la vida del jesuita dedicado a la doctrina tomasiana, tanto en el Nuevo Reino de Granada como en España. A partir de esto, se buscarán los fundamentos intelectuales del pensamiento de Ripalda; en esta lógica, no sólo estarán presentes las nociones de Tomás de Aquino, sino también algunas huellas filosóficas del siglo XVII que, aunque sutiles, tienden a abordar la reflexión del *ser* en el horizonte del *conocer*. Para alcanzar el objetivo señalado, se tomará como referencia el libro *Vida, Obra y Pensamiento del maestro javeriano Juan Martínez de Ripalda*, composición de Germán Marquínez y José del Rey. Finalmente, con esto se pretende aportar consideraciones que puedan ayudar a la investigación en la escolástica colonial.

Palabras clave: Juan Martínez de Ripalda, escolástica colonial, doctrina tomasiana, Tomás de Aquino

1 As citações da obra *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomae* foram tomadas, neste estudo, da própria composição de Juan Martínez de Ripalda, sendo que a tradução foi realizada de modo livre pelo mesmo autor do artigo.

2 As citações da obra *Vida, Obra y Pensamiento del maestro javeriano Juan Martínez de Ripalda* foram tomadas, neste estudo, da própria composição de Germán Marquínez e José del Rey, sendo que a tradução foi realizada de modo livre pelo mesmo autor do artigo.

Abstract

The present study aims to provide an overview of the intellectual profile of Juan Martínez of Ripalda S. J. (1641-1704) in *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*. For this, it will seek to contextualize the life of the Jesuit dedicated to the Thomasian doctrine, both in the New Kingdom of Granada and in Spain. From this, the intellectual foundations of Ripalda's thought will be sought; in this logic, not only the notions of Aquinas will be present, but also some philosophical traces from the century 17, which, although subtle, tend to address the reflection of *being* in the horizon of *knowing*. In order to reach the highlighted objective, the book *Vida, Obra y Pensamiento del maestro javeriano Juan Martínez de Ripalda* will be used as a reference, a composition made by Germán Marquínez and José del Rey. Finally, it is intended with this to bring considerations that may come to assist research in colonial scholasticism.

Keywords: Juan Martínez of Ripalda, colonial scholasticism, Thomasian doctrine, Thomas Aquinas.

1. Introdução

Juan Martínez Ripalda foi um padre espanhol, provindo de Olite, no Reino de Navarra. Ele foi missionário da Companhia de Jesus e serviu a Igreja Católica durante o período da colonização da Colômbia por parte da Espanha, tendo sido enviado à América a fim de cultivar a missão do Novo Reino. Primeiramente, dedicou-se à arte da eloquência e às ciências da filosofia e da teologia, sendo posteriormente professor dessas duas disciplinas no seminário em que também foi superior. Por fim, Juan Martínez foi designado reitor da Universidade Xaveriana e do Colégio Máximo, com o cargo de Procurador das Índias.

Situado no séc. XVII, o padre jesuíta Juan Martínez de Ripalda vivia em uma época de muita ebulição intelectual, cujo clamor partia de Roma, ansiosa por corresponder à altura das novas perspectivas que as reformas cristãs e a ciências naturais passavam a dar sobre Deus, o ser humano e o mundo. Neste sentido, vale reconhecer os ditames que a Ordem Jesuíta, no decorrer desses séculos, acabou por defender. Estes foram sustentados na ótica de uma antropologia moderna, preocupada em fundamentar teoricamente a autonomia da razão, a instância da liberdade humana e a ação constitutiva do ser humano. Assim sendo, o próprio Ripalda, na sua sentença: *res theologicas cum*

dialecticis humanabo, dá a entender o seu intuito de «humanizar as questões teológicas a partir de conceitos filosóficos»³.

Posto a enfrentar os vários ditames das problemáticas de sua época, em umas de suas obras mais famosas *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomæ*, as páginas seguintes trarão um pouco de sua importância na contextualização de uma Espanha que precisava afirmar a sua catolicidade e de uma universidade (*La Universidad Javeriana*) que necessitava salvaguardar, diante de Roma, a sua fidelidade à categoria de ser uma entidade pontifícia.

Sendo assim, os tópicos a seguir irão expor, em um primeiro momento, as circunstâncias do autor e, em um segundo andamento, a sua concepção acerca da doutrina de Tomás de Aquino.

2. Contextualização de Ripalda

Tal como na Escolástica do Velho Mundo, os mestres de teologia situados nas terras do lado ocidental do Atlântico —e por isso, a partir ao século XVI— se habituavam a colocar por escrito os textos de suas lições universitárias. Tal ação, inevitavelmente, acabou por colaborar para a renovação e melhora constante do nível acadêmico consecutivo.

Percebe-se, com isso, que o Jesuíta Juan Martínez de Ripalda deixou documentadas as suas reflexões de docência em seus escritos. Nesse sentido, deve-se constar que as suas maiores contribuições foram feitas dentro do chamado «Triênio Aristotélico», ou seja, um campo de compilações da Lógica Maior e Menor, bem como, da «física» (*philosophia naturalis*) e da «metafísica» (*Philosophia Prima*); com ênfase, contudo, nesta última.

A sua atividade docente, por sua vez, foi exercida no atual território da Colômbia, até então chamado de «Novo Reino de Granada» (*Novum Regnum Granatensis*) e formou um vínculo estreito com a história, cultura e intelectualidade local. O que não é por menos, dado o fator das terras de Nova Granada terem sido muito bem quistas pelo Império Espanhol. Tal fato, com efeito, não apenas contribuiu para a ausência de universidades públicas, senão principalmente para que o período colonial do Novo Reino de Granada fosse permeado por uma educação superior orientada pelos moldes doutrinários próprios da Igreja Católica.

Isto implicou que, durante todo o período colonial, a Educação Superior no Novo Reino, recaísse diretamente em mãos da Igreja e, sobretudo, nas mãos das Ordens Religiosas. Os Dominicanos (Universidade Tomística), os Jesuítas

3 Cf. G. Marquín y J. del Rey, 2007, p. 96.

(Universidade Xaveriana) e os eremitas de Santo Agostinho (Universidade de São Nicolás) regeram com suficiente autonomia suas próprias universidades, marcando exageradamente o que nessa época se considerava ortodoxo⁴.

Neste sentido, a busca por prezar pela catolicidade de sua identidade estava, consequentemente, cada vez mais a transbordar o ser da própria Espanha⁵, já que esta, por meados do século XVII, começava um processo de ensimesmar-se como um ato consequente ao Concílio de Trento, ocorrido no século anterior, que, na Espanha, veio a dar-se de forma distinta, já que o humanismo, aferido tanto na ilha além do Canal da Mancha quanto nas regiões centrais da Europa, as novas religiões cristãs não vieram a inserir-se com os mesmos vieses na cultura ibérica. Ademais, aos poucos serão colocados núcleos consistentes com relativa autossuficiência na América Espanhola; fato que contrasta em comparação com a América Portuguesa, já que esta mantém a colônia em mais estrita dependência e distante de qualquer autonomia⁶.

Logo, isso tudo terminou por acarretar, não apenas a disputa que visava impor-se contra o cristianismo protestante, mas sim a investida por fortalecer a própria identidade católica no Estado espanhol e nas extensões de seu reino traçadas nos demais continentes. Assim, em vista de preservar a pureza da fé emanada da Cátedra de Pedro, instalou-se no universo hispânico a política *ad portas*; com efeito, o movimento de «fechar as portas» visava, em suma: a proibição de súditos espanhóis estudarem em universidades estrangeiras e a publicação e divulgação do primeiro *Index librorum prohibitorum*⁷. Neste sentido, é de se supor que as classes ministradas por Ripalda —encontradas nos escritos de sua autoria— sobre as obras de Tomás de Aquino não se deviam apenas a um ato habitual vinculado à tradição Escolástica, senão uma condição sem a qual a Universidade Xaveriana não poderia salvaguardar um escopo identitário, a fim de preservar o seu direito de lecionar em terras catolicamente espanholas.

Contudo, a dinamicidade que acontece na história coloca-a em um patamar no qual ela pode vir a fugir do controle racional e deliberado das crenças justificadas das autoridades remanescentes. Desse modo, mais uma vez, os homens sedentos pelo conhecimento concedido por meio das novas doutrinas que emergiam do Velho Mundo e se colocavam a influenciar as terras traçadas

4 Cf. J. M. Ripalda, *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomae*, pp. 21-22.

5 Cf. J. M. Ripalda, *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomae*, pp.18-20.

6 Cf. F. A. Campos, 1989, p. 20.

7 Cf. G. Marquínz y J. del Rey, 2007, pp. 73-76.

pela sua colonização, dando, em um novo prisma, um lugar distinto ao próprio Sol e, como consequência primordial, um espaço destacado ao elemento mais fundamental do que veio a ser identificado como pensamento moderno: o próprio ser humano.

Com efeito, dados estes fatores, os séculos que seguem ao final do século XVI são permeados de reflexões embebidas de modernidade. Diferentemente da *modorra siesta colonial* intuída por alguns pesquisadores⁸, há muito que mencionar desses pensadores coloniais – neste sentido, enquadra-se Ripalda –que desde então passaram a pisar as terras das Índias. Foram eles a demarcar o transitar da história que foi deixando o universo medieval e aos poucos se colocou a «especular» a nova realidade emergente. Assim, ao seu modo, as chamadas *Artes liberales* gradualmente foram sendo tomadas pela conjugação quase imperativa do gerundino das *Artes liberandæ*, por onde a Filosofia e toda ciência em si gestativa, foram declarando a sua autonomia e independência da Teologia.

Destarte, a obra *De usu et abusu doctrinæ divi tomæ* da autoria de Ripalda permeia doses de modernidade expressas de forma latente nas conceituações tomístico-escolásticas a partir de problemáticas emblematicamente não medievais. Por conseguinte, as páginas a seguir trarão algumas considerações àqueles que são tidos como os fundamentos do pensamento de Juan Martínez de Ripalda.

3. Os fundamentos intelectuais do pensamento de Ripalda em sua Obra filosófica: *De usu et abusu Doctrinæ Divi Thomæ*

Fiel à metodologia escolástica, Ripalda prepara cada um de seus opúsculos dividindo-os em questões, que são respondidas a partir de lições, as quais são compostas por números. Essa metodologia, por sua vez deveria ser elucidada por: Enunciação de uma tese; Aclaração dos termos a ser utilizados; Doutrina dos adversários; Defesa da própria tese; e Resolução dos argumentos contrários.

No princípio de seus ensinamentos, o mestre xaveriano, aplicando-se aos primeiros anos de arte liberal, dedica-se à lógica. A primordialidade desse tópico é essencial para que seus alunos tomem o entendimento da metafísica por meio da problemática do conhecimento humano.

Neste sentido, é notável que na organização da obra ripaldiana, a «Parte Filosófica» (*Pars Philosophica*) contida em seus *opuscula* são precedidos por

⁸ Cf. G. Marquín y J. del Rey, 2007, p. 73.

uma «Breve Dissertação» (*Dissertatio praevia*), na qual ele expõe a natureza do conhecimento, que é considerado por ele como o fundamento da metafísica, cujos assuntos tratados por Juan Martínez são: Do ente; Da unidade e distinção entre graus superiores e inferiores; Dos universais em geral; do indivíduo; Da possibilidade; Do predicamento da substância; Dos princípios da substância natural; Da quantidade; O predicamento da qualidade; O predicamento da relação; Do infinito; O contínuo da quantidade; da Criação⁹.

A partir dos fundamentos de sua filosofia e da intenção da composição de sua obra, nota-se que a doutrina que permeia o escopo do ensino do pensador jesuíta é o realismo imediato, cujo embasamento, como se sabe, se dá na crença de que o intelecto humano pode conhecer as coisas em sua própria natureza exatamente como existem fora da mente.

Todavia, ao tomar o mesmo assunto na obra *De anima*¹⁰, obra que finalizava o segundo curso de artes dedicado ao estudo da física, Ripalda teve uma grande intuição tomando como imagem o exemplo do espelho. Esta intuição lhe colocou a mudar o seu discurso sobre o conhecimento humano, traçando um novo itinerário em que a interpretação «em chave dialética» viria a dar lugar à nova «chave animística»¹¹.

Em seguimento, este giro radical –que vai do realismo imediato ao novo realismo mediato de cunho objetivista– se faz impresso em várias passagens da obra ripaldiana, na qual se expõe uma nova ilustração das precisões de acordo com o que ele compreende do «espelho do Doutor Angélico»:

Assim como se olha ao espelho que está de frente a Pedro, o qual está atrás de mim, o que os meus olhos contemplam em um primeiro momento não é o mesmo Pedro que está atrás de mim, senão apenas a imagem de Pedro que está no espelho; do mesmo modo, o que primeiro é imediatamente conhecido pelo intelecto, não é a coisa que existe fora da mente, por exemplo, uma pedra, mas somente o conceito ou a concepção que forma o entendimento da pedra, conceito que se chama verbo. De maneira que, como no exemplo do espelho, são verdadeiras as seguintes afirmações: primeira, Pedro não é visto em si imediatamente; segunda, que Pedro é conhecido no espelho ou a partir do espelho; terceira, que Pedro existe objetivamente e segundo seu ser intencional no espelho. Assim, pois, diz-se com verdade que Pedro está diante (*objecitur*) de meus olhos no espelho¹².

9 Cf. J. M. Ripalda, *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomae*.

10 Cf. Aristóteles. *De anima*: toma-se aqui a compreensão de que a alma é em certo sentido todas as coisas.

11 Cf. G. Marquín y J. del Rey, 2007, p. 101.

12 J. M. Ripalda, *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomae*, q. 1, lec. 1, n. 9, p. 3.

Elenca-se aqui o termo latino de que traduz «espelho»: *speculum*. Dentro desta lógica, a relação das coisas em si mesmas a partir de conceitos objetivos explicada de forma análoga com a imagem produzida no espelho, acesso único a uma suposta realidade extramental, denota o caráter «especulativo» que a sua reflexão assume.

Esta nova compreensão epistemológica de Ripalda é exposta na «Breve Dissertação» (*Dissertatio praevia*), mais provavelmente composta em Madrid, em modo de introdução a toda sua obra, na qual ele coloca de modo sistemático e maduro os princípios do conhecimento humano, por meio de nove lições (*lectiones*) agrupadas em duas questões (*quaestiones*):

I - «De que modo o entendimento conhece?» (*Qua ratione intellectus intelligat?*);

II - «Em que consiste o Conceito objetivo e o que quer dizer que as vozes significam coisas conhecidas?» (*In quo consistat Conceptus objetivos, et quid sit significare voces res cognitatas?*).

Assim sendo, parece que essas duas questões são capitais para o entendimento da doutrina modernamente filosófica de Juan Martínez de Ripalda.

3.1. A doutrina ripaldiana em paralelo com a teoria moderna do conhecimento

A nova doutrina ripaldiana se fundamenta no conhecimento objetivista, cuja inspiração se dá a partir do exemplo do espelho. Não obstante, esta perspectiva assinalada pelo pensador xaveriano não se dá de modo casual; pelo contrário, parece ser intencional a sua consideração de que o problema do conhecimento humano não é apenas a antessala da metafísica, mas sim a sua questão fundamental¹³.

13 Cf. T. de Aquino. *Summa Theologiae* I, q. 84-89. No seu próprio comentário da Tradução feita por Carlos Arthur do Nascimento, o medievalista brasileiro expõe que a aproximação encontrada entre o pensamento de Tomás de Aquino e a doutrina transcendental pode ser uma boa interpretação do *background* teórico do Aquinate. Ademais, Jan Aertsen aponta para a centralidade da noção transcendental na escolástica (cf. J. Aertsen, 1989, 1998, 2012), bem como, em sua obra *La Filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino* (cf. J. Aertsen, 2003), demonstra as facetas do pensamento do Doutor Angélico: cf. T. de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1; q. 21. a. 1; T. de Aquino, *In quatuor libros Sententiarum* I, d. 8, q. 1, a. 3.

Dentro desta compreensão, o autor de *De usu et abusu Doctrinae Divi Thomae* expõe a sua compreensão do seguinte modo:

A doutrina apresentada nesta lição é tão necessária que dela depende não apenas a intelecção plena desta questão, senão a intelecção de grande parte de toda a Filosofia, principalmente da Lógica e da Metafísica¹⁴.

Neste seguimento, a afirmação acima se põe ao encontro da compreensão da metafísica enquanto ciência na qual estão contidos os princípios do conhecimento humano. Compreensão esta —cuja procedência na tradição filosófica moderna— que servirá de base para a crítica kantiana a respeito das possibilidades e limites do conhecimento humano¹⁵.

Assim, detendo o olhar na obra do mestre xaveriano, de imediato, percebe-se nela muitos indícios de modernidade. Contudo, toma-se aqui «modernidade» no sentido heideggeriano, expresso em sua obra intitulada *Holzweg*¹⁶, cuja caracterização da teoria moderna do conhecimento se dá pela compreensão de «imagem do mundo». Neste entendimento, a época moderna compreende o mundo como imagem ou representação do sujeito verdadeiro (*subjectum*), o qual não pode vir a ser outro senão o próprio ser humano.

Como se sabe, a etimologia do termo «sujeito» (*subjectum*) é equivalente ao de «substância» (*substantia*), cuja utilidade de ambos os termos se davam —na escolástica clássica— de acordo com a significação de todas as coisas que têm máxima realidade, ou seja, as subsistentes ou existentes em si mesmas (*in se*), as quais se diferem dos acidentes que são existentes em outro (*in alio*), que é a mesma substância.

Todavia, na modernidade, como afirmam Marquínez e Del Rey¹⁷, o ser humano se apropria exclusivamente do modo de ser *in se*, configurando-se como o único ser subsistente e, portanto, o verdadeiro sujeito do qual depende o resto das coisas que formam o universo; assim, as realidades —anteriormente compreendidas como existentes em si mesmas— passam a ter dependência do sujeito humano, sob a condição de *res objecta*, os quais seriam resultantes da atividade epistemológica, enquanto aquilo que «se encontra em frente a» (*ob-jectum*).

14 J. M. Ripalda, *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomae*, q.1, lec.1, n.13, p. 4.

15 Cf. I. Kant, 2007.

16 Cf. M. Heidegger, 1960.

17 Cf. G. Marquínez y J. de Rey, 2007, p. 108.

Percebe-se neste sentido que as colocações encontradas acima remarcam as duas questões fundamentais de Ripalda em *De usu et abusu Divi Thomae*: «De que modo o entendimento conhece?» e «Em que consiste o Conceito objetivo e o que quer dizer que as vozes significam coisas conhecidas?» Com efeito, a sua resolução se coloca a aparentar traços fortemente modernos.

Neste interim, Heidegger¹⁸ vem a afirmar que «o fato de que o mundo passe a ser imagem é exatamente o mesmo processo com o qual o ser humano passa a ser *subjectum* dentro do existente». Atentando para afirmação acima exposta, essa vem a colocar o mestre xaveriano Juan Martínez de Ripalda dentro do horizonte da filosofia moderna.

3.2. A modernidade do escrito de Ripalda

Como fora afirmado anteriormente, o problema das possibilidades e dos limites do conhecimento humano constitui a questão central da filosofia moderna, o qual outrora foi colocado por Kant¹⁹ enquanto o problema crítico, cuja resolução apresentada pelo filósofo alemão se daria negando ao intelecto a capacidade de conhecer as coisas em si mesmas, mas afirmando a possibilidade de um conhecimento inteligível, por conceitos, limitado ao mundo dos fenômenos. De modo análogo, ao afirmar que o entendimento humano é incapaz de conhecer as coisas fora da mente (*extra anima*), ou ainda, em sua própria natureza (*in propria natura*), Ripalda radicalmente separa o mundo dos objetos e das coisas em si mesmas.

Todavia, não se deve perder de vista que a intenção do mestre xaveriano é expressar em seus escritos sua fidelidade ao pensamento tomasiano. Nesta lógica, ele é fiel à tradição escolástica, admitindo a possibilidade de um conhecimento sensível direto e imediato das coisas materiais exatamente como elas existem em si mesmas. Não obstante, pelo fato do intelecto humano, por se encontrar «cativo» em sua imanência espiritual, apenas pode conhecer objetos, os quais não são as coisas em si mesmas, senão as suas representações nos conceitos objetivos, que são imagens formadas pelo intelecto. Este, contudo, não possui acesso direto à realidade, uma vez que os próprios conceitos do intelecto é o objeto imediato de todo conhecimento intelectivo.

Os conceitos objetivos em Ripalda, por sua vez, representam a realidade em imagens espirituais, as quais noticiam parcialmente as coisas externas ao

18 M. Heidegger, 1960, p. 82.

19 Cf. I. Kant, 2007.

entendimento. É, com efeito, a partir do exemplo do espelho –que deve ser vista em paralelo com a citação anterior²⁰– que Ripalda continua a ilustrar a sua tese:

Tenho Pedro atrás de mim (*a tergo*); e posto que, por estar às minhas costas (*a posteribus meis*), de nenhum modo pode ser visto imediatamente, por mim, em si mesmo (*in se*); peço que seja posto diante de meus olhos um espelho, a uma distância conveniente, de modo que seja possível ver a Pedro. Eis que a partir da experiência quotidiana, em instantes se forma no espelho certa espécie (*species*) ou imagem em que vejo a Pedro. Disso se conclui que Pedro, o qual se encontra em minhas costas, existe naturalmente, realmente, em sua própria natureza. No entanto, o Pedro, exatamente como eu o vejo, não existe segundo seu ser natural, senão tão somente segundo seu ser objetivo e intencional, como comumente se diz; pois ele só existe naquela imagem, que se chama “espécie” (*species*) ou “qualidade intencional expressa” de Pedro²¹.

Neste sentido, do mesmo modo em que só é possível ver com a imagem da coisa em si projetada no espelho material, de forma análoga com o entendimento, somente é possível conhecer as coisas nos conceitos objetivos, que são como espelhos espirituais nos quais são refletidas imaterialmente as coisas materiais do mundo exterior.

Todavia, embora a tese ripaldiana apresente a teoria tomista de um modo novo, o mestre xaveriano não é o precursor desta teoria. Em primeiro lugar, deve-se afirmar que a mentalidade barroca era aficionada pela imagem do «espelho». Como Marquívez e del Rey colocam, no século XVII, era comum encontrar na *Biblioteca de Colombia* obras espirituais intituladas: «Espelho de vida cristã; Espelho do príncipe cristão; Espelho de curas; Espelho que não engana»²², entre outros. Em segundo lugar, nota-se que Ripalda utiliza em alguns momentos de sua obra como citação o exemplo do «espelho de Santo Tomás»²³ que fora tirado dos *Opuscula Omnia Sancti Thomae Aquinatis* (opusc. 14, *De natura verbi intellectus*), cujo título do opúsculo 14 trazia o nome *De natura verbi intellectus*:

Tudo isso enquanto expresso é o verbo; o verbo é todo o expressivo desta coisa, e o todo no qual a coisa é expressa. E isto é o principalmente entendido, porque a coisa não se entende senão nele.

20 Cf. J. M. Ripalda, *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomae*, q. 1, lec. 1, n. 9, p. 3.

21 Cf. J. M. Ripalda, *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomae*, q. 2, lec. 2, n. 59, p. 13.

22 G. Marquívez y J. del Rey, 2007, p. 110.

23 *Speculum Divi Thomae*: cf. J. M. Ripalda, *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomae*, opusc. 3, q. 3, lec. 3, n. 59, p. 156; lec. 2, p. 151; lec. 4, p. 158.

A razão da afirmação do autor do *opusculum*, porém, segue: «Posto que o verbo é como um espelho no qual a coisa é contemplada, sem que exceda aquilo que se contempla nele».

Não obstante, críticas atuais da história da filosofia demonstram que os *Opuscula* supracitados não seriam da autoria de Tomás de Aquino, contudo, Juan Martínez de Ripalda tem motivos suficientes para invocar a autoridade do aquinate, uma vez que, em sua época, a autoria tomasiana da obra era inquestionável. Assim, pode-se dizer que ele procede com absoluta honestidade quando recorre ao Doutor Angélico para defender sua própria teoria objetivista, orientando a seus discípulos que assim também viessem a proceder.

Além disso, é notório destacar que, embora os mesmos *Opuscula* citados anteriormente não sejam da autoria do Aquinate, pode-se dizer que a intuição de Ripalda não está distante da compreensão tomasiana sobre o conhecimento, uma vez que a doutrina da *adaequatio* desenvolvida na *Summa Theologiae* I, q.84-87, como salienta Carlos Arthur do Nascimento, supõe que o conhecimento da realidade se dá por meio de uma relação entre coisa (*res*) e intelecto (*intellectus*) de modo «especulativo», donde o mesmo autor afirma que, dadas as devidas ressalvas da medievalidade do Doutor Angélico, é plausível «considerar a posição de Kant como homóloga à de Tomás»²⁴. Dito isso, também é possível considerar a reflexão de Ripalda localizada entre um e outro.

Com efeito, o entendimento de Ripalda de como se dá o conhecimento se põe do seguinte modo: Os sentidos externos recebem várias impressões do mundo exterior e o sentido comum (interno) distingue, unifica e refere as impressões que recebeu, produzindo, assim, percepções sensíveis; essas percepções imprimem na fantasia imagens sensíveis das coisas singulares (*phantasmata*), por meio das quais é possível recordar determinada experiência; depois disso, o intelecto agente desmaterializa as imagens sensíveis das coisas singulares (*phantasmata*), transformando-as em espécies inteligíveis em um processo chamado abstração; após isso, as espécies inteligíveis se colocam no intelecto possível, ficando as espécies impressas prontas para serem inteligidas universalmente; por fim, dá-se o segundo ato do intelecto ativo, que produz do espécie impressa o verbo mental, o qual ele também chama de «conceito

24 T. de Aquino. *Summa Theologiae: Primeira Parte – Questões 84-89*. Sobre a mesma reflexão, é interessante conferir o texto de A. Pinto, 2021.

objetivo», cuja função é notificar o sujeito cognoscente a respeito de uma realidade material externa na intuição sensível.

Em resumo, Ripalda sustenta que o intelecto entende por espécies inteligíveis expressas adquiridas por meio de espécies sensíveis, as quais têm acesso imediato às coisas. Não obstante, vale ressaltar que esse acesso imediato próprio da percepção sensível o intelecto não o tem e, por isso, se coloca em um processo «especulativo». Especulação esta que não pode ter como objeto de conhecimento imediato outra coisa senão seus próprios conhecimentos objetivos.

Enfim, o que dá a entender em Ripalda, pelo menos em um brevíssimo primeiro momento, é que ele parece assumir uma espécie de divisão cartesiana, forçosamente, *res extensa* e *res cogitans*, na qual o conhecimento sensível pertenceria única e exclusivamente aos sentidos e toda e qualquer operação sensorial e o conhecimento inteligível pertenceria única e exclusivamente ao intelecto e suas operações intelectivas. Operação esta na qual a existência da realidade externa, embora não seja uma evidência, seria justificada pelos conceitos objetivos do intelecto.

4. Considerações finais

Juan Martínez de Ripalda, embora ainda seja um autor que aguarda por mais investigações sobre sua filosofia, demonstra traços muito interessantes daquilo que foi a recepção da doutrina de Tomás de Aquino no séc. XVII, por parte da tradição filosófica hispânica na América Latina.

É interessante notar sua compreensão «especulativa» acerca do modo em que ele entende que o ser humano conhece, na epistemologia de Tomás de Aquino, também vem a entrar em choque com interpretações ditas mais «ortodoxas». No entanto, pode-se dizer que, segundo ele, se verifica que a parcialidade do conhecimento humano gira em torno das várias facetas que forma o indivíduo e que lhe influencia, enquanto sujeito, a conceber a realidade em seu intelecto.

No entanto, a abordagem realizada neste estudo ainda se encontra em busca de mais elementos que demonstrem o desenvolvimento do pensamento filosófico do Aquinate na segunda escolástica, tanto a que se desenvolveu no Velho Continente quanto fora dele. Para tanto, Ripalda pode vir a ser um bom guia.

Percebe-se, assim, em estudo futuros, a importância de retomar as interpretações contemporâneas da filosofia de Tomás de Aquino e de Juan Martínez de Ripalda, a fim de enumerar com precisão os mecanismos de continuidade do Mestre de Paris no Mestre Javeriano, uma vez que aqui ainda se trata de uma abordagem panorâmica.

Referências Bibliográficas

AERTSEN, Jan Adrianus, *La Filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, trad. de M. Aguerri e I. Zorroza, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

---, «Method and Metaphysics: The *via resolutionis* in Thomas Aquinas», in: *The New Scholasticism*, vol. 63, núm. 4, 1989, pp. 405-418.

---, «The Philosophical Importance of the Doctrine of the Transcendentals in Thomas Aquinas», in: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 52, núm. 204 (2), Saint Thomas d'Aquin, 1998, pp. 249-268.

---, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought, From Philip the Chancellor (CA. 1225) to Francisco Suárez*, [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 107], Brill, Leiden-Boston, 2012.

CAMPOS, Fernando Arruda, *Tomismo Hoje*, São Paulo, Edições Loyola, 1989.

HASEGAWA, Alexandre, *Dicionário de Latim – Português: Termos e Expressões*, São Paulo, Edipro, 2016.

HEIDEGGER, Martin, *Sendas Perdidas*, trad., José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Teresópolis, Ícone, 2007.

MARQUÍNEZ, Germán; DEL REY, José, S.J., *Vida, Obra y Pensamiento del Maestro Javeriano Juan Martínez de Ripalda*, Bogotá, Códice Ltda., 2007.

PINTO, Arthur da Silva, *Adaequatio: Ponto Unificante entre Veritas Rei e Veritas Intellectus no pensamento de Tomás de Aquino*, Porto Alegre, Fundação Fênix, 2021.

RIPALDA, Juan M. de, S. J., *De Usu et Abusu Doctrinae Divi Thomae (1641-1704)*, Manuel Domínguez Miranda (ed.), Bogotá, Biblioteca Virtual de Pensamiento Filosófico en Colombia-Pontificia Universidad Javeriana, 2002,

disponível em: filosofia.javeriana.edu.co/investigacion/grupos-investigacion/bvpfc/publicaciones-bvpfcpc, acesso em 20 de outubro de 2020.

TOMÁS DE AQUINO, *In quattuor libros Sententiarum*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzborg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. I).

---, *Quæstiones Disputatæ de Veritate*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzborg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III).

----, *Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89*, Trad. Carlos Arthur do Nascimento, Uberlândia, EDUFU, 2016.

---, *Suma Teológica*, São Paulo, Loyola, 2003.

---, *Summa Theologiæ*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzborg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II).

---, *Opuscula Omnia Sancti Thomae Aquinatis (Dubiae authenticitatis)*, in *Documenta Catholica Omnia*, disponível em: <https://bitly.ws/372QG>, acesso em 20 de novembro de 2020.

Nociones filosóficas en el poema *Vida de santa Rosa* de Luis Antonio de Oviedo y Herrera (siglo XVII)

Philosophical notions in the poem *Vida de santa Rosa* by Luis Antonio de Oviedo y Herrera (17th century)

Andrés Eichmann Oehrli
Universidad Mayor de San Andrés – Sociedad
Boliviana de Estudios Clásicos
apeichmann@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2880-644X

Fecha de recepción: 25-06-22

Fecha de aceptación: 03-12-22

Resumen

Entre los escritos extensos de Luis Antonio de Oviedo y Herrera se cuenta su *Vida de santa Rosa de santa María. Poema heroico*. En este trabajo se hará una aproximación a las nociones filosóficas que asoman en el poema, sobre todo con ocasión de diversos episodios de la vida de la santa de Lima. En primer lugar, se verá el tratamiento poético con el que el autor retrata la virtud, siguiendo pautas que lo aproximan a Cesare Ripa y conceptos que arrancan en la poesía y en la filosofía de la antigua Grecia. Seguidamente se examinarán pasajes de la vida de santa Rosa en los que puede observarse el imperio de la razón sobre los apetitos. Por último, después de comprobar que participa del agustinismo en su consideración de la memoria como «potencia superior» (junto con la inteligencia y la voluntad), se verá la afinidad del pensamiento de Oviedo y Herrera con algunos neoescolásticos del primer

tercio del siglo XVII en relación con el tratado *de anima*, en concreto con el modo de concebir los sentidos internos. Sin duda, los estudios que llevó a cabo en Salamanca le permitieron explorar estos fenómenos no solamente con una expresión poética exquisita, sino además con precisión y solvencia en el terreno filosófico.

Palabras clave: Luis Antonio de Oviedo y Herrera, épica culta, Siglo de Oro, Vida de santa Rosa, neoescolástica, *de anima*

Abstract

Among the extensive writings of Luis Antonio de Oviedo y Herrera is his *Vida de Santa Rosa de Santa María* (Life of Saint Rose de Santa María). Heroic Poem. In this work we will examine the philosophical notions that appear in the work, especially concerning various episodes in the life of the saint from Lima. First of all, we will look at the poetic treatment with which the author portrays virtue, following guidelines that bring him close to Cesare Ripa and concepts that are rooted in the poetry and philosophy of ancient Greece. We will then examine passages from the life of Saint Rose in which the rule of reason over the appetites can be observed. Finally, after verifying that the author participates in Augustinism in his consideration of memory as a “superior power” (together with intelligence and will), we will see the affinity of Oviedo y Herrera’s thought with some neo-scholastics of the first third of the 17th century in relation to the treatise on anima, in particular as regards the way of conceiving the internal senses. Undoubtedly, the studies he carried out in Salamanca allowed him to explore these phenomena not only with exquisite poetic expression, but also with precision and credibility in the philosophical field.

Keywords: Luis Antonio de Oviedo y Herrera, Cultured epic, Golden century, Vida de santa Rosa, Neo-scholasticism, *De anima*

1. Introducción

No es frecuente encontrar conceptos de Filosofía en un poema épico de largo aliento. Se ha podido abordar este tema gracias a algunos antecedentes ilustres de estudiosos que rastrearon nociones filosóficas en piezas poéticas, con lo que abrieron una senda que se intentará seguir. Entre ellos puede recordarse

un trabajo de Étienne Gilson centrado en la obra de Dante. Pero también otros que hicieron lo propio con autores del Siglo de Oro de las letras españolas, cuyas obras podrían calificarse como piezas de «filosofía no sistemática». Así, Mauricio Beuchot trabajó las nociones filosóficas en la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz. Por su parte, Maceiras Fafián considera que entre los escritores-filósofos del Siglo de Oro se debe «resaltar desde el principio como eminentes a Miguel de Cervantes (1547-1616); Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645); Don Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) y el jesuita Baltasar Gracián y Morales (1601-1627)»¹. En América del Sur, en nuestro siglo XVII, tenemos el mismo panorama, en el que tampoco faltan intelectos que destacan con obras maestras tanto en Filosofía como en creación literaria. Es el caso del cusqueño Juan Espinosa Medrano, un escritor y poeta consumado, a la vez que filósofo que produce un tratado sistemático² en el que se aprecia no solamente un pensamiento original y riguroso, sino, además, una insuperable elegancia (*filocalia*) que «impresionó sobremanera a sus lectores»³; un José de Aguilar que además de su *Cursus philosophicus*⁴ publicó una gran cantidad de sermones que, desde el punto de vista literario, alcanzaron las más altas cotas. Y todavía habrá muchos otros por descubrir.

Falta todavía mucho trabajo para calibrar la talla filosófica de Oviedo y Herrera, así como para identificar las áreas de la Filosofía en que se muestra con especial lucidez. Lo que se puede adelantar es que, con seguridad, es un autor solvente también al poetizar con nociones de la Filosofía.

2. Luis Antonio de Oviedo y Herrera y la *Vida de santa Rosa*

El poeta que escribió la obra que aquí interesa, Luis Antonio de Oviedo y Herrera (1636-1717), estudió en «Salamanca, y tras servir en Flandes como capitán de Coraceros, en 1668 entró como Corregidor de Potosí»⁵. En la Villa

1 M. M. Fafián, 2002, p. 20.

2 Para su estudio son fundamentales los trabajos de Walter Redmond 1969, 1970a, 1970b, 1974, 1979, 1981 y 1991 (todos ellos se encuentran ahora reunidos en Redmond, 2020, respectivamente en las páginas 7-56, 57-64, 65-112, 113-143, 145-168 y 301-319 y en Redmond, 2021, páginas 188-195). Los dos últimos trabajos se ocupan también de los comentarios que sobre otros filósofos de la América colonial se escribieron en paratextos de sus obras.

3 W. Redmond, [1979] 2020, p. 306.

4 Ver W. Redmond, 2010.

5 J. A. Cole en Barnadas, 2002. Según Arzáns, habría tomado posesión del cargo a mediados de 1667.

Imperial organizó los festejos de la beatificación de Santa Rosa de Lima⁶, que tuvo lugar (según Arzáns) en octubre de 1670, ocasión en que se dio a la santa el título de patrona de Potosí⁷. En 1682, acabadas sus funciones de corregidor, pasó a vivir a la ciudad de Lima. Al año siguiente recibió el hábito de la orden de Santiago y en 1690 el título de Conde de La Granja.

Entre sus piezas poéticas hay que contar con: 1) el «Romance a san Jacinto», publicado en 1657 en una obra colectiva⁸; 2) el poema «A vos, mexicana musa», dedicado a sor Juana Inés de la Cruz, con quien mantuvo correspondencia⁹; 3) la obra épica que nos ocupa aquí; y 4) el extenso *Poema sacro de la pasión de nuestro señor Jesucristo*¹⁰ que cuenta con casi 5000 octosílabos. Su producción teatral consta de dos comedias: *Los sucesos de tres horas*¹¹ y *De un gran yerro un gran acierto*, que se representó en Lima en 1709¹².

El poema del que se ocupa el presente trabajo se titula *Vida de santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú. Poema heroico*. Aunque lo acabó de escribir en 1697, fue publicado en Madrid en 1712¹³. Es una expresión tardía de la épica culta, que arranca en 1532 con el *Orlando furioso* de Ludovico Ariosto y que hará fortuna con cientos de extensos poemas que se inspirarán en este primero, pero también (entre otras obras) en la *Eneida* y en *Farsalia* de Lucano. El poema de Oviedo y Herrera es, a la vez (al menos en varios de sus cantos), «uno de los pocos casos en los que el género épico consigue adecuar sus modelos a los propios de un género tan fijo como la

6 Por lo visto, sin embargo no pudo estar presente, ya que el mes anterior le habría llegado la destitución de su cargo por el virrey Conde de Lemos y estuvo fuera de la Villa Imperial desde 1670 hasta 1672, año en que volvió, restituido en su cargo (ver Vélez Marquina, 2010, p. 268).

7 E. Vélez Marquina, 2010, p. 218, nota 135.

8 Oviedo y Herrera, 1657.

9 Su poema fue respondido por la Décima Musa con otro en 1694 o a inicios de 1695. Ver Garrido, 2004, pp. 87-115.

10 Oviedo y Herrera, 1717.

11 Oviedo y Herrera, 1666.

12 No se ha podido dar con ningún dato sobre el paradero de esta obra.

13 Uno de los autores de preliminares firma el suyo en Madrid en junio de 1701, y Vélez Marquina indica como fecha de conclusión del poema 1697 (<http://estudiosindianos.org/glosario-de-indias/oviedo-y-herrera-luis-antonio-de-conde-de-la-granja/>). Este mismo estudioso tiene argumentos para sostener que el poeta ya tendría «una primera versión manuscrita [...] en el primer lustro de la década de 1680» (Vélez Marquina, 2010, p. 238, nota 149). Ver las lúcidas observaciones del mismo autor, 2010, pp. 272 y ss. (Apéndice II) por las que queda claro que la fecha de publicación del poema no es 1711, sino 1712.

hagiografía»¹⁴. Si bien no se reduce solamente a la vida de la santa limense, cuando se ocupa de ella sigue muy de cerca a sus biógrafos. Es muy útil leer los pasajes poetizados de su vida con la obra del dominico Juan Meléndez, que dedica a santa Rosa muchas páginas de su obra *Tesoros verdaderos de las Indias*, publicada en 1681.

El poema se extiende a lo largo de doce cantos en octavas reales (un total de más de 11.300 versos). Vale la pena hacer un mínimo recorrido para conocer el contenido, siquiera a grandes trazos. En el primer canto, después del exordio de rigor, hace una descripción de Lima que responde a los preceptos de la corografía, para pasar después a la narración de la infancia y juventud de la santa. En los siguientes cantos, hasta el V, muestra las batallas en las que ella «triunfó de Lucifer, de sí, del mundo» (canto I, octava I). Se pasa después (canto VI) a la descripción de los estragos del volcán Pichincha (recordemos que en el año 1566 hizo una erupción que cubrió enormes extensiones de la región andina), y de ahí pasa a una cueva del volcán donde el nigromántico Vilcaoma cuida y educa a Yupangui, un vástago real preso desde su tierna infancia por decreto, según el mago, del dios Pachacámac. En el canto VII se narra el conciliábulo infernal en el que Luzbel decide dar la batalla contra santa Rosa y contra el Perú, para lo cual envía a dos mensajeros (figuras alegóricas), cada cual con un cometido: de un lado, la Ambición debe ir a persuadir a Isabel de Inglaterra para que intente adueñarse del Perú; y de otro, la Traición irá a Holanda, hasta el «conde Mauricio» (Nassau, príncipe de Orange), quien más tarde, en el canto XI, despachará al corsario «Jorge Espilberghen» (Joris van Spilbergen) para asolar la costa peruana. El mismo demonio sale por la boca del volcán y abre la cueva para liberar a Vilcaoma y a Yupangui, con la intención de que este último levante a sus gentes contra los españoles. Vilcaoma le muestra entonces al príncipe las estatuas que representan a los incas, sus antepasados, y las de sus sucesores, los reyes españoles. A continuación (canto VIII) relata a Yupangui episodios de la Conquista española hasta la muerte de «Atagualpa». En el canto IX la atención vuelve a santa Rosa, de la que se cuentan algunas de sus experiencias místicas. Los tres cantos siguientes son de escenario guerrero, con episodios de lucha contra Francis Drake, los dos Hawkins (Richard y su padre John) y Spilbergen (Yupangui finalmente no dio batalla, sino que se retiró al Marañón). Ante el inminente

14 Vélez Marquina, 2010, p. 40.

desembarco del corsario holandés, santa Rosa se hace cargo de la defensa del Santísimo Sacramento, a lo que se atribuye la retirada del enemigo. En los últimos tramos del canto XII se asiste al final de la vida y al entierro de la santa.

3. Nociones filosóficas en el poema

Al hilo de la lectura de los cantos se van encontrando pasajes en los que se tratan nociones filosóficas de variada procedencia. Al lugar en el que estudió le debe Luis Antonio de Oviedo y Herrera las nociones que corresponden a la escolástica, principalmente las relacionadas con el tratado *de anima* y con la moral, pero también con la metafísica.

Se ha de advertir que, a excepción del primer acápite, se verán principalmente nociones que comparte Oviedo y Herrera con la neoescolástica. Como primera aproximación a tales conceptos presentes en el poema, de momento las herramientas han sido principalmente la *Suma teológica* de santo Tomás, por resultar de fácil consulta, y también la *Ética nicomáquea*, así como algunos trabajos que abordan el tomismo del siglo XVII.

En el poema, a menudo las condiciones «normales» del ser humano analizadas en el tratado *de anima* sirven de telón de fondo que permite resaltar, por contraste, el carácter extraordinario de Rosa. Recordemos que los hagiógrafos del siglo XVII no pueden concebir a los santos como simples mortales. Sus biografiados deben ser, en muchos aspectos, seres completamente excepcionales en los que se manifiesta, a menudo de manera inverosímil, el obrar de Dios en y a través de ellos. Oviedo y Herrera no es la excepción, como veremos enseguida.

3.1. La Virtud en su trono

A poco de comenzar el canto III, el poeta señala (octava IV) que toda nación, incluso la más bárbara, supo valorar la virtud, tanto que se erigieron estatuas en su honor. Acaso tenía en mente las imágenes de la diosa romana *Virtus* (personificación de la valentía), que aparece en templos e incluso en monedas, y que vemos representada también en Charcas en el siglo XVII. Recordemos que Luis de Ribera, poeta nacido en Sevilla residente en Potosí, dispuso esta imagen en la portada de sus *Sagradas poesías*¹⁵. Pues bien, a continuación, Oviedo y Herrera hace la descripción del modo en que la Virtud habría sido representada, a lo largo de una octava y en la siguiente ofrece la interpretación.

¹⁵ Ver Vargas Rollano, 2020, pp. 138-143.

Veamos el pasaje:

Figuraba su forma una belleza
tan veloz que con alas dos volaba
y por mostrar a un tiempo igual firmeza
sobre un cuadrado mármol descansaba;
el trono la justicia y fortaleza,
la prudencia y templanza coronaba¹⁶,
dando a columna fiel mano siniestra
y hollando un áspid con la planta diestra.

La hermosura mostraba la alianza
que con la perfección tiene su esencia;
el mármol, que carece de mudanza;
las alas, su continua diligencia;
el trono, fortaleza con templanza
y la justicia unida a la prudencia;
el áspid y columna eran indicios
de la firmeza con que pisa vicios.

No se han encontrado todos estos atributos en representaciones que se han revisado de la Virtud, pero algunos de sus elementos pueden verse en la *Iconologia* de Cesare Ripa¹⁷. Vale la pena detenerse en el «cuadrado mármol» sobre el que descansa la mujer alegórica. Rodríguez Adrados muestra una imagen semejante motivada por un poema de Simónides de Ceos (PMG 542) que habla de la posibilidad de llegar a ser un hombre excelente, «cuadrado por sus manos, sus pies, su inteligencia, terminado sin reproche»¹⁸. Este poema de Simónides fue tema de discusión entre Sócrates y Protágoras¹⁹ y acaso esto llevó a Aristóteles a referirse al hombre excelente como «el que es verdaderamente bueno, *cuadrilátero* y sin tacha»²⁰. Estaría, sin duda, en consonancia con el hecho de ser cuatro las virtudes cardinales.

Es interesante comprobar que la primera de ambas octavas construye la representación de la virtud con algunas características de la Mujer de la visión joánica, que era leída a la luz del «llamado “protoevangelio”, de *Génesis* 3, 15, pasaje en el cual Dios maldice a la serpiente y anuncia su derrota por parte de

16 El trono coronaba las cuatro virtudes cardinales: acaso habría que pensar que estas se veían como tenantes.

17 Ripa, 1611, pp. 539-542.

18 Traducción de F. Rodríguez Adrados, 2002.

19 Ver *Protágoras* 339a-347a.

20 Arist., *Ét. N.* 1100b. Julio Pallí Bonet, sobre cuya traducción me apoyo, en este pasaje remite a Simónides y al *Protágoras*.

la mujer»²¹. En la visión joánica «se le dieron a la Mujer las dos alas de águila grande para volar al desierto, a su lugar, lejos del Dragón» (*Apoc.* 17, 14). La tradición ha interpretado a esta mujer como una figuración de la Virgen María, de Israel o también de la Iglesia. En el poema de Oviedo y Herrera, la *Virtud* también tiene alas, pero no para refugiarse en el desierto, sino para manifestar su «continua diligencia»; y pisa la cabeza de una serpiente, con lo que parece cumplir el anuncio que hizo Dios a Eva, pero su acción en la siguiente octava es también interpretada de manera distinta, solo en relación con la superación de los vicios.

El tratamiento de la *Virtus* lo comparte Oviedo y Herrera con algunos escritores del Siglo de Oro que, como hemos visto, son considerados *sidera maiora* también en el pensamiento filosófico. Piénsese concretamente en Calderón de la Barca, en su capacidad de llevar a las tablas del teatro personajes que se expresan con extraordinaria precisión en el difícil terreno de la Filosofía. También es un maestro en la exploración de la alegoría, con la que hace visibles los conceptos que enuncia. Lo mismo podemos decir de Sor Juana. Es posible, por tanto, que la alegoría de la *Virtus* fuera, para Oviedo y Herrera y sus lectores, más adecuada que unas definiciones técnicamente impecables. Acaso puedan encontrarse aquí afinidades con algunas búsquedas actuales.

Pero nuestro poeta recorrió ambas vías. En el comienzo del canto II, asevera que Rosa se privaba del pecho materno, dado que «su templanza la abstenía, / domando el labio la pueril costumbre»; que era muy aficionada a la mansedumbre y a hacer actos de humildad. Remata la octava con la siguiente afirmación: «mostrando en sus virtudes por indicio / que antes que el uso tuvo el ejercicio» (octava IV). Podría verse ahí una gradación (el uso sería la meta del ejercicio, que estaría en un escalón más bajo) que parece sugerir Aristóteles en la *Ética nicomáquea*. En cualquier caso, aquí el poeta no estaría hablando de ningún fenómeno extraordinario, sino del curso natural en el progreso de la virtud.

Sobre esto mismo vuelve en el canto III, al hablar de la virtud de Rosa:

Bien lo manifestó por los efectos
que dan de la virtud notorio indicio
pues, sin obras, son actos imperfectos
los que no califica el ejercicio (octava X).

21 A. Eichmann, 2009, p. 221.

3.2. El imperio de la razón

La inteligencia de Rosa habría recibido, antes de las naturales noticias y saberes que van adquiriendo los niños con el paso del tiempo, una «ilustración divina». Hacia el final del canto I, el poeta aborda la admirable vida de Rosa, cuando todavía está en la cuna, y comienza haciendo una observación general en relación con la etapa vital de la niñez:

Naturaleza da sin rudimento
a la infancia por voces los gemidos,
y mientras llega a ser entendimiento
la razón deposita en los sentidos;
a los *afectos* presta movimiento
de aquel primero ímpetu impelidos
que, indiferente, ni ama ni aborrece,
no elige nada y todo lo apetece (I, CXI)²².

Aquí primero observa que no es rudeza para un niño usar el gemido en lugar de la palabra articulada; después, que sus operaciones son confiadas a sus sentidos y a los «afectos» (término que merecerá una explicación), mientras el niño desarrolla poco a poco el entendimiento. Por último, manifiesta que tales operaciones son voluntarias (atribuibles al sujeto) pero no son elegidas. Tal como explica Aristóteles, «de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, *pero no de la elección*, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, *pero no elegidas*»²³. En cuanto a las últimas palabras de la octava, podemos recordar otra afirmación de Aristóteles: «los niños viven según el apetito y en ellos se da, sobre todo, el deseo de lo agradable. [...] [E]l deseo de lo placentero es insaciable»²⁴.

Para situarnos en la esfera de los afectos, puede ser útil recurrir a una breve síntesis del pensamiento de santo Tomás sobre el tema. Dice J. Choza que

ni en Platón ni en Aristóteles, los creadores de la psicología de las facultades, hay propiamente una clasificación de los afectos, aunque sí estudios detallados, y más aun entre los estoicos. La más conocida y difundida de las clasificaciones elaboradas en el seno de la tradición aristotélica es la de Tomás de Aquino. Está realizada tomando cada una de las dos series de tendencias básicas en relación con sus objetivos, considerados estos del modo más abstracto posible. Los criterios

22 Tanto aquí como en otras citas el resaltado es mío.

23 Arist., *Ét. N.* 1111b, 8-11. El resaltado es mío. La traducción que utilizo es la de Julio Pallí Bonet, 1993.

24 Arist., *Ét. N.* 1119b, 5-10.

son, por una parte, el tiempo, y, por otra, el objetivo en abstracto. Los afectos que resultan son, en el primer nivel tendencial (*appetitus concupiscibiles*), el amor como inclinación, aptitud o connaturalidad con el bien, y el odio en relación con su contrario (el mal). Si se tiene en cuenta el factor tiempo, el afecto respecto del bien futuro es el *deseo*, y respecto del bien presente el *placer* o el *gozo*. Por lo que se refiere al objeto contrario, el afecto respecto del mal futuro es la *aversión* y respecto del mal presente el *dolor* o la *tristeza*.

En el segundo nivel tendencial (*appetitus irascibilis*) cuyo objeto es la consecución de un bien obstaculizado (bien arduo) o la evitación de un mal, los afectos son: respecto de un bien futuro que se considera alcanzable, la *esperanza*, y si se considera inalcanzable la *desesperación*; respecto de un mal futuro que se considera inevitable, el afecto es el *temor*, y si se considera superable, el afecto es la *audacia*; si se trata de un mal presente, el afecto es la *ira* o cólera²⁵.

Los apetitos, situados por este autor en *niveles tendenciales* (el apetito *concupiscible*, que busca el bien placentero; y el *irascible*, que impulsa a conseguir el bien arduo), constituyen, en el poema, ese «primero ímpetu» que mueve los afectos. Al decir que «no ama ni aborrece», seguramente no se refiere al amor como mera inclinación al bien (y su contrario, el odio o rechazo de lo malo), que no falta nunca en el niño (y en los animales superiores), sino como movimiento consciente, voluntario y racional, que en un niño pequeño no tiene lugar.

Todo lo dicho corresponde a cualquier niño, pero no a alguien extraordinario como Rosa de Lima. Veamos entonces un indicio del curso vital extraordinario de esta niña, tal como viene en la siguiente estrofa:

Solo Rosa, por alta providencia,
instinto prudencial tuvo en su infancia,
donde la irritación no es impaciencia,
ni la tranquilidad es tolerancia.
Cual si naciera ya con experiencia
al mundo le miró con repugnancia
ilustrada de aquella luz interna
que por impulso el ánimo gobierna (I, CXII).

Según lo que leemos, la ilustración de su inteligencia (que le habría llegado por directa intervención divina) le permitió situar el justo medio en relación con la pasión de la ira, que para santo Tomás «es útil al hombre [...] a fin de que consiga más prontamente el fin señalado por la recta razón»²⁶.

25 J. Choza, 1988, p. 226. Remite el autor a santo Tomás, I-II, q 23 a 4. c.

26 2-2, 158, a. 8, ad 2.

También (siguiendo a Aristóteles, *Ét. N.* 1088a), explica el Aquinate que «la virtud que modera los movimientos de la ira disminuyéndola [...] se denomina mansedumbre»²⁷. A la vez, indica que no obra apropiadamente «[q]uien no se irrita cuando debe irritarse», ya que «la supresión de la ira es signo de la supresión del juicio de razón»²⁸. Nada de esto le ocurrió a Rosa, quien ya en la cuna supo irritarse sin que tal movimiento fuera activado por la impaciencia; y, cuando era el caso, moderaba la ira sin que su «tranquilidad» supusiera una impropia «tolerancia», una abulia. En los últimos cuatro versos, la misma luz le habría permitido a Rosa también desvelar los falsos atractivos de las cosas del mundo. Esa lucidez para apreciar correctamente los bienes habría puesto a su inteligencia en condiciones de gobernar acertadamente su ánimo, mediante el «instinto prudencial» con el que abre la octava. Lograr este acertado autogobierno es un objetivo que enseñan muchos filósofos desde la Antigüedad (sobre todo, estoicos y epicúreos) y, por supuesto, en el ámbito cristiano (por ejemplo, Clemente de Alejandría²⁹), y el neoestoicismo cristiano es una de las líneas fuerza del pensamiento español del Siglo de Oro. Pero ninguno de los antiguos estoicos (y seguramente muy pocos modernos) habría sospechado que esto pudiera verificarse en niños, sino que cabría esperarlo, en todo caso, en quienes culminan un largo proceso «psicagógico».

Algunas octavas más adelante, el poeta se dirige a Dios y pondera, asombrado, las cualidades de la niña, y en particular el hecho de que

A donde falta *especie inteligible*,
de vuestra ilustración prende centella...

La «especie inteligible» o ‘imagen conceptual’ es la abstracción, algo que se da en el entendimiento. Se opone a «especie sensible» o ‘imagen sensible’, el aspecto de una cosa, que no tiene lugar en el entendimiento sino en los sentidos³⁰. Pues bien, la voz poética observa asombrada que en Rosa, cuyo entendimiento todavía está muy lejos de poder realizar operaciones abstractas, está Dios otorgando gratuitamente la ilustración intelectual. Encontramos otras ocurrencias de lo mismo en otros pasajes, por ejemplo:

27 2-2, 157, a. 2, ad 2.

28 22, q 158, a. 8, ad. 2 y 3.

29 Ver Quiñónez, 2020.

30 Tomas de Aquino, *Suma teológica* I, 1 q.85 a.2 (1959, t. III, vol. 2, pp. 419-423). La edición utiliza el texto latino de la edición crítica Leonina; la traducción y anotación corrieron por cuenta de una comisión de dominicos presididos por Francisco Barbado Viejo.

La primavera de su edad corriendo
iba la Rosa en su estación dorada
en la cristiana educación creciendo
de ilustración divina cultivada (II, V).

En varios pasajes advertimos la capacidad de Rosa de someter los afectos y los sentidos a la razón. Un episodio notable tiene lugar cuando la niña hace prueba de fuerza física con una caja de madera cuya tapa, pesada, estaba abierta. La tracciona con un brazo mientras deja inadvertidamente un dedo de la otra mano en el borde de la caja. Consigue vencer el peso de la tapa y esta, al cerrarse, cae violentamente sobre su dedo. Ante el ruido, acude la madre corriendo, y aunque Rosa trata de ocultar el daño del dedo a su madre, no lo consigue. Tanto entonces como durante las cruentas curas a cargo de un cirujano, Rosa logró que no se notara el dolor que le causaban las heridas. Su biógrafo Juan Meléndez agrega el siguiente comentario sobre la capacidad de Rosa de controlar las manifestaciones del dolor:

No estaba en mano de la Rosa impedir estos efectos, que con natural impulso salían afuera, pero los disfrazaba con el silencio de no quejarse y de responderle a su madre, cuando le preguntaba si tenía muchos dolores, que no eran cosa de consideración³¹.

Oviedo y Herrera lo plantea así:

¡Qué mucho, si gozó temperamento
tan dócil en *afectos y sentidos*,
que sin dejarles libre el movimiento
los tuvo siempre a la razón asidos! (II, XXVI).

Son muchos los pasajes en los que puede verse este «imperio de la razón» (y cabría, en otro momento, detenerse a analizar si no se observan elementos neoestoicos):

viste asperezas, con que el cuerpo aflige
para que encuentre, en vez de adorno, ultraje;
así los bríos de la edad corrige
y a la razón tributan vasallaje (II, XXXV, 3-6).

Y también:

el espíritu humilde eleva al cielo
y, por reconocer el beneficio,
de la pasión del barro se desata
y a las potencias los sentidos ata. (II, LXXXIV)

31 Meléndez, 1681, p. 184.

Las potencias, como se verá enseguida, son la inteligencia y la voluntad... o, más bien, esas dos más la memoria.

3.3. Las potencias, los sentidos y las virtudes

No parece demasiado relevante para nuestro propósito detenernos en los sentidos externos, salvo en la valoración aristotélica de la vista por encima de los demás, por el hecho de que ofrece mucha mayor información a la inteligencia. En efecto, el Estagirita otorga a la vista un lugar eminente (en el conjunto de los sentidos) para acceder al conocimiento, como dice al iniciar la *Metafísica*: «Y es que no solo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas –digámoslo– las demás [impresiones sensitivas]. La razón estriba en que esta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias»³².

En un momento de grandes y tormentosas dudas por parte de santa Rosa, se habla de una experiencia interior en la que recupera la calma gracias a un arrobo místico, a partir del cual comienza a sentir alivio:

Como el que mira por obscuro velo,
que aprehende especies³³ con dudoso indicio
así conoce en su interior consuelo (II, LXXXIV).

El poeta recurre aquí a la frecuente analogía entre el sentido externo de la visión con la aprehensión de la inteligencia. En otro pasaje, el joven Yupangui, encerrado en la cueva y amarrado a un peñasco, se queja de su situación y le indica a Vilcaoma que de poco le pueden servir todas las lecciones que este último le ha dado, dándole a conocer todas las ciencias:

¿Qué importa que a tu ciencia haya debido
del orbe comprender materia y forma,
si es oír de las cosas el ruido
sin distinguir la esencia que las forma?
Su realidad no cabe en el oído
porque no las expone, las informa;
la vista sí, que sola en cosas tales
es alma de los cuerpos materiales (VI, LXXVIII).

Pero, como ya se dijo, fuera de la vista la atención del poema no se detiene en los sentidos externos, al contrario, presta atención a los internos.

32 Ar., *Met I*, traducido por Tomás Calvo Martínez.

33 Especie: «significa también la imagen o representación de sí que envía el objeto» (*Diccionario de Autoridades*).

Hay un pasaje del poema que constituye toda una ventana que se abre a diversas nociones de la antropología escolástica. A lo largo de las octavas XXXVII-XXXIX del canto II el poeta se refiere a las virtudes teologales de santa Rosa. Y en los primeros versos de la octava XL entra en una densidad filosófica digna de resaltarse:

Estas virtudes tres, como mayores,
guarnecen las potencias principales;
y muran³⁴ los sentidos interiores
con fuerte bastión las cardinales.

En primer lugar, relaciona las virtudes teologales con las «tres potencias» o facultades del alma. Esto merece un comentario, ya que según Aristóteles en el *De anima* las facultades principales del alma racional son dos, el entendimiento y la voluntad. San Agustín es quien «elabora una teoría minuciosa, detallada, psicológica y metafísica de la memoria»³⁵, que será vista como tercera facultad. Tradicionalmente, el entendimiento se ve asistido por la fe, así como la voluntad lo está por la caridad, aumentando la capacidad de su acto más elevado, que es el amor, al punto de poder amar «a Dios sobre todas las cosas por Él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios»³⁶. Y es san Juan de la Cruz quien pone en relación la memoria con la esperanza:

Habiendo pues de tratar de inducir las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, en esta noche espiritual, que es el medio de la divina unión, necesario es primero dar a entender [...] cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, —que tienen respecto a las tres potencias como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios según sus potencias—, hacen el mismo vacío y oscuridad [para liberarlas de todo lo opuesto al «endiosamiento» del hombre] cada una en su potencia: *la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad*³⁷.

En segundo lugar, Oviedo y Herrera muestra, en la octava citada, a las virtudes cardinales como reguladoras de los sentidos internos. Esto nos lleva a nociones que vale la pena revisar. Las cuatro virtudes presentadas por Platón en la *República* son: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Guiados por John Rickaby³⁸ llegamos a que san Ambrosio es el primero que las llama

34 Murar: «cercar y guarnecer con muro alguna ciudad, castillo o fortaleza» (*Aut*).

35 T. Rodríguez Neira, 1971, p. 371.

36 *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1822.

37 *Subida al monte Carmelo*, lib. II, 6, 1; el resaltado es nuestro.

38 *Encyclopedia Catholica*, vol. 3, 1913.

«cardinales» en el *Comentario sobre el Evangelio de san Lucas*: «Ahora diremos cómo san Lucas ha sintetizado en cuatro las ocho bienaventuranzas [registradas por san Mateo]. Sabemos que existen cuatro virtudes cardinales: templanza, justicia, prudencia y fortaleza» (lib. V, 62).

Los sentidos interiores son, a partir del pensamiento desarrollado por Aristóteles en *De anima*, complementado con «los comentarios árabes y la escolástica de la recepción, con algunas aportaciones de los fisiólogos (Galeno sobre todo)» y culminado en santo Tomás de Aquino (este último de acuerdo también con Averroes)³⁹, cuatro, y en ellos hemos de detenernos lo mínimo indispensable.

A cuatro funciones diversas que corresponden a necesidades esenciales de la naturaleza, por ser irreductibles, sirven cuatro potencias distintas: sentido común, imaginación o fantasía, memoria y estimativa o cogitativa. Dos de ellas –el sentido común y la estimativa [cogitativa en el ser humano]– son receptivas; las otras dos, retentivas y reproductoras⁴⁰.

Veamos en qué consiste cada una:

a) El sentido común

La elaboración de santo Tomás respecto de este sentido interno, «siguiendo en general la línea trazada por Avicenna, aclara no pocos puntos oscuros en las exposiciones de Aristóteles, de Averroes, del propio Avicenna y de san Alberto Magno»⁴¹. Según lo entiende santo Tomás, los sentidos externos son estimulados por objetos específicos (sonido, color, etc.) y no están intercomunicados, de modo que la información que reciben es parcial. El sujeto necesita una instancia que reciba los estímulos que ellos captan, discriminando lo que le llega de cada uno, a lo que añade la conciencia de tales sensaciones. Esa instancia cognoscitiva sensorial (no intelectual) es el sentido común, que logra la unidad de la aprehensión a partir de la diversidad de las cualidades sensibles captadas, y por ello ejerce una «función integrativa»⁴².

39 A. Suárez O. P., 1959, p. 403.

40 A. Suárez O. P., 1959, p. 405.

41 A. Suárez O. P., 1959, p. 405.

42 A. Suárez O. P., 1959, p. 406.

El sentido común realiza la síntesis de los objetos captados por los sentidos exteriores y «[r]egula lo que podemos llamar *atención sensorial*, por la que el sujeto vuelve la vista o el oído hacia el lugar de donde proviene el estímulo»⁴³.

b) Imaginación o fantasía

A pesar de que santo Tomás logra reducir la equivocidad de este concepto aristotélico, no deja de presentar una «imprecisión terminológica» cuando se trata «de atribuir funciones específicas a la fantasía que son comunes a los sentidos internos. Sin embargo a través de numerosos lugares hay textos suficientemente claros para estructurar la teoría tomista de la fantasía»⁴⁴.

Comentando a Aristóteles, santo Tomás dice que su acción consiste en retener «una huella dejada por el acto del sentido común» que «perdura aun en ausencia del estímulo externo y perdura de tal modo que puede reaparecer en la conciencia bajo la forma de imagen»⁴⁵. Todo el proceso anterior (de los sentidos externos al sentido común) se produce simultáneamente con el estímulo externo; mientras que «[l]a posibilidad de superar esta dependencia se abre solo con la fantasía», ya que lo que aporta esta en específico es «el poder evocador, reproductor, de contenidos de experiencia sensorial pasada»⁴⁶. Por supuesto que también opera «en presencia del objeto sensible», dado que «su función biológica primaria es la de completar la percepción, aportando a la síntesis perceptiva los datos pasados que ni el sentido externo ni el común pueden conservar»⁴⁷.

43 A. Suárez O. P., 1959, p. 410. Por otra parte, los sentidos externos también captan lo que Aristóteles llamó «sensibles comunes», que considera ligados al movimiento (*numerus, magnitudo, figura, motus, quies*), mientras que santo Tomás los liga «preferentemente con la cantidad. Los sensibles comunes son percibidos por todos los sentidos externos [...] como modificaciones de sus propios objetos específicos. [...] Son los mismos estímulos específicos los que producen una sensación modalmente distinta en dependencia de la distancia, superficie afectada, etc.» (A. Suárez O. P., 1959, p. 406). Estos sensibles comunes no podrían ser captados y diferenciados de los objetos propios de un sentido (la vista, por ejemplo) que fuera el único que los capta. «Pero al ser captados por diversos sentidos, permiten constatar su unidad y distinción relativa» y solo el sentido común los «puede percibir como distintos de los propios» (A. Suárez O. P., 1959, p. 411).

44 A. Suárez O. P., 1959, p. 412. Explica el autor que fantasía e imaginación no se distinguen en el Aquinate, a diferencia de Avicenna.

45 A. Suárez O. P., 1959, p. 412.

46 A. Suárez O. P., 1959, p. 413.

47 A. Suárez O. P., 1959, pp. 413-414.

Hasta aquí la imaginación tanto en los animales como en el hombre. Pero en este último tiene una amplitud objetiva mucho mayor y una capacidad analítica y constructiva de algún modo infinita [...] sobre todo por su función especulativa en obsequio del entendimiento. De ahí que pueda disociar hasta extremos inverosímiles tanto los sensibles propios como los comunes en mil gamas y matices y reconstruir y crear combinándolos en las más diversas dosis y fórmulas. Todo el campo del arte, tanto útil como bello, el lenguaje, etc. [...] Pero esta misma capacidad [...] se paga al precio de una mayor capacidad de error⁴⁸.

Es lo que ocurre si caemos en falsas ilusiones porque «desconectamos la fantasía de su función completiva de la percepción o de pura base de sustentación para los procesos intelectivos superiores y la tomamos como un valor real»⁴⁹.

Según Luis Vives, son las pasiones (temor, alegría, dolor y esperanza, como vimos) las que mueven «las representaciones de la imaginación», y tales representaciones «son como un estímulo para la acción»⁵⁰. Para ejemplificar la fuerza de la imaginación, indica Serés (explicando el pensamiento de Vives) que, cuando nos entregamos a la lectura, las

historias, fingidas o verdaderas, obran [activan las pasiones] en nuestra alma con la fuerza del bien o el mal verdaderos; nos reímos, lloramos, esperamos o tememos con la misma intensidad que si lo estuviéramos viviendo. Pero en ningún caso las emociones o vivencias, reales o mediante la lectura, torcerán la razón o la voluntad, o sea, el alma intelectiva⁵¹.

Así como las pasiones tuvieron sus detractores (desde Boecio) y quienes las consideraron positivamente (siempre dentro de cierto límite), la imaginación tuvo también quienes la vieron con poco aprecio y otros que supieron valorarla. Santa Teresa le atribuyó una gran utilidad, porque puede ayudar a elevar el espíritu en la contemplación de Cristo. Pero también a menudo

comparaba a la imaginación con una «de estas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas» (*Libro de la vida*, XVII, p. 119), o con las «lagartijillas», que le impiden contemplar plenamente a Dios y, si ha lugar, unirse con Él. La memoria y la imaginación van por su lado y el entendimiento (que es la potencia que contempla y considera) por el otro; como esta potencia racional y firme no la ampara, la imaginación no se está quieta, mariposea, va y viene

48 A. Suárez O. P., 1959, p. 416.

49 A. Suárez O. P., 1959, p. 417.

50 G. Serés, 2015, p. 13.

51 G. Serés, 2015, p. 16.

con sus imágenes y fabulaciones [...]. Recomienda, por lo mismo, que «no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema» (p. 120), con sus obsesiones⁵²...

dado que no puede «disponer» de las potencias superiores (siempre que las potencias rectoras decidan no hacer caso de sus «representaciones imaginarias, [...] vinculadas a las pasiones, emociones o afectos»⁵³). Por el contrario, son estas últimas (la inteligencia y la voluntad) las que pueden poner a su servicio tanto a la imaginación como a la memoria. En lugar de ser dejados a un vagar antojadizo, pueden ser regulados por las facultades superiores (entendimiento y voluntad), siempre que estas últimas estén ejercitadas en las cuatro virtudes.

Claro que para Rosa estos devaneos no tuvieron lugar, según el hagiógrafo. Es el propio demonio, vencido una y otra vez, el que busca distraerla de la oración:

Viendo que por feroz es conocido,
se esconde en las caseras sabandijas
que a tortuosos taladros abren nido
en pavimentos, techos y cornijas⁵⁴;
y a la interior quietud por el oído
del alma quieren barrenar prolijas⁵⁵,
mordiendo al penetrar cada potencia
y aun pasar a roerle la paciencia (X, XI).

Ni así logra su cometido, con lo que se muestra el perfecto dominio de la santa sobre sus sentidos.

c) La estimativa / cogitativa

En el sistema de santo Tomás, los sentidos externos apprehenden «formas» o cualidades sensibles. El sentido común las relaciona para captar el fenómeno en sus diversas dimensiones, como tal en su unidad. La imaginación o fantasía es como un catálogo que retiene las cualidades sensibles captadas por los sentidos externos y sintetizadas por el sentido común. Por su parte, la estimativa (en los animales superiores) y la cogitativa (en el hombre)⁵⁶ no capta

52 G. Serés, 2015, p. 23.

53 G. Serés, 2015, p. 26.

54 Cornijas: «Lo mismo que cornisa» (*Diccionario de Autoridades*).

55 Barrenar: «Taladrar la madera haciéndola agujeros con la barrena, de cuyo nombre se forma este verbo» (*Aut*). Es decir, ‘quieren barrenar, prolijas, a la interior quietud del alma’.

56 A los efectos de esta exposición, para la distinción entre estimativa y cogitativa basta señalar que esta última «cumple un papel preponderante como puente entre lo sensitivo y

cualidades sensibles, sino *intentiones*, que son «formas cuyo contenido es un valor [de conveniencia o de perjuicio], contenido que resulta determinante para la subsistencia no solo del individuo que las capta, sino también para la subsistencia de la especie a la cual pertenece el individuo cognoscente»⁵⁷, y por ello ponen en movimiento los apetitos.

La estimativa tiene poca presencia en el poema. Pero podemos encontrarla en una consideración que hace Rosa de los regalos que le hizo Dios al hombre. La santa admira:

Ver que no hay facultad, prerrogativa
de que uso no le dé, o inteligencia,
y que posee por cualidad nativa
valor, agilidad, industria, ciencia;
que tiene comprensión y *estimativa*,
que acierta por discurso y experiencia,
que yerra por antojo u desvarío,
solo porque le dio libre albedrío (IX, XLIII).

Nótese que el verso habría resultado hipermétrico si en lugar de «estimativa» hubiera puesto «cogitativa»; y que si hubiera quitado la conjunción inicial, habría quedado completamente desabrido (acentuado en la quinta). Por otra parte, todo lector habría entendido muy bien que, al hablar del hombre, el término empleado remite a la facultad humana (es decir, a la cogitativa). La posición en que coloca a la estimativa es entre la «comprensión» y el «discurso» (que pueden ser entendidos como dos dimensiones de la inteligencia humana). Por otra parte, según el tomismo del siglo XVII (Cayetano), la *uis cogitativa* «junto con la reminiscencia [o sea, la memoria elevada por la razón] constituye la base de la formación de la

lo intelectual, entre lo cognoscitivo y lo apetitivo. La razón de esto es su singular ubicación dentro de la sensibilidad interna del hombre pues, manteniéndose dentro del orden propio de lo sensitivo, es la potencia que más cerca se encuentra, en cierto sentido, del intelecto» (H. Muszalski, 2014, p. 82). Y también: «En razón de esta singularidad de la cogitativa –por la cual, perteneciendo a la parte sensitiva, 'conecta' dinámicamente con lo intelectual– es que su forma de operar es doble. Pues, teniendo en cuenta su pertenencia al ámbito de lo sensitivo y material posee un aspecto típico de la sensibilidad humana, a saber, el operar con las formas singulares. Pero si se atiende al hecho de que la cogitativa “toca” con la inteligencia por estar abierta a su influjo, se encuentra en ella un aspecto “prestado” del ámbito de lo racional: el discurso. Gracias a este [...] ella puede conocer su objeto por una “comparación”» (H. Muszalski, 2014, p. 83).

57 H. Muszalski, 2014, p. 89.

experiencia»⁵⁸. Pues bien, Oviedo y Herrera muestra estas facultades como herramientas para no equivocarse (aquí en una aplicación particular, la moral), lo cual permite comprobar que el poeta les da el valor preciso que les asigna esta corriente tomista. Recordemos, además, que en ella Cayetano «localiza la virtud de la prudencia no solo en el intelecto sino también, secundariamente, en el poder cognitivo»⁵⁹ en tanto participa de la razón y es elevado por ella.

d) La memoria

Esta facultad permite retener los actos valorativos:

es como un archivo de las valoraciones (utilidad, amenaza, peligro, etc.) realizadas por la estimativa. De esta manera la estimativa es el sentido intencional del futuro (busca o rehúye *ahora* lo que será útil o nocivo *después*) y la memoria el sentido intencional del pasado (el pasado es pasado *del* viviente y no de la realidad exterior, o de esta en cuanto que fue valorada o vivida por él)⁶⁰.

Esta función de la memoria puede verse en un pasaje del poema en el cual, después de que santa Rosa hubo tenido en una visión (o sueño) el desposorio espiritual con Cristo, se dice que

Quedó Rosa cual suele el que reseña
las confusas especies de la gloria
que dormido gozó y despierto sueña
en el sabor que deja la memoria (IX, LXXXV).

Cabría preguntarse si para Oviedo y Herrera hay, por una parte, un sentido interno llamado memoria, y por otra, una potencia superior con el mismo nombre, tal como vimos en pensadores desde san Agustín, con cuyo pensamiento hemos visto que coincide (al menos en esto). La potencia superior sería la regulada por la virtud teologal de la esperanza, mientras que el sentido interno por las virtudes cardinales, de manera indistinta. Porque, por lo visto, no hay vínculo específico entre cada virtud cardinal y sendos sentidos internos (a excepción, como vimos, de la prudencia con la cognitiva), cosa que Oviedo y Herrera también se abstiene de sostener: son todas ellas las que «muran los sentidos interiores», tal como hemos visto.

4. Final

El pensamiento filosófico que manifiesta Oviedo y Herrera a lo largo del poema debe ser evaluado en el contexto de su época. La tarea no es sencilla, ya

58 D. Heider y T. Machula, 2019, p. 262.

59 D. Heider y T. Machula, 2019, p. 262.

60 J. Choza, 1988, p. 188.

que los desarrollos en esa área en el ámbito iberoamericano son todavía muy poco conocidos. Hace años Walter Redmond⁶¹ mostró que José de Aguilar S. J., rector de nuestra Universidad de San Francisco Xavier, en su *Cursus philosophicus* llevó a cabo desarrollos que hoy se adscribirían a la filosofía analítica y a la fenomenología. Queda mucho por descubrir, seguramente, en los miles de tratados que se conservan en instituciones académicas de Hispano y Luso América y que todavía no han sido objeto de atención por parte de la comunidad científica.

A simple vista podemos decir que, por una parte, por representar los desarrollos académicos de la neoescolástica de Cayetano y otros autores del primer tercio del siglo XVII, Oviedo y Herrera parece situarse en una posición más bien conservadora. Acaso se deba esto a que utiliza las herramientas teóricas propias de la época en la que él era estudiante; y a que el resto de su vida no se dedicó a la Filosofía salvo de manera secundaria. Pero acaso en un análisis más fino, detrás de un lenguaje perfectamente asimilable a dichos desarrollos, puedan encontrarse aspectos novedosos que hoy por hoy no han sido notados, por el simple hecho de que nadie hasta el momento prestó atención a su poema como «reservorio» filosófico.

Pero, aunque no se descubran nunca tales novedades, también se puede alinear a Oviedo y Herrera con los grandes creadores del Barroco, del cual él resultaría una de las últimas expresiones de fuste. Sobre tales creadores Manuel Maceiras Fafián afirma:

En paralelo con la filosofía predominante en Europa y que también cultivan algunos filósofos españoles, los grandes escritores-pensadores del Barroco español muestran en sus grandiosas creaciones la preocupación por el «saber vivir», una filosofía práctica que lleve a buen término la vida, que el hombre aprenda a despreciar las vanidades y advierta la caducidad de los bienes de la Fortuna, la brevedad de la vida, su reflexión sobre la proximidad de la muerte, actualizando en sus diversos géneros literarios la filosofía práctica de los antiguos, preferentemente la prestigiosa de los estoicos, encumbrando el nombre de Séneca, que pretenden vincular al cristianismo y, por fin, tratar de acertar y descubrir el desencanto⁶².

En efecto, hemos sugerido la posibilidad de encontrar asomos de neoestoicismo cuando el poeta se refiere a la virtud y al dominio de la razón sobre las pasiones. Lo demás que señala el autor citado es evidente a cada

61 W. Redmond, 2010.

62 M. Maceiras Fafián, 2002, p. 29.

paso del poema, principalmente en los cantos en que se ocupa de la vida de la santa patrona de América, cuya sabiduría vital es el objeto de buena parte de la obra.

Bibliografía

ÁGREDA, María de Jesús, *Mística ciudad de Dios. Vida de María*, Celestino Solaguren OFM (intr., ed. y notas), Madrid, MM. Concepcionistas de Ágreda, 1992.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*, E. Lledó Íñigo (intr.), Julio Pallí Bonet (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1993.

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, 3 t., Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (eds.), Providence, Rhode Island, Brown University Press, 1965.

BARNADAS, Josep M. (dir.), *Diccionario Histórico de Bolivia*, 2 vols., Sucre, Grupo de Estudios Históricos, 2002.

Catecismo de la Iglesia Católica, Santa Fe de Bogotá, San Pablo, 2000.

COLE, Jeffrey A., «Oviedo Herrera y Rueda, Luis Antonio de», en *Diccionario Histórico de Bolivia*, 2 vols., J. M. Barnadas (dir.), Sucre, Grupo de Estudios Históricos, 2002.

CHOZA, Jacinto, *Manual de antropología filosófica*, Madrid, Rialp, 1988.

EICHMANN OEHLI, Andrés, *Cancionero mariano de Charcas*, Madrid / Frankfurt, Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert, 2009.

GARRIDO, José Antonio, *La “Carta Atenagórica” de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica*, México, Universidad Autónoma de México, 2004.

GILSON, Etienne, *Dante y la Filosofía*, Pamplona, EUNSA, 2011.

HEIDER, Daniel y Tomás Machula, «Sentidos internos, apetito sensitivo y virtudes cardinales en Cayetano y Suárez», *Estudios filosóficos*, LXXXVIII, 2019, pp. 259-270.

JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Licinio Ruano de la Iglesia (ed.), Madrid, BAC, 1994.

MACEIRAS FAFIÁN, Manuel (ed.), *Pensamiento filosófico español*, t. II: *Del Barroco a nuestros días*, Madrid, Editorial Síntesis S. A., 2002.

MELÉNDEZ, Juan, *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú de el orden de los Predicadores [...]*, vol. II, Roma, Nicolás Ángel Pinassio, 1681. Disponible en: https://archive.org/details/bub_gb_LUin6Q4xRhsc/page/n215

MUSZALSKI, Hernán, «El objeto formal de la vis cogitativa en Santo Tomás», *Sapientia*, núm. 70 (235), 2014, pp. 75-101. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/objeto-formal-vis-cogitativa.pdf> (Fecha de consulta: 15-4-2022)

OVIEDO Y HERRERA, Luis Antonio, «Romance a San Jacinto», en *Certamen angélico en la grande celebridad de la dedicación del nuevo y magnífico templo que su grave convento de religiosos de la esclarecida Orden de Predicadores consagró a Santo Tomás de Aquino, doctor de la Iglesia, el octubre de 1656 [...]*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1657, fols. 53r-54v. Disponible en: <https://liburutegibiltegi.bizkaia.eus/bitstream/handle/20.500.11938/70667/b11080309.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

---, «Los sucesos de tres horas» (comedia), en *Parte veinte y seis de comedias nuevas escogidas de los mejores ingenios de España*, Madrid, por Francisco Nieto Salcedo, 1666, fols. 85-106. Disponible en: http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=B18672127&idioma=0

---, *Vida de Santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú: poema heroico*, Madrid, García Infançón, 1711 [1712].

---, *Vida de Santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú: poema heroico*, México, Viuda de Miguel de Rivera Claderón, 1729.

---, *Poema sacro de la pasión de nuestro señor Jesucristo*, Lima, Francisco Sobrino, 1717.

PLATÓN, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, E. Lledó Íñigo (intr.), J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1985.

QUIÑÓNEZ, Blanca, «El epicureísmo y el pensamiento de Clemente de Alejandría: el hombre, la felicidad y la virtud», *Classica boliviana. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*, núm. X, 2020, pp. 67-84.

REDMOND, Walter, «Juan de Espinosa Medrano: Sobre la naturaleza de los universales», *Humanidades, Revista de la Universidad Católica de Perú*, núm. 3, 1969, pp. 131-185.

---, «Juan de Espinosa Medrano: Prefacio al lector de la Lógica», *Fénix*, Biblioteca Nacional de Perú, núm. 20, 1970a, pp. 74-80.

---, «La naturaleza de la lógica según Espinosa Medrano», *Humanidades, Revista de la Universidad Católica de Perú*, núm. 4, 1970b, pp. 241-294.

---, «Latin American Colonial Philosophy / The Logic of Espinosa Medrano», *The Americas, Academia de Historia Franciscana Americana*, vol. 30, núm. 4, 1974, pp. 475-503.

---, «Documentos coloniales: una defensa del Perú intelectual», *Fénix*, Biblioteca Nacional de Perú, núm. 26-27, 1979, pp. 235-255.

---, «Una defensa de la América intelectual: Apologías por pensadores coloniales del siglo XVII», *Latinoamérica: Anuario estudios latinoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 14, 1981, pp. 212-37.

---, «Relaciones y unidades complejas en la lógica mexicana del siglo XVI», en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, México, Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, 1992, pp. 299-245.

---, «Déjà vu en la metafísica de José de Aguilar. La posibilidad en el Curso de filosofía dictado en Lima», en *Classica boliviana. Actas del V Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos*, La Paz, Plural editores, 2010, pp. 163-174.

--- y R. Casales (comps.), *Walter Redmond. Obras Filosóficas*, vol. I, Puebla, UPAEP, 2020.

---, N. Cortés y R. Casales (comps.), *Walter Redmond. Obras Filosóficas*, vol. II, Puebla, UPAEP, 2021.

RICKABY, John, «Cardinal virtues», en *Encyclopedia Catholica*, vol. 3, 2013. Disponible en [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Cardinal_Virtues](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Cardinal_Virtues)

RIPA, Cesare, *Iconologia o vero descrizione d'immagine delle virtu, vitii, affetti, passioni humane, corpi celesti, mondo e sue parti [...]*, Padova, Pietro Paolo Tozzi, 1611. Disponible en: <https://archive.org/details/iconologiaouerod00ri/page/n3/mode/2up?q=Iconologia+Ripa>

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Lírica griega arcaica. Poemas corales y monódicos. 700-300 a. C.*, Madrid, Gredos, 2002.

RODRÍGUEZ NEIRA, Teófilo, «Sentido gnoseológico de la memoria según san Agustín», *Estudio agustiniano*, núm. VI, septiembre-diciembre 1971, pp. 371-407.

SERÉS, Guillermo, «La imaginación de santa Teresa: virtudes y desatinos de “la loca de la casa”», *Edad de Oro*, núm. XXXIV, 2015, pp. 11-34. DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/edadoro2015.34.001>

SUÁREZ, Armando, «Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista», *Salmaticensis*, núm. 6, fasc. 2, 1959, pp. 401-475.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, t. III (vol. 2), Francisco Barbado Viejo (dir.), Madrid, BAC, 1959, t. IX, 1959.

VARGAS ROLLANO, Juan Pablo, «El soplo del noto en el invierno potosino: El mundo clásico en las *Sagradas poesías* de Luis de Ribera y Colindres», *Classica boliviana*, núm. X, 2020, 121-153.

VÉLEZ MARQUINA, Elio, *Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la comunidad de Lima en Vida de Santa Rosa de Santa María del Conde de la Granja (1711)*, Tesis de Licenciatura, Lima, PUCP, 2010.

The battle of the paradigms Scholastic vs. «Modern» in the University of Córdoba, Argentina

La batalla de los paradigmas: Escolástica vs. «Moderna» en la Universidad de Córdoba, Argentina

Walter Redmond
Austin, Texas, USA
wbredmond.wr@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8179-1489

Fecha de recepción: 29-07-2022

Fecha de aceptación: 05-12-2022

Abstract

This work deals with a copy of the manuscript of the *Physica* course of the Franciscan José Elías Carmen Pereira at the University of Córdoba (in the Río de la Plata) in the 18th century. It gives an account of the tradition that had been followed up to that time and of the novelties that began to be considered in that century and which arrived with the Jesuits. On the other hand, it points out the polemical place that the work of Fray José Elías occupied in the 20th century, as it was criticised from different philosophical perspectives. Finally, a brief bibliography on Elías del Carmen and his work is presented in order to arouse the interest of any specialist who wishes to concentrate on him.

Keywords: Jesuits, Franciscans, José Elías Carmen Pereira, Philosophy, Physics

Resumen

Este trabajo se ocupa de una copia del manuscrito del curso de *Physica* del franciscano José Elías Carmen Pereira en la Universidad de Córdoba (en el Río de la Plata) en el s. XVIII. Da cuenta de la tradición que se seguía hasta entonces y de las novedades que empiezan a considerarse en aquella centuria y que llegan de la mano de los jesuitas. Por otro lado, señala el lugar polémico que ocupa el trabajo de fray José Elías en el siglo XX, pues recibe críticas desde diferentes perspectivas filosóficas. Finalmente, se presenta una breve bibliografía sobre Elías del Carmen y su obra con el fin de despertar el interés de algún especialista que desee concentrarse en él.

Palabras clave: Jesuitas, Franciscanos, José Elías Carmen Pereira, Filosofía, Física

In 1968, when I was a student in the Department of Philosophy of the University of Texas at Austin, I wrote a monograph (still unpublished) on a manuscript on natural philosophy (*Physica*) written in El Río de la Plata, now Argentina. I would like briefly to describe how this manuscript fits into its setting in the history of philosophy: the paradigm shift from Aristotelian commentary to natural science. The manuscript is a copy of a course on *Physica* taught by the Franciscan Friar José Elías del Carmen Pereira in 1784 in the University of the city of Córdoba¹.

The institution had been founded in 1613 by the Jesuit fathers, who in their courses on *Physica* used as textbooks the four works on Aristotle's natural philosophy by the Spanish Jesuit Antonio Rubio. Rubio wrote these books, as well as his famous *Logica Mexicana*, mostly in Mexico at the end of the 16th century, and published them in 18 editions in Europe between 1605 and 1615.

The material taught in Córdoba in the 17th century was «purely scholastic», but a new «modern» paradigm soon arrived at the beginning of the 18th century. From 1732 the Englishman Thomas Falkner, who became a

1 *Physica generalis nostri philosophici cursus pars tertia, quae de corporis naturalis scientia, affectionibusque ejus sermonem instituit juxta recentiorum philosophorum placita experientiasque discurrens, elaborata a Patre Fratre Elia del Carmen in regio Corduvensi Academia artium Cathedrae moderatore.* The ms was copied by the student José Vicente de Daente and translated into Spanish by Juan Chiabra en 1911.

Jesuit in Argentina, introduced doctrines of Christian Wolff. In 1749 the Jesuit Domingo Muriel was open to the «modern philosophy» which was seen then as a sort of «bootleg», and in the 1760s two Jesuits taught psychology in new ways, influenced by European savants.

But then came a «conservative» reaction: in 1732 the Jesuit professors were warned against «excessive liberty» in their teaching and in 1752 the General of the Jesuits in Rome was handed a list of 54 propositions taught in Córdoba judged to be «anti-scholastic».

After the expulsion of the Jesuits in 1767, the Franciscans took over the teaching of philosophy, and a «modern» paradigm, culminating in Fray Elías, prevailed in the university. But again, the conservatives did not give up; Elías and other liberal masters were soon challenged by a group of former students of the Jesuits, who then held chairs in a «*collegium*», the Colegio Carolino, in Buenos Aires, and were urging a return to a more orthodox scholasticism.

Interestingly, the polemic around Fray Elías's *Physica* extended into the 20th century. It was censured by intellectuals from diametrically opposed viewpoints. The Positivist philosopher Alejandro Korn (d. 1936) quipped that Elías's work «is precious, because it shows the depth of the pit from which we have had to pull ourselves up»², and less disparagingly and indeed with some accuracy, Jesuit historian Guillermo Furlong (d. 1974), called Elías's scholasticism «decadent, since his metaphysics is deeply influenced by theses deriving from Cartesian currents, and in his cosmology he mixes strictly philosophical themes with scientific ones»³.

The syllabus of Elías's course on *Physica* shows the preponderance of «science», but he is careful to follow «the scholastic method» in posing and answering the objections of his opponents. The work is divided into four «books». The first treats of «body» in general: its formal notion and its «principles», matter and form, which Elías defines more «scientifically» than «philosophically». Elías says here in regard to the Aristotelian notion of «prime matter», that he, «following the example of the more cultivated nations», does not wish to be too dogmatic on the subject.

2 *Obras*, 3: 345.

3 Guillermo Furlong, 1947.

Eliás's second book treats of the void and space, along with allied phenomena (Torricelli's barometer, Magdeburg spheres, capillary tubes). The third book covers the various properties of matter such as motion, inertia, gravity and the acceleration of falling bodies and from a «theological» viewpoint he treats spirit and matter.

The fourth book is concerned with light and its properties. Light for him is something like a wave-particle. Light, both in its source and in its diffusion, is a quite rapid vibratory movement along straight lines either of the ether or of a medium like air or water. But light is a substance, «globules» that transmit the impulse in a straight line.

Elías alluded to a large number of sources (after 62 I stopped counting them in my monograph), most of them «modern» European thinkers. He did not have access to all these authors, but nevertheless he considers their views carefully, either explaining why he accepts them or criticizing them in the «objections» part of his method. There is originality in his work, both when he proposes his own «theses» and when he argues for or against those of others.

At the time I wrote my monograph, no systematic study had been done on Fray Elías, but he had been treated in several books and articles. In my own (incomplete) bibliography I noted that the works concerning him fall into two periods in the last century: the second decade (when a Spanish translation of Elías's manuscript and two others was published in 1911) as well as around 1950.

I cannot do better than to close with what I wrote 50 years ago about Fray Elías: Let us note at once that [Elías] was writing at a time when the distinctions between philosophy and science were not as clear as they sometimes are now (Fray Elías apparently has no word for «scientist» other than «philosopher» and «commentator»), and much of the content of the *Physica* is more «physics» than «philosophy» [in present-day senses], and should be given specialized treatment by students of the history of science. This would entail, first of all, a perusal of all his source material, in order to determine the extent of his originality. His views on the nature of light, for example, may prove interesting. We should also note at the start that Fray Elías' age was far less sensitive to the distinction between religion/theology and what lies outside this sphere. However, the two are easily separated in most of the scholastic authors, and especially in the case of Fray Elías, who

was «daring» in his defense of reason against the pretensions of theologians taking philosophies for Christian teaching, the separation is very easy indeed⁴.

Some articles on Elías del Carmen and his work

CARMEN PEREIRA, Elías del, *Physica generalis nostri philosophici cursus...*, Ms. In the library of the Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata, 1784, copied by José Vicente de la Fuente.

---, *Conclusiones ex universa Philosophia...*, a «tesario», printed in 1786, apud *Typographiam Regiam Parvulorum Prphanorum*, Buenos Aires. A copy is to be found according to Furlong (RP 259-260) in the library of Mr. Antonio Santamarina in Buenos Aires.

---, *Conclusiones...*, a «tesario», by Francisco Javier Martínez de Aldunate (and his brother, Francisco Genaro?), cf. Furlong RP, p. 260 and Enrique Martínez Paz.

---, *Cartas a los provinciales*, in the Archives of the Jesuit Province of Argentina.

CHIABRA, Juan, *La enseñanza de la filosofía de la época colonial*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, 1911, a translation of the *Physica generalis* of fray Elías, along with one of the *Logic* by L. J. Chorroarín (1783) and of an anonymous *Moral Philosophy*.

FURLONG, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el río de La Plata (1536-1810)*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Ltda., no date.

GONZÁLEZ, Joaquín Víctor, *Memoria de la Universidad de La Plata*, Buenos Aires, Publicación oficial, 1909-1910.

KORN, Alejandro, *Obras completas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, 1949, disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/126896>

MARTÍNEZ PAZ, Enrique, «Una tesis de filosofía del siglo XVIII en la Universidad Nacional de Córdoba», *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, año 6, 1919, pp. 228-286.

MARTÍNEZ VILLADA, Luis G., «Notas sobre la cultura cordobesa en la época colonial», *Revista de la Universidad*, año 6, vol. 4, 1919, pp. 192 y ss.

4 Walter Redmond, "Fray José Elías del Carmen Pereiea, O.F.M., The *Physics*", University of Texas at Austin, 1968, unpublished.

MIRANDA, Francisco Javier, *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muries, escrita por un discípulo suyo*, Córdoba, Biblioteca del Tercer Centenario, 1916.

QUILES, Ismael, «La filosofía escolástica en la América Latina durante la colonia», *Proceedings of the Eleventh International Congress of Philosophy*, Brussels, vol. 13, 1953, pp. 49-56.

ZURETTI, Juan Carlos, «Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico. La llamada filosofía moderna», *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, t. 3, 1949, pp. 2122-2128.

---, «Fray Elías del Carmen Pereira, profesor de la Universidad Nacional de Córdoba», *Itinerarium* (ULS 3:2135), vol. 4, núm. 11, 1947, pp. 353-371.

---, *Historia de la cultura argentina, arte, ciencia*, Buenos Aires, Itinerarium, 1952.

---, «La orientación de los estudios de filosofía entre los franciscanos en el Río de La Plata», *Itinerarium*, vol. 4, núm. 1, 1947, pp. 203-207.

---, «La Universidad de Córdoba y Juan Bautista, un filósofo portugués en el Río de La Plata», *Estudios*, núm. 416, 1946.

---, «Tesis sobre filosofía y ciencias, defendidas en 1792 en el Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires», *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, vol. 3, núm. 8, 1948, pp. 515-553.

---, «La crisis de la filosofía en el siglo XVIII y los autores conocidos en la Universidad de Córdoba», *Estudios*, abril 1947, pp. 128-134.

To this bibliographical list, we could add some more recent studies that have taken an interest in the subject that I discovered decades ago:

BALDÓ I LACOMBA, Marc, «Filosofía ecléctica e Ilustración académica en el Río de la Plata. La física y las matemáticas (1767-1810)», *Saitabi*, núm. 42, 1992, pp. 93-115. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10550/27042>

BALDÓ I LACOMBA, Marc, «La universidad colonial hispanoamericana (1538-1810): bibliografía crítica, metodología y estado de la cuestión. El Río de La Plata», *Estudios de historia social y economía de América*, Universidad de Alcalá de Henares, núm. 16-17, 1998, pp. 207-229. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10017/6211>

BENITO MOYA, Silvano, «El libro manuscrito en la Córdoba del siglo XVIII. El caso de la *Physica Particularis* de Fr. Elías del Carmen Pereyra», *Bibliographica americana. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, núm. 8, 2012, pp. 32-68. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7815958>

LÁZARO PULIDO, Manuel, «La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica», *Carth*, 26, 2010, pp. 247-292.

PUYRREDÓN, Alfredo, «La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba bajo la regencia franciscana», *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, t. 3, pp. 2108-2117. Disponible en: <https://www.filosofia.org/aut/003/m49a2108.pdf>

**Frei Gaspar da Madre de Deus e a *Philosophia Platonica*
– Um estudo introdutório**

**Fray Gaspar da Madre de Deus y la filosofía platónica:
Un estudio introductorio**

**Friar Gaspar da Madre de Deus and Platonist
Philosophy: An introductory study**

Roberto Hofmeister Pich
PUCRS (Porto Alegre / Brasil),
roberto.pich@pucrs.br
ORCID: 0000-0001-5770-3522

Fecha de recepción: 26-07-23

Fecha de aceptación: 06-09-23

Resumo

Neste artigo, tem-se o propósito de caracterizar o pensamento filosófico do frade beneditino Gaspar da Madre de Deus (1715–1800). Isso ocorre, sobretudo, pela explicação de seu «platonismo» com respeito ao status ontológico dos «universais» ou supostas entidades não-particulares. Para esse propósito, faz-se breve descrição do manuscrito que contém o seu curso sobre lógica, intitulado «*Philosophia platonica*», bem como do estado da arte da pesquisa sobre as obras de Frei Gaspar e da preservação de seus textos.

Palavras-chave: Frei Gaspar da Madre de Deus; *Philosophia platonica*; escolástica brasileira; lógica; metafísica; universais

Resumen

El presente artículo tiene el propósito de caracterizar al pensamiento filosófico del fraile benedictino Gaspar de la Madre de Dios (1715–1800). Esto es capaz de acontecer mediante la explicación de su «platonismo» en relación al estatus ontológico de los «universales» o de unas supuestas entidades no-particulares. Para alcanzar ese propósito se hace una breve descripción del manuscrito titulado «*Philosophia platonica*» que contiene el curso de lógica del fraile Gaspar de la Madre de Dios. Así también se muestra el estado del arte de la actual investigación y se visualiza la preservación de los textos (manuscritos).

Palabras clave: Fraile Gaspar de la Madre de Dios; *Philosophia platonica*; escolástica brasileña; lógica; metafísica; universales

Abstract

In this article, we have the purpose of characterizing the philosophical thought of the Benedictine Friar Gaspar da Madre de Deus (1715–1800). This happens, above all, by explaining his «Platonism» with regard to the ontological status of «universals» or alleged non-particular entities. For that purpose, we make a brief description of the manuscript that contains his course on logic, titled «*Philosophia platonica*», as well as of the state of the art regarding the research on Friar Gaspar's works and the preservation of his texts.

Keywords: Friar Gaspar da Madre de Deus; *Philosophia platonica*; Brazilian scholasticism; logic; metaphysics; universals

Introdução: vida, obra e dois manuscritos

Sobre a vida e a obra de filósofos do período colonial da história do Brasil há, em regra, pouco conhecimento. A historiografia da filosofia brasileira ainda não conseguiu realizar suficientes avanços no sentido de apresentar catálogos ou inventários compreensivos e confiáveis de obras escritas por filósofos no Brasil colonial ou mesmo, mais em específico, por filósofos

brasileiros nascidos no período colonial¹. Reconhece-se, para todos os efeitos, que a filosofia que pode ser caracterizada no período – para simplificar, até a data da independência do Brasil, em 07 de setembro de 1822 – é marcadamente escolástica e, em regra², foi produzida por autores ligados às Ordens Religiosas que tinham permissão para atuar no Brasil³, com destaque para os jesuítas⁴.

Lacunas de pesquisa à parte, poucas obras de filosofia escritas por religiosos brasileiros no período colonial restaram tão completas e intactas quanto o *Cursus philosophicus* de um beneditino, chamado «Frei Gaspar da Madre de Deus». Gaspar Teixeira de Azevedo nasceu em São Vicente, em 09 de fevereiro de 1715, e faleceu em 28 de janeiro de 1800, em Santos⁵. Foi na Bahia que foi ordenado frade beneditino. Chegou a ser «abade provincial do Brasil, cronista-mor da Ordem de São Bento e correspondente da Academia Real de Ciências de Lisboa»⁶. Parece ter estudado por um tempo em Portugal. Justamente depois de retornar de uma viagem a Portugal foi transferido, em

-
- 1 Entre os autores que fizeram particular esforço para destacar a filosofia produzida no Brasil ou por brasileiros no período colonial, cf. J. Jaime, 1997, pp. 47-99; P. Margutti, 2013, especialmente pp. 169-364.
 - 2 Dentre as instituições de formação católicas, a primeira que ofereceu um curso de filosofia no Brasil foi o Colégio Jesuíta da Bahia, fundado em 1553. O primeiro curso de filosofia passou a operar em 1572, sendo Gonçalo Leite S.J. (ca. 1546–1603) o primeiro professor de filosofia daquele Colégio e do Brasil colonial. Cf. F. P. Lima Júnior e D. D'A. B. de Castro, 2006, pp. 162, 172-173.
 - 3 Fala-se, aqui, dos religiosos jesuítas, franciscanos, beneditinos e carmelitas. No caso da história dos beneditinos na América Portuguesa, há que se vincular o projeto de fundação de mosteiros, formação de religiosos, educação de cristãos e evangelização de indígenas e escravizados às determinações estabelecidas a partir do Capítulo Geral da Congregação Beneditina (dos reinos de Portugal) ocorrido no Mosteiro de Tibães, Portugal, com início em 10 de setembro de 1570. Nos territórios de Portugal, houve, como se esperaria na perspectiva do regime de padroado régio, apoio aos projetos de institucionalização da coroa portuguesa em suas colônias e, na esteira das diretrizes do Concílio de Trento (1545-1565), pôs-se ênfase na instrução qualificada dos quadros de religiosos e, particularmente no caso beneditino, na educação das classes dirigentes da sociedade. Cf. C. de A. A. de Toledo e M. A. Barboza, 2022, pp. 402-418.
 - 4 Sobre os Colégios Jesuítas no Brasil, os cursos de *artes* e as produções filosóficas, cf. B. M. B. Leite, 2020, pp. 21-33. Cf. também I. Domingues, 2017, pp. 69-206 (especialmente pp. 141-206).
 - 5 Cf. A. d'E. Taunay, 1920^{3b}, p. 13, 69. As informações sobre a vida e a família de Frei Gaspar reunidas por Taunay valem-se amplamente da obra do «linhagista» Pedro Taques de Almeida Paes Leme (1713–1777), a saber, *Nobiliarchia paulistana*. Cf. também P. T. de A. P. Leme, *Nobiliarchia paulistana histórica e genealógica*, vols. 1-3, 1980⁵.
 - 6 J. Jaime, 1997, p. 68. Cf. também A. d'E. Taunay, 1920^{3a}, p. 8.

1743, para o Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro⁷, para lecionar teologia e filosofia. O título de Doutor em Teologia foi conferido em 18 de maio de 1749. Os manuscritos de Frei Gaspar que foram preservados, o primeiro deles seguramente datado de 1748, informam que os cursos de filosofia – de lógica e de filosofia da natureza – foram ditados no Rio de Janeiro. Ao que tudo indica, eles refletem as lições ministradas repetidamente de 1743 em diante. O testemunho do confrade Pedro Taques de Almeida Paes Leme, de que teria lido «duas vezes» o curso de filosofia, permite supor que Frei Gaspar teria lecionado também a disciplina de metafísica⁸ – isto é, que por duas vezes teria ministrado todo o curso trienal de disciplinas filosóficas. No entanto, no acervo de livros raros da Biblioteca do Mosteiro de São Bento, em São Paulo⁹, que preservou os manuscritos de Frei Gaspar, não consta nenhum texto sobre metafísica – não há quaisquer indícios de sua existência em qualquer outra biblioteca brasileira. São relativamente conhecidas as *Memórias para a história da capitania de São Vicente hoje chamada de São Paulo*¹⁰, resultado de pesquisas históricas que Frei Gaspar teria feito desde 1769, quando se mudara para Santos. As *Memórias* teriam sido publicadas no ano de 1797, na cidade de Lisboa, pela Academia Real de Ciências¹¹.

Este é o título do manuscrito restante de Frei Gaspar: *Philosophia platonica seu cursus philosophicus, rationalem, naturalem et transnaturalem philosophiam, sive Logicam, Physicam et Metaphysicam, complectens*. Como já dito, o escrito, tal como se apresenta, contém na realidade dois tratados, um de lógica e outro de filosofia da natureza – sobre este último, não serão tecidos maiores comentários no presente estudo. De fato, essas duas partes chegaram aos dias de hoje separadas. Consta que o primeiro tratado foi redescoberto pelo sub-bibliotecário da Abadia de São Paulo, Dom Wolfgang Kretz, por volta de

7 As obras em alvenaria do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro começaram em 1633, a partir de um projeto de 1617. Cf. J. A. Hoyuela Jayo e M. M. Fragoso, 2021, pp. 10-13.

8 C. L. de Mattos, 1970, p. 223; J. Jaime, 1997, p. 69.

9 P. Margutti, 2013, pp. 299-300. A história dos monges beneditinos em São Paulo começa a ser realizada em 1598, quando chegaram na cidade. A construção da Abadia começou em 1600, tendo a primeira fase de conclusão em 1634. Cf. C. Tavares, 2007, p. 133.

10 Frei Gaspar da Madre de Deus, *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, São Paulo, Weiszflóg, 1920³. Nesta edição, pp. 5-7, encontra-se uma «Relação das obras de Frei Gaspar da Madre de Deus Teixeira de Azevedo». Cf. também Frei Gaspar da Madre de Deus, *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, Brasília, Edições do Senado Federal – Volume 129, 2010.

11 Frei Gaspar da Madre de Deus, 1920³, p. 5. Cf. também J. Jaime, 1997, p. 68; M. Moisés, 1997⁴, p. 184, *apud* P. Margutti, 2013, p. 300.

1919. Em seguida, pôde-se associar esse conjunto de fólhos a um outro tomo, do qual faltavam as 10 páginas iniciais, que fora achado pelo bibliotecário da mesma Abadia, a saber, Dom Bonifácio Jansen¹². Esses materiais, então em dois volumes, foram depois revisitados por Afonso d’Escragnonle Taunay (1876–1958), que fez uma transcrição e uma tradução do Proêmio do Volume I e forneceu, além disso, pela primeira vez, índices (simplificados) de cada um dos tratados¹³. A obra manuscrita, em si, preservada em dois tomos distintos que chegaram a ser encadernados, foi, como se pode perceber, ao menos para fins de estudo documentado, objeto de visitas esporádicas e bastante espaçadas. Como é sabido, os materiais nunca foram editados, sendo apenas o caso que, em 1972, o erudito Carlos Lopes de Mattos publicou transcrições e também fez traduções de alguns poucos trechos do tratado primeiro do curso, acerca da lógica¹⁴.

Presumivelmente, em torno ou a partir de 1972, sem que isso possa ter sido aclarado em detalhes, o Tomo I da *Philosophia platonica* ou *Tractatus primus – De logica sive philosophia rationali* foi transcrito e datilografado por inteiro, com bastante cuidado e, em regra, com correção. O material datilografado se encontra junto dos manuscritos, na Biblioteca do Mosteiro de São Bento, em São Paulo, como eu mesmo pude constatar, quando, em março de 2018, com gentil permissão do bibliotecário monástico Dom João Baptista e do Abade Dom Mathias Tolentino Braga, tive a oportunidade de digitalizar por completo os dois volumes de manuscritos, que correspondem aos dois cursos já mencionados. Não há informação segura de quem fez a transcrição datilografada – ou, se fosse o caso, a transcrição e a datilografção. Não há como afirmar ao certo se foi trabalho de uma única pessoa. Na página 72 do corpo de folhas datilografadas, no Livro Segundo da Lógica ou Filosofia Racional, pode-se assim ler: «Até aqui, trabalho do Dr. Carlos». É razoável supor, portanto, que, até aquele ponto do trabalho de transcrever ou ao menos de datilografar, a tarefa foi cumprida pelo já referido Carlos Lopes de Mattos.

O trabalho consciencioso sobre o manuscrito, feito por Carlos Lopes de Mattos, foi, na contemporaneidade, o primeiro passo para que descrições objetivas e opiniões fundamentadas pudessem ser dadas sobre a obra e o pensamento de Frei Gaspar. Leituras como a de Afonso Taunay, por exemplo,

12 J. Jaime, 1997, pp. 68-69. Cf. A. d’E. Taunay, 1920³c, p. 94.

13 A. d’E. Taunay, 1920³c, pp. 96-99.

14 C. L. de Mattos, 1972, pp. 70-86.

não têm, para efeitos de história da filosofia, qualquer valor. Taunay, de forma apressada e inteiramente equivocada, teria interpretado a obra de Frei Gaspar como influenciada por João Duns Scotus e mostrando direta oposição ao tomismo, endossando de algum modo aquilo que, vagamente e sem qualquer critério claro, foi também referido por historiadores como «filosofia moderna» de Frei Gaspar¹⁵. Por sua vez, em um raro artigo acadêmico sobre Frei Gaspar, de 1970, Carlos Lopes de Mattos afirmou, com acerto, que Frei Gaspar estaria ligado «à orientação platonista» dentro da tradição beneditina de então¹⁶ – sem pôr, por ora, em discussão o que isso signifique, mas atentando à óbvia informação que o próprio título do manuscrito traz. Independentemente de um olhar para os conteúdos específicos do manuscrito em si, um reforço para a tese de Mattos seria a percepção de que Frei Gaspar fora aluno do «também platônico» Frei Mateus da Encarnação Pina¹⁷.

Na breve exposição que fez de Frei Gaspar da Madre de Deus, em sua *História da filosofia do Brasil – O período colonial (1500-1822)*, Paulo Margutti considerou importante fazer referências recursivas a Frei Mateus da Encarnação Pina (1687–1764). Sem dúvida, a historiografia, nesse caso, esbarra em dificuldades fundamentais, que se desejaria vencíveis, caso o trabalho minucioso de escrever catálogos ou ao menos inventários dos materiais ainda hoje existentes, em perspectiva mundial e com especial atenção à escolástica luso-brasileira, tivesse efetivamente avançado. A base das afirmações de Margutti sobre Frei Mateus se encontra em outras obras sobre a história da filosofia no Brasil, sobretudo no Volume III das *Etapas iniciais da filosofia brasileira*, de Antonio Paim¹⁸. É sabido que Mateus [ou: Matheus] da Encarnação Pina nasceu no Rio de Janeiro em 23 de agosto de 1687. Ingressou na Ordem Beneditina aos 16 anos de idade¹⁹. Foi professor de filosofia e teologia no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, do qual foi posteriormente abade – a propósito, depois de 1729 sabe-se que teria «sido eleito abade geral do Brasil»²⁰, função que, como já dito, Frei Gaspar também ocupou²¹. Frei Mateus efetivamente publicou uma *Defensio purissimae*

15 J. Jaime, 1997, pp. 68-69; C. L. de Mattos, 1970, p. 223.

16 C. L. de Mattos, 1970, p. 224.

17 P. Margutti, 2013, p. 300.

18 A. Paim, 1998, pp. 14, 16-17.

19 De acordo com J. Jaime, 1997, p. 59, era filho de Domingos Alves Pina e Francisca Fernandes.

20 J. Jaime, 1997, p. 60.

21 Mateus da Encarnação Pina foi o centésimo quadragésimo sexto frade beneditino a falecer no

et integerrimae doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae, em Lisboa, no ano de 1729²². É certo também que em 1730, 1735, 1747 e 1755 foram publicados em Lisboa quatro volumes contendo sermões da autoria de Frei Mateus – a saber, o seu *Viridário evangélico*²³. Como observa Paim, a obra teológica de 1729 tinha como principal intuito o combate às ideias de pensadores jansenistas, calvinistas e luteranos, naquilo que constituiria, na interpretação de Margutti, uma clara e típica posição «conservadora dos lusitanos, a favor da Contrarreforma»²⁴. É afirmação novamente de Paim que Frei Mateus teria sido autor, no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, de um manuscrito relativo à filosofia e à teologia – ao que parece, uma obra de *Teologia dogmática e escolástica*²⁵ –, cujo paradeiro, porém, é hoje incerto²⁶. Nela, assim é suposto, Frei Mateus teria seguido «a tradição beneditina do platonismo, opondo-se ao tomismo e ao peripatetismo»²⁷.

Seja como for, até que se encontre base material para estabelecer o contrário, o melhor caminho que se pode percorrer para, de forma segura, saber do pensamento filosófico de Frei Mateus da Encarnação Pina é a percepção possível de sua presença intelectual no manuscrito de Frei Gaspar da Madre de Deus – esse, afinal, é um documento filosófico que

Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, em 18 de dezembro de 1764. Lê-se, a propósito, cf. S.A. [sine auctore], *Mosteiro de S. Bento do Rio de Janeiro – Abbadia Nullius de N. S. do Monserrate*, Rio de Janeiro, Papelaria Ribeiro, 1927, p. 183, que o então Abade Frei Gaspar da Madre de Deus «cantou a missa e oficiou no seu funeral. E para conservar a memória de tão respeitável Padre o mandou retratar depois de morto, colocando-se na Sala principal o seu quadro, como exemplar digno de nossa imitação».

22 Matthaeus ab Incarnatione Pinna, *Defensio purissimae et integerrimae doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae*, Ulyssipone Occidentali, In Officina Musicae, 1729.

23 V. M. M. Fragoso, 2015, pp. 308-309.

24 A. Paim, 1998, p. 14; P. Margutti, 2013, p. 287.

25 J. Jaime, 1997, p. 60. Antonio Paim, Jorge Jaime e Paulo Margutti, ao que tudo indica, dependem em última análise do que foi exposto sobre Mateus da Encarnação Pina in: A. Bezerra, 1936.

26 Com efeito, pode-se assim ler acerca das obras da autoria de Frei Mateus da Encarnação Pina in: S.A. [sine auctore], *Mosteiro de S. Bento do Rio de Janeiro – Abbadia Nullius de N. S. do Monserrate*, p. 181: «Não viram, porém, a luz pública os seis tomos da Teologia Escolástica e Dogmática [...], que [Frei Mateus] não completou nem consentiu que se vissem, assim como muitos outros sermões e pareceres doutíssimos».

27 P. Margutti, 2013, p. 287. De fato, há que se ponderar que, uma vez que o manuscrito é dado como perdido, é difícil saber como se pode ter segurança para a afirmação de que Frei Mateus teria seguido uma orientação platonista em filosofia.

está à disposição²⁸. É sobretudo a sua leitura por completo – leitura essa, idealmente, precedida por uma edição científica – que trará sustentação ou não para a opinião historiográfica de que (e, sobretudo, por que) os intelectuais beneditinos do Brasil se afastavam da «tradição escolástica [aristotélica e] tomista dos jesuítas»²⁹. Os trabalhos de Carlos Lopes de Mattos, com o suporte de transcrições parciais do *Tractatus primus* da *Philosophia platonica* de Frei Gaspar, destacaram que o mestre beneditino utilizava literatura escolástica atualizada, a saber, publicações europeias de seu tempo – como, por exemplo, de Eusebius Amort (1692–1775)³⁰, cuja *Philosophia pollingana ad normam burgundicae*, contendo um *cursus philosophicus*, fora editada em Augsburg, em 1730, e de Antonius Mayr S.J. (1673–1749), cuja *Philosophia peripatetica antiquorum principiiis, et recentiorum conformata* fora publicada em quatro volumes também na Alemanha, em Ingolstadt, no ano de 1739. No mesmo passo, pôde-se destacar que a escrita de Frei Gaspar evidencia uma notável capacidade de síntese de opiniões representativas de «escolas» ligadas às Ordens Religiosas no período pré-moderno e moderno (tomista, scotista, jesuíta), fortemente associadas às figuras orientadoras maiores da Idade Média. Em especial, e nisso a sua leitura foi seguida por historiadores da filosofia brasileira como Paim, Jaime e Margutti, Mattos ajudou a caracterizar o mestre beneditino como um escolástico em parte tradicional em parte dissidente da filosofia majoritária de cunho tomista, bastando, para satisfazer os dois lados, repetir as seguintes rubricas que são ressaltadas por Margutti acerca do pensamento de Frei Gaspar: «definição escolástica da

28 C. L. de Mattos, 1970, p. 225, sugere que se teria uma referência a Frei Mateus da Encarnação Pina in: Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica seu cursus philosophicus, rationalem, naturalem et transnaturalem philosophiam, sive Logicam, Physicam et Metaphysicam, complectens*, Fluvius Januariensis, 1748, Liber Secundus – De identitate et distinctione, Caput Tertium – De distinctione inter gradus metaphysicos, Propositio Quinta – Utrum inter praedicata eiusdem individui detur distinctio formalis ex parte actus facta cum fundamento?, p. 107: «Partem affirmativam semper probabilem iudicavi non solum ab intrinseco sed etiam ab extrinseco; et maxime propter auctoritatem mei sapientissimi magistri, qui illam in suo cursu primo philosophico aureo illustravit calamo, et super omnes auctores defensabilem reddidit. Utique et debitam observantiam erga tantum magistrum, ab illo traditam doctrinam defenderem, si ipse in suo secundo cursu philosophico a prima opinione non recessisset: hoc tamen supposito exemplo, non erit piaculum partem negativam perferre». No entanto, cf. abaixo a nota 32, parece mais provável que, neste trecho, Frei Gaspar esteja se referindo aos cursos de filosofia de Frei Antônio de São Bernardo.

29 P. Margutti, 2013, p. 300.

30 Cf. J. Schmutz, Scholasticon: Amort, Eusebius, URL = https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=152, consultado em 07 de julho de 2023.

lógica» e «rejeição de Escoto», por um lado, e, por outro lado, «platonismo» e significativa «independência com respeito a Aristóteles»³¹. Com efeito, está para se investigar o quanto a tendência platonista de Frei Gaspar poderia ter se nutrido da «formação oratoriana do outro mestre seu, frei Antônio de São Bernardo», e se, em qualquer de suas opiniões platonistas, influiria talvez a «aversão» pelos jesuítas que, no dizer de Jorge Jaime, eram «os maiores sustentáculos do peripatetismo naquele tempo»³². Há razões para crer, e ao menos se poderia tomar isso como hipótese, que os beneditinos platonistas buscavam antes uma síntese da filosofia aristotélica e da filosofia platônica – como no século anterior, no universo hispânico da América, procurara também o filósofo tomista de Cuzco, a saber, Juan de Espinosa Medrano ou «El Lunarejo» (ca. 1633–1688)³³, sobre a realidade dos universais –, inspirada talvez no cisterciense Juan Caramuel y Lobkowitz (1606–1682), que adotara a física cartesiana e fora «precursor da lógica do predicado e da filosofia da linguagem»³⁴. Sobre esses nexos serão feitas observações mais abaixo³⁵.

Os cursos de filosofia ditados por Frei Gaspar, seja qual for o juízo que se possa fazer sobre eles, em termos de originalidade e penetração, são obras de fôlego. Espelham o currículo de formação filosófica para escolásticos, no caso, beneditinos, no século 18³⁶ e, dentro de certa perspectiva, sintetizam e trazem posicionamento sobre os debates da época. Visivelmente, Frei Gaspar tinha o intuito de apresentar o *cursus philosophicus* completo. Isso se depreende do título do manuscrito, em que ele chama a lógica de «rationalis philosophia», a filosofia da natureza de «naturalis philosophia» e a metafísica de «transnaturalis philosophia». Assim dito, o curso corresponderia àquela que era, já desde a segunda metade do século 16 na formação nas «artes» pelos religiosos, a forma convencionada de exposição da filosofia em três anos acadêmicos. Como já aludido, não há informação segura de que o

31 P. Margutti, 2013, p. 300. O autor toma como base C. L. de Mattos, 1972, pp. 70-86.

32 J. Jaime, 1997, p. 70. Antônio de São Bernardo (1703–1774) foi o centésimo sexagésimo monge beneditino que faleceu no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Cf. S.A. [sine auctore], *Mosteiro de S. Bento do Rio de Janeiro – Abbadia Nullius de N. S. do Monserrate*, pp. 192-196.

33 W. B. Redmond, 1969, pp. 131-185; W. B. Redmond, 1991, pp. 91-98; W. B. Redmond, 1998, pp. 91-332.

34 J. Jaime, 1997, p. 70. Cf. também C. L. de Mattos, 1970, p. 224.

35 Cf. abaixo, Divisão 5.

36 Sobre o *cursus philosophicus* na escolástica pré-moderna e moderna, cf. U. G. Leinsle, 1988, pp. 54-69. Cf. também J. A. Trentman, 1982, pp. 818-837.

curso de metafísica tenha sido de fato ditado por Frei Gaspar. Em si, ele não consta, e é possível que jamais tenha sido escrito – como pode também ter sido perdido em definitivo ou simplesmente nunca ter sido localizado³⁷. Que não tenha sido ditado, não seria algo incomum, haja vista que muitas vezes os tópicos de metafísica eram tratados, ainda que não da forma mais compreensiva e sistemática possível, nos cursos de lógica – como, por exemplo, a doutrina do ente real, em diferenciação ao objeto da lógica e aos entes de razão dos quais a lógica trata, e também a doutrina das categorias, a teoria das distinções (real, de razão e formal) e a teoria dos universais³⁸. Com efeito, tópicos de metafísica apareciam também nos cursos de filosofia da natureza, como, por exemplo, a doutrina acerca da substância corpórea e da causalidade³⁹. A metafísica trataria, então, dos temas que constituiriam a ciência do ente enquanto tal, à maneira como os medievais tinham exposto os conceitos transcendentais⁴⁰. Outra hipótese para a ausência do curso de metafísica no *corpus* de obras filosóficas de Frei Gaspar é a de que o curso de lógica, por solicitação do próprio mestre beneditino, tenha ocupado um ano acadêmico adicional – o que não seria surpreendente, dada o detalhamento dos conteúdos, inclusive dos conteúdos metafísicos, e a extensão do seu primeiro manuscrito, a saber, 434pp.⁴¹.

Uma vez que o propósito deste estudo é avançar no entendimento do «platonismo» de Frei Gaspar, que se descobre no seu *Tractatus primus de logica sive philosophia rationali*, cabe destacar, sumariamente, a divisão dos conteúdos da sua *Logica*. Basicamente, o *Tractatus primus* é dividido em livros, os livros são divididos em capítulos, e a maioria dos capítulos é

37 Sobre isso, cf. as notas de C. L. de Mattos, 1970, p. 223.

38 Nesse sentido, já na primeira obra de filosofia publicada na América do Sul, a saber, a *Logica ad mentem Scoti (Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*, 1610), de Jerónimo Valera O.F.M. (1568–1625) – cujo curso sobre metafísica também não chegou aos dias de hoje –, pode-se destacar a marcante presença de discussões e exposições metafísicas. Sobre isso, cf. R. H. Pich, 2012, pp. 65-107.

39 Sobre isso, tendo como pano de fundo a caracterização dos cursos de filosofia da natureza em Nova Granada (Colômbia), cf. C. A. Lértora Mendoza, 1995, pp. 10-31.

40 Sobre isso, cf. J. A. Aertsen, 2003, especialmente pp. 35-116; L. Honnefelder, 2005, pp. 48-112.

41 Ao referir-me às «páginas» do manuscrito em questão, e não aos seus «fólios», modifico o uso mais livre, em meu estudo anterior sobre a vida e a obra de Frei Gaspar da Madre de Deus, de fólio (indiferentemente) como qualquer folha inteira ou qualquer face de folha numerada de um manuscrito, adotando, a partir deste estudo, o uso mais técnico, e inequívoco, de página simplesmente como lado de frente ou de verso de uma folha – inclusive de um manuscrito –, com uma numeração explícita ou atribuível em sequência cardinal. Cf. R. H. Pich, 2022, pp. 93-118.

dividida em «propositiones» – a saber, tópicos de discussão ou «perguntas» (*quaestiones*) para o ensino da lógica –, que, constituindo o núcleo didático e argumentativo do texto, passam a ser objeto de exposição teórica, refutação, determinação ou posicionamento e defesa⁴². O primeiro livro (p. 3 – p. 58) são «prolegomena», que, contendo conceitos básicos da lógica e uma breve exposição de sua natureza objetiva como ciência, podem ser entendidos como um tipo de «Introductio ad dialecticam». Na página 58, a propósito, consta «Finis dialecticae». Deve chamar a atenção do leitor a ordem de conteúdos um tanto diferente que é adotada no manuscrito para expor a «dialética». Afinal, a dialética mínima com a qual o curso começa explora antes conceitos como o objeto e as propriedades da lógica do que aquilo que se verificava como conteúdos principais nas *Summulae dialecticae* dos séculos 16 e 17, caracterizadas na estrutura por Domingo de Soto (1494–1560)⁴³ e didaticamente adaptadas desde então, inclusive no contexto das instituições latino-americanas⁴⁴, a saber, os conteúdos da lógica a partir das formas do pensamento percebidas segundo as operações racionais distintas. Com base nisso, a lógica estava focada em *termos* como forma lógica do que é apreendido, *proposições* como forma lógica do que é julgado verdadeiro ou falso e *argumentos* como forma lógica das performances inferenciais. Como logo será visto, Frei Gaspar escreve as suas *Summulae* somente no Livro Sexto.

O «Livro Segundo» (p. 59 – p. 130) introduz temas lógico-metafísicos, isto é, trata «da identidade e da distinção». Esses conceitos, em si, desde o século 16 aparecem nos cursos de lógica, para que se chegue, em especial, à teoria das distinções: distinção real, distinção de razão e, em discussão com os seguidores do Doutor Sutil, distinção formal ou «scotica», como Frei

42 Essa estrutura básica apresenta, sem dúvida, variações. Há capítulos breves, sem subdivisões. Ademais, nos Livros Quarto, Quinto e Sexto (especialmente), muitas proposições aparecem subdivididas em «questões».

43 Domingo de Soto [Dominicus a Soto], *Summulae*, Salamanca, 1554-1555 [primeira edição 1529] (reimpressão Hildesheim – New York: Georg Olms, 1980). Cf. também E. J. Ashworth, 1974, pp. 1-36; E. J. Ashworth, 2011, pp. 127-147.

44 Cf., por exemplo, Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*, Lima, apud Franciscum a Canto, 1610, *Summulae Dialecticae*, Discursus prolegomenus, p. 1a-5b. Naturalmente, era comum que as *Summulae dialecticae* pré-modernas apresentassem algo como um «discursus prolegomenus», em que o conceito mesmo de *dialectica* como arte e parte da filosofia, o seu objeto e o seu propósito fossem suficientemente apresentados.

Gaspar a chama – a saber, uma distinção dos aspectos formais e abstratos das coisas, percebida e cocausada pelo intelecto, porém essencialmente também cocausada e dependente do conteúdo objetivo da coisa enquanto apreendida pelo intelecto⁴⁵. A distinção entre «graus metafísicos» ou «formalidades» – discutida em detalhes por Frei Gaspar (p. 74 – p. 130), amparada por conceitos suarezianos, como a «*distinctio virtualis intrinseca*», e contrastada com uma «*distinctio baconiana*» (p. 93 – p. 94), do carmelita João Baconthorpe (*ca.* 1290–1347)⁴⁶, e nada tendo a ver com Roger Bacon O.F.M. (1220–1290) – constitui uma das partes mais admiráveis do manuscrito.

O Livro Terceiro (p. 131 – p. 244) trata «Dos universais em gênero». O tema é lógico-linguístico-metafísico. Nota-se aqui um grande poder de síntese de Frei Gaspar com respeito à tradição clássica, às escolas medievais e à escolástica do seu tempo. É nesse contexto que o seu «platonismo» deve ser interpretado. Dado que conceitos – em seus diferentes tipos – têm a propriedade da universalidade, possuem conteúdo objetivo-intencional e deles, enquanto termos concebidos em ato para funções de significação, a lógica estipula propriedades, fica manifesto que os universais estão no cerne da lógica.

Frei Gaspar afirma que quer saber «de *materia universalis*» – isto é, da «matéria do universal», em que «matéria» designa nesse caso o conteúdo objetivo, a realidade, o *quid* ou «o que» é significado como contraparte objetiva do uso significativo do conceito universal. Na Seção Primeira (p. 131 – p. 173)⁴⁷, ele formula oito «Proposições»⁴⁸, na forma de perguntas, que o dirigem a uma resolução «platonista»: Proposição 1 «Se as palavras [do discurso] e os conceitos são a matéria do universal?» (p. 131 – p. 133); Proposição 2 «Se a matéria do universal são os muitos indivíduos conhecidos confusamente pelo modo de unidade?» (p. 133 – p. 135); Proposição 3 «Se a matéria do universal é um todo composto integralmente e separado [ou: precisado] objetivamente das diferenças formais, como querem [dizer] os integralistas?» (p. 135 – p. 139); Proposição 4 «Se a matéria do universal é um todo simples objetivamente [*objective*] e separado [ou: precisado] pelo intelecto, constando de partes

45 Sobre essa distinção, cf. o estudo referencial de A. B. Wolter, 1965, pp. 45-60.

46 Sobre João Baconthorpe, cf. R. Cross, 2002, pp. 338-339.

47 Neste caso, como em outros, «*sectio*» («seção») é a expressão utilizada por Frei Gaspar para o mesmo tipo de estrutura geral que «*caput*», a saber, «capítulo».

48 De fato, na p. 151 a Proposição chamada de «Quinta» deveria ser chamada de «Sexta» (p. 151 – p. 152), e esse lapso condiciona o erro na denominação das Proposições «Sexta» e «Sétima», que deveriam ser «Sétima» (p. 153 – p. 167) e «Oitava» (p. 167 – p. 173).

distintas não em ato, mas só potencialmente?» (p. 139 – p. 141); Proposição 5 «Se a matéria comum dos universais é alguma imagem [um *idolum* ou uma «forma», «figura de alguma coisa»] concebida pela mente?» (p. 141 – p. 151), isto é, uma espécie de ente objetivo – uma ideia imediatamente referida ou significada pelo ato formal de conceber – discutido pelos jesuítas, por Suárez e mesmo pela filosofia moderna⁴⁹; Proposição 6 [5] «Se a matéria do universal é alguma natureza formalmente distinta, desde a natureza das coisas, dos [seus] inferiores?», em que Frei Gaspar traz brevemente à discussão a tese dos scotistas do universal como unidade não-individual ou «natureza comum» (p. 151 – p. 152); Proposição 7 [6] «Se a matéria do universal é a ideia de Platão [*idea Platonis*]?» (p. 153 – p. 167), em que «são propostos diversos modos de explanar e de defender o Filósofo divino»⁵⁰ e «prova-se existir *a parte rei* universais distintos dos singulares» (p. 160 – p. 161), interpretados ao final, por Frei Gaspar, por meio de um tipo de platonismo cristianizado (cf. abaixo, nas próximas Divisões do corpo do texto). A natureza do universal determina também o Livro Quarto (p. 225 – p. 286), que trata «Dos universais em espécie» e ao final do qual se lê «Fim [do tratamento] dos universais» (p. 286). Nesse caso, com o auxílio das categorias de classificação de predicados oferecidas por Porfírio⁵¹ e, nisso, de tipos de universais *qua* predicáveis de muitos indivíduos em enunciados proposicionais, os possíveis universais da metafísica estão subsumidos aos predicáveis da lógica: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente.

No Livro Quinto, «Dos signos» (p. 286 – p. 344), Frei Gaspar aborda a «natureza» dos signos e as suas divisões, as «potências» humanas que fazem uso deles, o «signo formal», o «signo instrumental», o «signo natural» e o «signo arbitrário». É então no Livro Sexto da Lógica que Frei Gaspar passa a tratar «Da tríplice operação do intelecto» (p. 344 – p. 415), e isso ele o faz em três partes, a saber, sobre a apreensão, o juízo ou a proposição e o argumento, com o propósito de destacar os tipos lógico-linguísticos da apreensão (os termos e as suas propriedades), do juízo (a proposição, com destaque para

49 Sobre o *esse obiectivum* e o *conceptus obiectivus* no pensamento de Francisco Suárez S.J. (1548–1617), cf. L. Honnefelder, 1990, pp. 214–229. Cf. também E. Gomez Arboleya, 1946, pp. 107–171 (especialmente pp. 129–141); J. Iturrioz, S.I., 1949, pp. 235–263.

50 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, p. 154.

51 Cf. Porphyrios, Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge), in: Aristoteles, *Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, hrsg. von Hans Günter Zekl, Griechisch-Deutsch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, c. 1–16, pp. 155–188.

as suas divisões e propriedades) e do raciocínio conclusivo (o silogismo, as suas figuras e os seus modos). Na p. 415, pode-se ler «Fim das Súmulas», o que, comparado ao conteúdo do Livro Primeiro, permite concluir que Frei Gaspar conscientemente separou a sua «Introdução à [arte da] Dialética», que consiste basicamente na apresentação do aparato conceitual da lógica e do seu status como ciência, das suas «Súmulas», orientadas pelas operações intelectuais. Juntos, os Livros Primeiro e Sexto preservam a estrutura fóssil das antigas *summulae dialecticae* concebidas por Domingo de Soto no século 16 e adaptadas, em regra com propósitos didáticos e para fins de simplificação, no período posterior. É difícil precisar por que razão as *Summulae* seriam dispostas precisamente como o Livro Sexto da «Filosofia Racional» de Frei Gaspar, mas a explicação talvez seja que elas, terminando naturalmente com a teoria do silogismo, introduziam a matéria do Livro Sétimo (p. 416 – p. 434), de todos o mais breve, a saber, «Da resolução [ou: análise] posterior». Trata-se de uma breve «analítica segunda», em que o cerne das explanações se encontra no «silogismo demonstrativo». Sugere-se, aqui, uma hipótese sobre a dinâmica de transformação da literatura filosófica entre autores escolásticos do século 18. Afinal, com a abordagem sobre o silogismo no Livro Sexto e sobre a demonstração no Livro Sétimo, os assuntos centrais dos *Primeiros* e dos *Segundos analíticos* de Aristóteles eram cobertos e, assim, sem a necessidade de um comentário expositivo próprio, eram assimilados à estrutura da «Filosofia Racional»⁵².

Na sequência deste estudo, busca-se cumprir a proposta modesta de apresentar – de forma eminentemente descritiva e, ao final, interpretativa – as razões do posicionamento filosófico de Frei Gaspar no tocante à realidade dos universais ou das entidades não-individuais. A meta de apresentação descritiva rigorosa, se cumprida, deve servir de base para estudos analíticos futuros, incluindo nesse propósito a análise comparativa com outros textos e autores da tradição beneditina européia e, principalmente, brasileira.

2. Sobre os universais

O Livro Terceiro «Dos universais em gênero» é o contexto no qual se acha o código que decifra a obra de Frei Gaspar como «filosofia platônica». O autor assume que o universal é definido como «um [aspecto, elemento] com uma

52 Sobre os assuntos dos *Primeiros* e dos *Segundos analíticos* de Aristóteles, cf. O. Höffe, 2006³, pp. 50-55, 76-94. Sobre dinâmicas da transformação, também em termos de forma literária, da lógica clássico-medieval para a lógica renascentista-barroca, cf., por exemplo, E. J. Ashworth, 1988, pp. 75-87, bem como, novamente, E. J. Ashworth, 1974.

ordem a muitos» ou «um [aspecto, elemento] que pertence a muitos». Das cinco divisões de tipos de universais, duas são destacadas por Frei Gaspar e sobre elas versa «a presente controvérsia» em seu tratado, a saber, o «universal no ser» e o «universal no predicar». O primeiro tipo, que também é «o universal metafísico», é definido como «um que é apto a ser em muitos», ao passo que o segundo é o universal «lógico», ou seja, «um que é apto a ser predicado de muitos»⁵³. Na sequência do seu texto, Frei Gaspar passa de pronto para a «Seção Primeira – Da matéria do universal», isto é, do «conteúdo» ou «do que» um universal é.

São os universais «palavras [do discurso] e conceitos»? Frei Gaspar lembra que essa era a posição de Ockham⁵⁴, «que negava naturezas universais distintas dos singulares». Frei Gaspar, contudo, se alinha aos «realistas» e mesmo aos «nominalistas» recentes, que negam que a questão feita acima fizesse de fato sentido. O primeiro e breve argumento em favor desse alinhamento, que aqui deixo sem comentários, reza que «os universais são afirmados dos inferiores; mas nem palavras nem conceitos são afirmados dos inferiores; logo, os universais não consistem em palavras, nem em conceitos»⁵⁵. A segunda prova em prol da tese de que universais devem ser tomados como aspectos reais do mundo, e não como palavras ou conceitos, é esta: «a unidade no representar não basta para constituir o universal no ser ou no predicar; mas palavras e conceitos só possuem unidade no representar: logo, neles não consiste o universal». Para explicar que a unidade no representar é insuficiente aos universais em apreço, Frei Gaspar diz que em um «espelho» no qual diversos homens são representados e em uma «tábua» na qual diversas imagens são pintadas adquire-se «unidade no representar», mas espelho e tábua não são «universais no ser ou no predicar»⁵⁶. Nesse contexto, ao debater com um primeiro objetor sobre o significado do conceito «homo» em atos significativos e representativos, Frei Gaspar já utiliza a distinção entre a «essência adequada» significada por uma palavra (por exemplo, «homem» e «petrinidade» é a essência adequada de Pedro) e a «essência inadequada» (por exemplo, «a ideia de homem» é a essência inadequada de Pedro, a qual é

53 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber Tertius – De universalibus in genere, p. 131.

54 Sobre a ontologia de Ockham, cf. P. V. Spade, 1999, pp. 100-117. Cf. também P. Leite Junior, 2001, pp. 83-154.

55 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, Sectio Prima – De materia universalis, Propositio Prima – Utrum voces, et conceptus sint materia universalis?, pp. 131-132.

56 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 1, p. 132.

significada quando «homo» é dito de «Petrus»). A essência inadequada «homo» está em todos os seres humanos, todos tendo a «mesma humanidade», ao passo que «petrinidade» é «o significado da palavra Pedro». Ora, o significado dela «é a essência adequada de Pedro, ou a humanidade com a petrinidade»⁵⁷. Em outro contexto, Frei Gaspar afirma que a essência ou a «natureza humana», *adequadamente* concebida, inclui humanidade mais diferença individuante⁵⁸.

Seria a matéria de um universal como «homo», então, «os diversos indivíduos conhecidos confusamente a modo de um único»? Essa seria, segundo Frei Gaspar, a posição de «nominalistas recentes»⁵⁹, para quem os muitos humanos individuais seriam, em «homo», conhecidos confusamente «com respeito à pluralidade», mas «expressamente representados com respeito às ações de sentir e de raciocinar». Sempre tomando «homo» como exemplo, o nominalista recente alegaria que «homo» «não pode ser objetivamente separado [ou: prescindido] das suas diferenças», sendo, portanto, necessário que «estas entrem em ou estejam incluídas no conceito objetivo de homem comum e que o homem comum seja tal somente com respeito ao modo pelo qual é concebido por um ato que confunde [em um os muitos elementos plurais]»⁶⁰. Ainda que as diversas réplicas de Frei Gaspar não possam ser detalhadas aqui, cabe dizer que ele nega que «a matéria do universal» possa ser essa pluralidade ou mesmo esse «agregado» confuso – em um termo-conceito predicado – dos indivíduos correspondentes. Primeiramente, não o pode porque o universal «não inclui as diferenças dos [itens individuais] inferiores», a sua matéria não

57 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 1, p. 132: «Respondeo, concessa Maiori, negando minorem, [...]: res significata per vocem ‘homo’ est essentia Petri adaequata, nego; inadaequata, concedo, essentia Petri adaequata est idea hominis, et petreitas; hic conceptus ‘homo’ solum significat ideam hominis, et non petreitatem: ideoque sola essentia inadaequata Petri significatur per conceptum ‘homo’. Haec essentia inadaequata Petri reperitur in omnibus hominibus; quia omnes habent eandem humanitatem: petreitas vero in solo Petro reperitur; ideoque significatum vocis ‘homo’ est affirmabilis de omnibus hominibus, non vero significatum vocis ‘Petrus’, quod significatum est essentia Petri adaequata, seu humanitas, cum petreitate».

58 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, Propositio Secunda – Utrum materia universalis sint plura individua confuse cognita per modum unius?, p. 134: «[...] haec vox ‘homo’ significat homines, qui sunt a parte rei, inadaequate, concedo; adaequate, nego. Vox ‘homo’ significat naturam humanam, quae non est tota essentia individuorum, non enim includit differentias individuantes; et ideo humanitas non est unum totum actu divisum, sed potentiale, quatenus affirmari potest de pluribus individuis humanis».

59 Não são fornecidos os nomes dos «nominalistas recentes».

60 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 2, pp. 133-134.

é «os muitos indivíduos confusamente conhecidos a modo de um único». Em segundo lugar, «onde se dá uma razão de multiplicidade não se dá unidade», e o universal confuso dos nominalistas recentes justamente traria consigo essa razão de multiplicidade. Contudo, o ponto central, para Frei Gaspar, é que um universal tem de ter unidade – a «natureza universal» é comparável a um «todo potencial» uno – e, sem isso, ela não pode se dar⁶¹.

A posição de Frei Gaspar se caracteriza como *um tipo* de realismo sobre os universais, mas ela se distingue do parecer de «realistas» (*realistae*), de «nominalistas» (*nominales*) e de «integralistas» (*integrales*) na disputa em questão. A posição desses últimos é intermediária. Frei Gaspar afirma que os «realistas» «admitem precisões objetivas entre os graus metafísicos» – aceção essa que Frei Gaspar rejeita e, pois, não inclui *em seu realismo* –, ao passo que os nominalistas aceitam «o ato confuso que constitui o universal», tendo de admitir «no próprio universal partes atualmente distintas», a saber, «os indivíduos». Justamente essas «partes atualmente distintas» ou «indivíduos» os «integralistas» chamam de «graus» (*gradus*). Com efeito, a consistência da posição dos integralistas é testada por Frei Gaspar em uma questão inteira, com o enunciado «Se a matéria do universal é um todo composto integralmente [ou: das partes do todo] e separado objetivamente das diferenças formais, como pretendem os integralistas?»⁶².

Nesse ponto, é preciso esclarecer o que os integralistas pensam sobre a natureza dos universais. Os integralistas entenderiam um determinado «gênero» (*genus*) como «animal» como sendo agregado «a partir de muitos graus de animal realmente distintos entre si e confusamente conhecidos a modo de um único, sendo deixadas de lado as suas diferenças formais». Tome-se como exemplo o «todo homogêneo» denominado «água». Muitas gotas se unem para formar um «todo integral homogêneo». Analogamente, «animal» se junta, pelo esforço do intelecto, de «homem», «cavalo», etc., formando um «todo integral homogêneo». As partes desse todo são «realmente distintas», sendo elas «porções de animal objetivamente separadas [ou: precisadas] de racional e irracional»⁶³.

61 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 2, pp. 134.

62 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, Propositio tertia – Utrum materia universalis sit unum totum integraliter compositum, et obiective praecisum a differentiis formalibus, ut volunt integrales?, pp. 135-139.

63 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 3, p. 135.

Frei Gaspar detalha, ademais – com uma linguagem metafísica distintiva –, como os integralistas respondem à pergunta sobre a proveniência da distinção entre as partes do universal – isto é, entre, por assim dizer, o ‘animal-de-homem’ e o ‘animal-de-cavalo’. Para alguns, (i) a distinção entre as partes se deve às «negações fundadas nas próprias partes homogêneas, a partir das quais se ajunta a matéria do universal». Em outra resposta, mais complexa, lê-se que (ii) a distinção entre as partes provém das «exigências que as próprias partes ou os graus homogêneos têm de se identificar com as diferenças das quais foram abstraídos ou separados, e estas exigências» alguns integralistas chamam de «imprescindíveis». Nesses casos, a resposta sobre a distinção das partes homogêneas do universal *qua* todo integral vai adiante da seguinte maneira: «animal» abstraído de «homem» se distingue de «animal» abstraído de «cavalo» (a) ou «pela negação que ele funda» – ou «fundamenta» – ou então (b) «pela exigência que ele tem de se identificar com homem e não com cavalo». Isso valeria para todos os outros casos de universais genéricos ou específicos. Todo e qualquer grau abstraído da espécie ou do indivíduo «tão somente pode ser verificado daquilo de que foi abstraído»: dali origina-se a diferença de uma parte (do universal) para com outra parte (do universal)⁶⁴.

Em sua resposta, que aqui só pode ser reproduzida brevemente, Frei Gaspar nega que a matéria do universal seja «um todo composto integralmente e separado objetivamente das diferenças formais» – tal como supostamente seria o todo-agregado «animal» com respeito a um tipo de «animal-*racional*» e a um tipo de «animal-*irracional*». Dentre as razões que Frei Gaspar indica, encontram-se essas: (i) a posição dos integralistas pressupõe «precisões objetivas»⁶⁵, que Frei Gaspar não aceita; ademais, (ii) o que é «razão formal de conveniência e de semelhança não pode ser razão formal de diferir». Nesse sentido, o grau «animal», abstraído de *homo*, é rigorosamente uma razão formal de conveniência e de semelhança com respeito ao grau «animal» que se abstrai de *equus*. Esses graus são, a cada, vez, justamente tirados de suas diferenças e não podem então diferir «formalmente por suas essências», essências que são

64 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 3, pp. 135-136.

65 Poderia parecer que os *integrales* se aproximam dos scotistas, ao aceitarem a precisão objetiva; cf. Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 3, p. 136: «[...] quia iuxta integrales quilibet gradus potest praescindi obiective a sua differentia: ergo etiam poterit obiective praescindi ab exigentia ad suam differentiam». Contudo, diferindo dos scotistas, eles defendem que no indivíduo humano a «natureza humana» pode ser «separada» de «petrinidade» – e demais diferenças que individuum – por uma «distinção de razão»; cf. *id. ibid.*, Liber III, sec. I, prop. 3, p. 137.

a razão mesma de sua semelhança e conveniência. (iii) Por fim, o «animal do homem» e o do «cavalo» são o mesmo – formalmente, «um não pode diferir do outro»⁶⁶. Com efeito, a argumentação que em si marca a diferença entre a posição de Frei Gaspar e a dos «integralistas», que sempre pressupõe a validade de certas «precisões objetivas» estabelecidas por distinção de razão, seria um tema em si. Entre «natureza [humana]» e «distinção individuante», por exemplo, Frei Gaspar admitiria uma precisão que «pressupõe uma distinção real» – mas com diversas ponderações. Afinal, «natureza humana» teria de ser entendida não como «animal racional», mas como «matéria metafísica com capacidade para compor com formas metafísicas ou com diferenças formais»⁶⁷. Ainda mais em específico, falando da «exigência» (*exigentia*) que uma natureza ou matéria metafísica possui, Frei Gaspar entende que essa «exige todas as diferenças sob um conceito genérico», tal que de si aquela matéria «não mais exige esta do que aquela» diferença – semelhante à matéria prima estudada na física⁶⁸. Mais adiante, em réplica a uma nova instância, Frei Gaspar afirma que «não é contra a razão de natureza a exigência de sua subsistência [em um supósito individual]: e, entretanto, é contra a indiferença da natureza universal a exigência determinada de diferença, [...], e por isso mesmo a natureza universal nem formalmente nem radicalmente inclui diferenças em seu conceito»⁶⁹. Indica-se já – como ficará mais claro abaixo, no relato de sua própria posição filosófica sobre a matéria do universal *qua* ideia platônica⁷⁰ – que naturezas ou essências, segundo Frei Gaspar, não são realidades já sempre de si *intrinsecamente* instanciadas segundo certas

66 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 3, p. 136.

67 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 3, p. 137: «Natura humana, verbi gratia, praecisa a petreitate, et reliquis differentiis praecisione supponente distinctionem rationis exigit, etc., nego suppositum, quod datur talis praecisio; praecisione supponente distinctionem realem, subdistinguo: si natura humana consideretur praecise, ut natura humana, seu ut animal rationale, nego; si consideretur ut materia metaphysica cum capacitate ad componendum cum formis metaphysicis, seu differentiis formalibus, iterum subdistinguo: [...]».

68 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 3, p. 137: «Exigit omnes differentias sub conceptu generico, seu quia sunt differentiae, concedo, si sic non magis exigit hanc, quam illam, sicut materia physica non magis hanc, quam illam formam physicam exigit: [...]».

69 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 3, p. 138: «Disparitas est: quia non est contra rationem naturae exigentia suae subsistentiae: at vero est contra indifferentiam naturae universalis exigentia determinata differentiae, ut ex dictis constat, et ideo natura universalis nec formaliter, nec radicaliter includit differentias in suo conceptu».

70 Cf. abaixo, a Divisão 5 e as suas subdivisões.

diferenças formais especificantes ou diferenças formais individuantes. Elas, de si, não precisam existir *com o* ou *no* supósito individual em que ganham última determinação.

Na quarta proposição da seção primeira do Livro III da *Philosophia platonica*, Frei Gaspar, para chegar a uma determinanação acerca da matéria do universal, quer saber se ela é «um todo objetivamente simples e separado pelo intelecto, que consta de partes não em ato, mas só potencialmente distintas». Segundo o relato do mestre beneditino, há realistas que defendem tanto «uma distinção de razão entre os graus metafísicos» quanto «precisões objetivas». Eles dão constituição ao universal através de tal distinção e de tal separação. Vários aspectos são pressupostos: primeiramente, (a) que a natureza universal «é separada objetivamente de suas diferenças, com as quais ela é, da parte da coisa, idêntica» – isto é, realmente idêntica. Para esses realistas, essa natureza universal, assim separada, permanece «um objeto totalmente uno simples, não constando de partes quaisquer distintas em ato». Frei Gaspar, nesse passo, marca a diferente posição de alguns realistas na comparação com os *integrales*, para os quais o universal uno consta de partes homogêneas distintas em ato⁷¹. Além disso, esses realistas pressupõem que (b) «esta natureza objetivamente simples é potencialmente composta». Pode-se compreender que isso signifique que a natureza universal tem a capacidade de ser dividida «por contração», tal que, no caso da natureza específica *homo*, ela se multiplique em inúmeros inferiores singulares ou individuais. Os realistas em questão também supõem que (c) «este todo objetivamente simples e potencialmente composto só se distingue virtualmente de seus inferiores ou de suas partes que dividem», isto é, dos indivíduos. Por fim, eles afirmam ainda que (d) «a natureza humana, por exemplo, abstraída de um único inferior consegue ser abstraída de todos e permanecer universal; e contraída a um só consequentemente é contraída a todos e permanece singular»⁷². Daí se compreende que ela seja simples *qua* pensada e potencialmente múltipla por contração.

Também essa interpretação da matéria do universal é rejeitada por Frei Gaspar. Afinal, a matéria do universal abstraída da maneira como se esquematizou volta a pressupor «precisões objetivas entre os predicados

71 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, Propositio quarta – Utrum materia universalis sit unum totum obiective simplex, et praecisum per intellectum, constans partibus non actu, sed solum potentialiter distinctis?, p. 139.

72 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 4, p. 139.

identificados da parte da coisa», a saber, separações entre aspectos da coisa particular, perceptíveis pelo intelecto e supostamente com base na própria coisa – como entre «animal» e «racional» em um ser humano, ou como entre «homem» e «Pedro» no indivíduo Pedro. Frei Gaspar chega a dizer que a «maquinação toda dos universais» – ao menos as maquinações, os artifícios ou os ardis de certos realistas não platônicos – depende daquelas precisões objetivas. Anteriormente, no tratado sobre as distinções⁷³, Frei Gaspar tinha provado que elas são «fictícias e causadoras de confusão». Essas são as qualidades colocadas sobre a natureza defendida pelos realistas que têm a pretensão de chegar ao «universal objetivamente simples e só potencialmente composto»⁷⁴. Frei Gaspar detalha ainda uma segunda prova a seu favor e contra os realistas: «A natureza de Pedro e a natureza de Paulo, separadas as diferenças de petrinidade e paulinidade, permanecem uma única natureza objetivamente simples ou por identidade real, ou por identidade de razão, ou por união». Contudo, daquelas naturezas nenhuma dessas identidades pode ser afirmada, razão pela qual «a natureza universal não é algo objetivamente simples separado, pela razão, das diferenças». Sobre isso Frei Gaspar afirma que, depois daquela separação, não se tem uma natureza por identidade real, porque, em «separando intencionalmente a natureza das [suas] diferenças», o intelecto não causa nenhuma «mudança física ou real» no objeto. Com ou sem a dita separação intencional, «sempre o objeto permanece realmente, ou no estado real, do mesmo modo como era anteriormente»⁷⁵ – supostamente, distinto de todo outro objeto individual. Que a natureza posta em separado não permanece uma natureza

73 Isto é, Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber secundus – De identitate et distinctione, pp. 59-130.

74 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 4, p. 140: «Abstracta materia universalis supponit praecisiones obiectivas inter praedicata a parte rei identificata, immo tota universalium machina a praecisionibus obiectivis dependet; atqui tales praecisiones sunt fictitiae, et implicatoriae, ut supra probavi: ergo etiam implicatoria, et fictitia est realium natura circa constitutionem sui universalis obiective simplicis, et solum potentialiter compositi».

75 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 4, p. 140: «Probatur secundo efficaciter. Vel natura Petri, et natura Pauli praecisis differentiis petreitatis, et pauleitatis manent una natura obiective simplex per identitatem realem, vel per identitatem rationis, vel per unionem; atqui neutram dici potest: ergo natura universalis non est unum quid obiective simplex praecisum per rationem a differentiis. [...]. In primis: non manet una natura per identitatem realem, quia intellectus praescindendo intentionaliter naturam a differentiis, nullam mutationem physicam, aut realem facit in obiecto, [...]; siquidem vel detur, vel non detur praecisio, semper obiectum manet realiter, seu in statu reali, eodem modo, ac antea erat».

objetivamente simples por identidade de razão, isso pode ser notado com o argumento de que a dita identidade seria «entre extremos identificados realmente e da parte da coisa» com a individualidade respectiva – afinal, *separação*, para realistas, pressupõe natureza *e* diferença individual –, de sorte que a identidade criada pelo intelecto, após a separação, só poderia ser «quimérica», como seria quimérica «a identidade que eu invento entre o homem e a pedra realmente distintos»⁷⁶. A mesma dita natureza separada como item objetivamente simples não permanece, enfim, uma «por união»; afinal, «união se dá entre extremos realmente distintos». Ocorre que, para os realistas, *depois* da separação de uma natureza de suas diferenças não se tem um «grau de natureza realmente distinto de outro grau», como, pode-se pensar, a «humanitas» de Pedro (separada da «petrinitas») comparada à «humanitas» de Paulo (separada da «pauleitas») – se não fosse assim, os «realistas» em questão estariam dizendo o mesmo que os «integralistas» e os «nominalistas», aos quais a doutrina em debate da identidade real entre um grau metafísico e outro é estranha⁷⁷.

Mais adiante, complementando uma resposta à réplica de um objeter, Frei Gaspar insiste que não nega que «a natureza universal é um todo objetivamente simples». Antes, ele defende a tese de que «os universais são ideias», que se encontram nos inferiores singulares correspondentes. A *mesma* natureza humana – *humanitas* – estaria, pois, em Pedro, Paulo e João. No entanto, Frei Gaspar nega que a natureza se identifique «realmente com as diferenças dos inferiores» – afinal, pode-se assim pensar, segundo um sentido aristotélico residual na teoria dos realistas –, só poderia identificar-se se ela existisse sempre *e intrinsecamente* instanciada *in re*. Tampouco a unidade daquela natureza se deve ao intelecto. Assim, Frei Gaspar se põe em lado oposto aos tomistas e aos que «admitem a precisão objetiva», afirmando

76 Nesse caso, Frei Gaspar parece pensar que uma distinção feita ou inventada pela razão não poderia equivaler a uma simples quimera. Caberia, então, que ela tivesse alguma base na realidade, tal como a distinção entre o objeto individual real Pedro e o consequente pensamento do objeto individual Pedro?

77 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 4, p. 140: «Deinde non manet una sine altera natura per identitatem rationis ob plures rationes: prima est; quia talis identitas cum sit inter extrema realiter, et a parte rei identificata, non potest non esse chimerica, sicut chimerica est identitas, quam fingo inter hominem, et lapidem realiter distinctos; [...]. Tandem illa natura non manet una natura per unionem; quia unio datur inter extrema realiter distincta; at post praecisionem naturae a differentiis, non datur una natura, seu unus gradus naturae realiter distinctus ab alio gradu».

eles com isso «que a natureza é una pelo intelecto e tem identidade material com as diferenças dos [objetos individuais] inferiores, e que por causa dela ela é realmente múltipla da parte da coisa»⁷⁸.

3. A matéria do universal e «o ídolo concebido pela mente»

Na quinta proposição do tratado sobre os universais, Frei Gaspar se questiona «se a matéria comum dos universais» vem a ser um «ídolo concebido pela mente». A pergunta leva a uma reflexão fascinante sobre cognição e conhecimento da realidade, estando em discussão «se conhecemos as coisas em si mesmas ou de forma mediata, em algum ídolo substituto»⁷⁹? Isso é tratado por Frei Gaspar como uma «dúvida» (*dubium*). O termo «*idolum*», aqui, pode também ser traduzido por «figura», «imagem» ou «ideia».

De início, convém recordar o aparato cognitivo do ser humano: o ser humano possui cinco sentidos externos, um sentido interno comum, sintetizado na noção de «imaginação» (*phantasia*), mais a faculdade espiritual denominada «intelecto». Além disso, Frei Gaspar adianta que os objetos cognoscíveis ao ser humano são «sensoriais» ou também «não-sensoriais» (*sensibilia vel insensibilia*). No caso dos *insensibilia*, como as «substâncias», não se dispõe de «espécies próprias» adquiridas em função dos sentidos; no caso dos *sensibilia*, como a qualidade de cor, o ser humano dispõe de «espécies próprias»⁸⁰. Cabe ainda dividir os objetos sensoriais entre «sentidos» e «não-sentidos» (*sensata, insensata*). Sobre os primeiros, «as espécies próprias já chegaram aos nossos sentidos» – como «a brancura deste papel». Mas, quanto aos segundos, as espécies próprias «ainda não chegaram aos nossos sentidos», como «a cidade de Goa»⁸¹.

78 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 4, p. 141: «non nego, quod natura universalis sit unum totum obiective simplex; fateor enim universalia esse ideas, quasdam, quae reperiuntur in omnibus inferioribus, ita ut eadem natura humana, [...]. Nego tamen quod haec natura sit idem realiter cum differentiis inferiorum, et quod unitas illi proveniat ab intellectu; proindeque solum contrarius cum Thomistis, et reliquis admittentibus praecisionem obiectivam, quatenus dicunt naturam esse unam per intellectum, et habere identitatem materialem cum differentiis inferiorum, propter illamque esse multiplicem realiter a parte rei».

79 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 141: «Non bene intelligi potest resolutio huius quaestionis, quin prius sciatur, an cognoscimus res in seipsis, vel mediate in aliquo idolo substituto?».

80 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, pp. 141-142.

81 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 142.

Objetos sensoriais sentidos desempenham um papel de especial relevo na cognição humana. Frei Gaspar descreve, em vários passos, a estrutura implícita na cognição desses objetos (do mundo exterior), naquilo que julga ser uma doutrina da escola peripatética: assim, pois, (i) uma qualidade como a «brancura» lança sobre o olho a sua «espécie»; (ii) «tomado e informado por estas espécies, o olho produz a visão da brancura»; (iii) a partir disso são lançadas espécies na fantasia, chamadas, em regra, de «espécies-sensoriais impressas» (*phantasmata impressa*). Nesse ponto, (iv) estando a imaginação (*phantasia*) «tomada e informada por estas espécies, ela produz a cognição da mesma brancura», sendo essa cognição em regra entendida como uma «espécie-sensorial expressa» (*phantasma expressum*)⁸². (v) Dessa cognição da imaginação sairá, posteriormente, a espécie que «preenche e informa» o intelecto, bem como a cognição propriamente intelectual. Ora, o *phantasma* é corpóreo, de si não produz a «espécie inteligível», «proporcionada ao intelecto espiritual». Assume-se haver um intelecto agente, que, com a espécie-sensorial expressa, «produz determinadas espécies espirituais inteligíveis, que se imprimem no intelecto paciente». (vi) Por fim, «o intelecto paciente, preenchido por estas espécies espirituais, produz a cognição da brancura». Todo esse engenho está incluído na cognição intelectual de «brancura»⁸³.

Frei Gaspar toma como «dificuldade gravíssima» o modo como (1) «objetos não-sensoriais» podem ser conhecidos – ou mesmo (2) «objetos sensoriais não-sentidos». Afinal, em seu estado atual o intelecto só conhece se

82 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 142: «Sciendum quinto circa obiecta sensibilia sensata sic fieri nostras cognitiones in hac vita iuxta communem sententiam aristotelicam. Albedo mittit sui speciem in oculum: oculus his speciebus complexus, et informatus elicit visionem albedinis. Ex hac visione albedinis mittuntur alias species in phantasia, quae species dicuntur communiter phantasmata impressa: phantasia his speciebus complexa, et informata elicit cognitionem eiusdem albedinis, quae cognitio communiter dicitur phantasma expressum».

83 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 142: «Ex hoc phantasmate expresso, sive ex hac phantasiae cognitione egressura erat alia species in intellectum, ut intellectum compleret, et informaret ad cognoscendam eandem albedinem; at cum tale phantasma sit et corporeum; et ideo non possit producere speciem intelligibilem, spiritualement, proportionatam intellectui spirituali, censet communis sententia dari in nobis intellectum agentem, qui elevans illud phantasma expressum, simul cum illo producit quasdam species spirituales intelligibiles quas imprimunt intellectui patienti: et tandem intellectus patiens his speciebus spiritualibus expletis elicit cognitionem albedinis. Tot machinae formantur in instanti, in quo cognovimus albedinem».

for atingido por espécies que foram adquiridas com a mediação dos sentidos. Essas espécies são obtidas «pelos acidentes materiais», que funcionam como «sementes» para elas. Não é claro como essas espécies podem suprir o intelecto, para que esse conheça os objetos de tipo (1) e (2), dos quais «elas não são sementes, nem são por eles emanadas»⁸⁴. Frei Gaspar tanto mais enfatiza o problema filosófico ao dizer que autores como o espanhol Sebastián Izquierdo S.J. (1601–1681)⁸⁵ e o português Antonio Cordeiro S.J. (1640–1722)⁸⁶ pensaram, a partir daí, que, no estado atual, não há como conhecer «objetos não-sensoriais» ou «sensoriais não-sentidos», «a não ser em se atingindo aqueles em algum ídolo substituto ou imagem sensorial»⁸⁷. Eis aqui, portanto, dois autores que defendem a tese da imagem-sensorial substitutiva de não-sensoriais ou de sensoriais não-sentidos.

Frei Gaspar expressa oposição a esse parecer. Ele faz a notável afirmação de que nesta vida «conhecemos coisas não-sensoriais e sensoriais não-sentidas imediatamente em si mesmas». Ao seu lado estão, ao que parece, os «acadêmicos» – os platonistas. O primeiro e principal argumento para esse propósito assim reza: «se não conhecêssemos Deus, os anjos e os demais objetos não-sensoriais e os sensoriais não-sentidos em si mesmos imediatamente, mas [apenas] em alguma imagem sensorial posta no lugar de tais objetos, de modo nenhum seriam conhecidos por nós tais objetos». Ora, dado que supostamente esses objetos são conhecidos, então parece que eles precisam ser conhecidos e conhecíveis em si mesmos⁸⁸. Como premissa maior do argumento vale que, quando a coisa é atingida na «imagem sensorial» (*idolum*), isso equivale a atingir a imagem sensorial no lugar da coisa; mas atingir o *idolum* no lugar da coisa «não é de modo nenhum atingir a coisa»⁸⁹. A ênfase está em «modo

84 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 143.

85 Cf. J. Schmutz, Scholasticon: Izquierdo, Sebastián, URL = https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=716, consultado em 03 de julho de 2023.

86 Cf. J. Schmutz, Scholasticon: Cordeiro, Antonio, URL = https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=2208, consultado em 03 de julho de 2023.

87 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 143: «nisi attingendo illa in aliquo idolo substituto, seu phantasmate sensibili».

88 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 143: «pro hoc praesenti via statu cognoscimus res insensibiles, et sensibiles insensatas immediate in seipsis. Ita Academici communiter. Probatur primo, quia si Deum, et angelos, et reliqua obiecta insensibilia, et sensibilia insensata non congosceremus in seipsis immediate, sed in aliquo phantasmate sensibili pro talibus obiectis subrogato, nullo modo talia obiecta a nobis cognoscerentur; atqui hoc est falsum: ergo».

89 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 143.

nenhum». Naturalmente, a tese é disputada. Convém limitar-se a destacar uma objeção e a réplica de Frei Gaspar.

Objetores propõem o seguinte raciocínio: a cognição que o ser humano tem se volta imediatamente «a objetos não-sentidos e não-sensoriais» apenas enquanto «objetos de dicção» (de atos significativos de dizer). Contudo, a cognição de algo se volta à imagem sensorial enquanto «objeto de representação», ou seja, como imagem de outra coisa, que é representada pelo que a substitui. A proposição, face à imagem do imperador Alexandre, «Este foi o mais poderoso imperador» não tem na estátua de Alexandre o objeto de dicção (de significação) ou de verificação. O objeto de dicção / significação é «o próprio Alexandre verdadeiro», não o fictício. Mas a mesma proposição tem na imagem de Alexandre «o objeto imediato da representação», que substitui o verdadeiro Alexandre. Não é da imagem de Alexandre que se afirmaria ou negaria qualquer coisa sobre o Alexandre verdadeiro, «se conhecêssemos ele mesmo imediatamente em si»⁹⁰.

Em um primeiro gesto para a refutação dessa objeção à sua própria resolução, Frei Gaspar afirma que os opositores falsamente distinguem entre o objeto da *dictio* e o objeto da *repraesentatio*. Afinal, «o intelecto representa aquilo do que ele diz algo, isto é, do que afirma algo ou nega; mas o intelecto diz, isto é, afirma ou nega algo do objeto verdadeiro e real: logo também representa aquele imediatamente»⁹¹. Essa tese de representação imediata é várias vezes repetida. Com efeito, Frei Gaspar insiste em que a coisa significada coincide com a coisa representada. Adotando ou não a visão de Antonio Cordeiro, para quem «a imagem [*idolum*] da coisa não se distingue do ato do intelecto» (teoria nominalista da cognição?), Frei Gaspar quer sustentar a tese de que o «ídolo da coisa representa imediatamente a própria coisa», e com isso também assim o faria o ato do intelecto. A ideia de representação imediata significa que, na cognição de algo do mundo exterior, não há algo como atingir-se o representante e depois o representado: com o auxílio do *idolum* ou figura / imagem, atinge-se sempre o *representante do representado* – o que, aqui, deve equivaler ao *representante com o representado*. Essa percepção se salienta em

90 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, pp. 143-144.

91 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 144: «Ad contra primo; quia falso distinguitur ab adversariis obiectum dictionis, ab obiecto repraesentationis; nam intellectus repraesentat illud, de quo aliquid dicit, id est, de quo aliquid affirmat, vel negat; atqui intellectus dicit, hoc est, affirmat, vel negat aliquid de obiecto vero, et reali: ergo etiam illud immediate repraesentat».

um terceiro refinamento, em que Frei Gaspar insiste que é falso pensar que «o objeto da representação da proposição assinalada é a imagem ou a estátua de Alexandre». A proposição «representa imediatamente» o objeto (Alexandre) do qual ela afirma ter sido «o mais poderoso imperador». O que representa é tangido como representante-do-representado, sem hiato qualquer: sem hiato, a imagem «representa imediatamente o verdadeiro Alexandre»⁹².

Além de outros argumentos em prol de sua resolução, Frei Gaspar apresenta, para a resolução de sua proposição quinta, uma divisão intitulada «argumentos são solucionados» – ali, três argumentos contra a sua própria posição são delineados e as respostas respectivas são formuladas. Constata-se a presença de premissas teológicas para sustentar os argumentos contrários. Destaca-se, a seguir, só o primeiro argumento. O objetor invoca o apóstolo Paulo, em 1 Cor (13.12), em que se tematizaria o conhecer por «espécies alheias», na presente vida, diferentemente do conhecer por «espécies próprias» na vida futura. Em um caso, conhece-se as coisas «por espelho e em enigma»; no outro, conhece-se «face à face». Segue-se que Deus e outros «objetos não-sensoriais» podem agora ser conhecidos em um «ídolo», uma imagem sensorial substituta, ou seja, o «aenigma» do qual o Apóstolo Paulo fala. Em outras palavras, aquilo do que não se tem, no presente estado, espécies próprias, disso só se pode ter conhecimento «em alguma imagem»⁹³. Em resposta à objeção, Frei Gaspar nega a premissa menor do argumento, afirmando que o Apóstolo Paulo tinha o intuito de mostrar um caminho, ao agente humano, para o conhecimento de Deus nesta vida, «a partir das criaturas, nas quais como em espelho resplandece a onipotência divina». Disso se tira uma conclusão modesta, a saber, que «a cognição que agora temos de Deus é abstrativa», por espécies alheias, das criaturas. Seja como for, as cognições abstrativas que agora são tidas, com efeito, «pelas espécies das coisas sensoriais», são tais que têm termo «imediatamente em Deus, não, contudo, em alguma imagem sensorial»⁹⁴. Pode-se afirmar, pois, que, em seus próprios termos, Frei Gaspar

92 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 144.

93 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 145.

94 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 146: «Divus enim Paulus in textu assignato solum voluit nos in hac mortali vita manuduci ad cognoscendum Deum ex creaturis, in quibus tamquam in speculo resplendet divina omnipotentia; ex hoc autem solum sequitur, cognitionem, quam nunc de Deo habemus, esse abstractivam, hoc est, habitam per species alienas creaturarum, ita tamen ut nostrae cognitiones, quamvis per species rerum sensibilium habitae, immediate ad Deum, non vero ad aliquod phantasma sensibile terminentur».

liga o conhecer abstrativo ao conhecer imediato: o conhecer representativo é um conhecer imediato do representado.

O objetor suposto dá seguimento à sua réplica e parece ler com estranheza a tese de que possa haver cognição abstrativa e ato cognitivo imediato do objeto. O objetor afirma que, se as cognições agora performadas tivessem termo imediatamente em Deus, seriam antes «intuitivas». Filósofos e teólogos diriam, contudo, que não é assim que ocorre no presente estado. Antes, as cognições que o ser humano pode ter de Deus nesta vida terminam imediatamente na imagem sensorial, e não em Deus. Algo surpreendente vem na resposta de Frei Gaspar, que evidencia a singularidade de sua posição: «Respondo negando a premissa maior, porque não só a cognição intuitiva, mas também a abstrativa tem termo imediatamente no seu objeto»⁹⁵. A tese é incomum. Afinal, notabiliza-se desde Scotus o caráter próprio da *cognitio intuitiva* como a apreensão de algo «ut praesens et existens», alegadamente sem o *papel representativo* de uma *species*, papel esse atestado, sim, na *cognitio abstractiva*⁹⁶. De todo modo, a alegação de Frei Gaspar segue a tese de que ter cognição do representante implica ter cognição do representado.

É natural que, com isso, o oponente diga que cognição intuitiva e cognição abstrativa são indistinguíveis, ambas se tornam «cognição imediata da coisa em si». Frei Gaspar tem uma resposta notavelmente sutil para isso: elas não são idênticas, porque a cognição abstrativa ocorre por espécies alheias, «que primária e principalmente estão ordenadas pela natureza para representar outro objeto». Já a cognição intuitiva (i) ou se tem «por espécies próprias que primária e principalmente estão ordenadas pela natureza para representar o mesmo objeto que é atingido» ou (ii) ocorre «imediatamente sem espécies quaisquer». É só nesse segundo caso que a cognição intuitiva, além de ser imediata, é também cognição «facial»: ela toca o objeto «face a face», tal como na visão beatífica⁹⁷.

95 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 146: «Instabis. Si nostras cognitiones, quae habemus de Deo in hac vita, terminarentur immediate ad Deum, essent intuitivae, et non abstractivae. Sed hoc est falsum, [...]: ergo nostrae cognitiones quas de Deo habemus in hac vita, non terminantur immediate ad Deum, sed ad aliquod idolum, seu phantasma sensibile. Respondeo negando Maiorem; quia non solum cognitio intuitiva, sed et abstractiva terminatur immediate ad suum obiectum».

96 A literatura sobre a teoria da cognição de Scotus, marcada pela distinção entre *cognitio intuitiva* e *cognitio abstractiva*, é vasta; estudos sóbrios e cuidadosos podem ser encontrados in G. Sondag, 2005, pp. 30-38; G. Sondag, 2008, pp. 32-58.

97 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 146: «Nego illationem; quia notitia abstractiva, habetur per species alienas, quae primario, et principaliter

Em mais uma réplica, o objetor diz que, segundo o que foi dito, «as coisas não-sensoriais e as não-sentidas não são conhecidas por espécies próprias, mas por [espécies] alheias» – item que foi admitido sobre a cognição abstrativa. Por essa razão, cabe então afirmar que aqueles objetos não são conhecidos em si, mas «em outro», e esse outro é justamente a «imagem» ou «forma» (*idolum*). A premissa maior (e primeira) tem a concordância de Frei Gaspar. A premissa menor (e seguinte), porém, é negada pelo mestre beneditino. Cabe distinguir «ser conhecido pelas espécies de outro e ser conhecido em outro» – que, no caso, parece também implicar ser conhecido *como outro*. Também essa distinção parece ser um desdobramento da tese central da teoria da cognição abstrativa de Frei Gaspar, segundo a qual na cognição que faz uso de meio representativo ou *species aliena* há cognição imediata da coisa apreendida por-meio-de (minha expressão). Conhecer por outro e não em outro é análogo a conhecer a causa a partir do efeito, em que o conhecimento da causa se dá «por espécies alheias» ou do efeito. Com isso, no entanto, não se conhece a causa «em outro», mas «em si mesma»⁹⁸. A tese central se reitera: no meio de representação se acha de imediato o representado.

No detalhamento de sua posição, Frei Gaspar avança teses sobre a cognição intuitiva e a cognição abstrativa. Intuitiva ou abstrativamente, um objeto pode ser conhecido de três maneiras distintas. Ele é conhecido intuitivamente (i) «se o próprio objeto por própria espécie concorre com a cognição de si», como a brancura com a visão da brancura (ou de algo branco); (ii) «se o objeto imediatamente por si mesmo, e não intervindo nenhuma espécie, concorre com a notícia de si», tal como a essência divina e o intelecto dos bem-aventurados; finalmente, (iii) «se tal objeto causa a notícia de si imediatamente por algo que supre a espécie própria, por exemplo, por algum instrumento elevado por Deus [para essa competência]»⁹⁹. O terceiro

ordinantur a natura ad repraesentandum aliud obiectum: notitia vero intuitiva vel habetur per species proprias, quae primario, et principaliter ordinantur a natura ad repraesentandum idem obiectum, quod attingitur; vel habetur immediate absque ullis speciebus; et tunc non solum est intuitiva; sed etiam facialis, hoc est, attingens obiectum facie ad faciem, ut attingitur Deus in patria a beatis».

98 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 146.

99 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, pp. 146-147: «nota primo, tripliciter posse obiectum cognosci intuitive: primo, si ipsum obiectum per propriam speciem concurrat ad sui cognitionem; et sic concurrat albedo ad sui visionem; secundo, si obiectum immediate per seipsum, et nulla interveniente specie, concurrat ad sui notitiam; et sic concurrat essentia divina cum intellectu beatorum ad sui cognitionem; tertio, si tale

tipo de cognição intuitiva é peculiar, porque Deus, por onipotência, eleva uma espécie imprópria ao objeto em si, para que ela cause a notícia imediatamente do objeto como tal: teria Frei Gaspar em mente, nesse caso, a ação do Deus revelante, sob uma forma que o ente divino determina, já que em si não pode ser visto, mas é ainda assim o ente que imediatamente causa a notícia? Por sua vez, o objeto é conhecido abstrativamente (i) se ele é conhecido em outro, como «o efeito na sua causa pelas espécies da própria causa»; (ii) se ele «for conhecido a partir de outro anteriormente conhecido», como o fogo a partir da fumaça; (iii) se ele «for conhecido por algo que supre as próprias espécies alheias, por exemplo, por um instrumento, elevado àquilo por obséquio de Deus». Em resumo, Frei Gaspar afirma que, «se a cognição for tida mediante espécies alheias, ela é abstrativa, de outro modo ela é intuitiva». Dado que a cognição das coisas não-sensoriais e não-sentidas se dá por espécies alheias aos ditos objetos, espécies essas que, para todos os efeitos, foram obtidas por meio dos sentidos, a cognição desses objetos é, sim, abstrativa. No entanto, fica a observação de que essa cognição ainda assim atinge as coisas em si mesmas, porque não se realiza cognição da espécie ou do representante, mas *do representado*¹⁰⁰.

É perceptível que Frei Gaspar se dedicou muito aos temas da Proposição Quinta do Livro Terceiro de sua *Philosophia platonica*. Na sua «resolução» (*resolutio*), a investigação sobre cognição e espécies finalmente se vincula ao tema dos universais. O mestre beneditino começa afirmando que autores como Izquierdo e Cordeiro entendem que «as coisas não-sensoriais não podem ser conhecidas em si mesmas». Eles ensinam, pois, que os universais são «determinadas imagens», são *idola*, «nos quais são figurados os predicados semelhantes àquelas coisas que se encontram nas [coisas] inferiores dos

objectum causet notitiam sui immediate per aliquid supplens speciem propriam, verbi gratia, per aliquod instrumentum a Deo elevatum».

100 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 147: «nota secundo, tripliciter etiam posse objectum cognosci abstractive: primo, si cognoscatur in alio; et sic cognoscitur effectus in sua causa per species ipsius causae. Secundo, si cognoscatur ex alio prius cognito; et sic cognoscitur ignis ex fumo: vel ex alio concurrente per suas species ad productionem cognitionis; hoc modo cognoscitur a nobis angelus per species juvenis alati; tertio, si objectum cognoscatur per aliquid supplens species ipsas alienas, verbi gratia, per instrumentum ad id muneris a Deo elevatum. Uno verbo, si cognitio habeatur mediantibus speciebus alienis, est abstractiva, aliter est intuitiva. Unde, cum cognitio rerum insensibilium, et insensatorum habeatur per species alienas ministerio sensuum acquisitas, est abstractiva, quamvis ipsas res attingat in seipsis».

próprios universais». Isso pode ser exemplificado com o «homem universal», tomado, pois, como um *idolum*. Nesse universal, estão figurados «os predicados semelhantes àquelas [propriedades, características] que, da parte da coisa, se encontram nos homens [individuais]». Esse universal é, sim, um *fictum*, que, no caso, estaria nos seres humanos individuais «não intrinsecamente e por identidade», mas sim «extrinsecamente e por semelhança». Quando alguém diz «Pedro é homem», o sentido é este: «Pedro tem uma natureza semelhante ao homem concebido na mente»¹⁰¹. O resumo de Frei Gaspar termina com um adendo difícil sobre a posição dos autores mencionados: «Finalmente, eles asseveram que as naturezas comuns nestas imagens se separam objetivamente ou são representadas, objetivamente, separadas de suas diferenças»¹⁰². Quer isso dizer que a mente apreende, no status de ser objetivo-pensado, conceitos comuns em separação total de diferenças individuantes, tal como o conceito de natureza ou os conceitos essenciais?

Frei Gaspar se opõe a essas posições. Ele propõe um conjunto de argumentos para rejeitar a ideia de que o universal é uma determinada imagem. A doutrina de Izquierdo e Cordeiro exposta até aqui depende de duas teses: (i) da tese de que há «precisões objetivas mediante a imagem» e (ii) da tese de que, no presente estado, não há como conhecer «coisas não-sensoriais e não-sentidas em si mesmas, imediatamente» – mas somente «no simulacro concebido pela mente», que substitui as coisas. Para Frei Gaspar, essas duas teses são falsas. Portanto, cabe dizer que «a matéria do universal não consiste na imagem»¹⁰³. Em segundo lugar, Frei Gaspar afirma que «o universal deve

101 De fato, até aqui ao menos, as posições de Sebastián Izquierdo e de Antonio Cordeiro pareceriam se aproximar de uma abordagem nominalista ou conceitualista sobre a natureza dos universais.

102 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 149: «Patres Izquierdo, Cordeiro, et alii recentiores iudicantes, res insensibiles cognosci non posse in seipsis, docent universalia esse imagines quasdam, quasi idola dicuntur, in quibus figurantur praedicata similia illis, quae reperiuntur in inferioribus ipsorum universalium, verbi gratia, homo universalis est idolum, in quo figurantur praedicata similia illis, quae a parte rei reperiuntur in hominibus. Hoc universale, seu hominem fictum dicunt esse in omnibus individuis humanis non intrinsece, et per identitatem; sed extrinsece, et per similitudinem. Hinc inferunt, hanc propositionem, “Petrus est homo”, efficere hunc sensum, “Petrus habet naturam similem homini in mente concepto”. Tandem asserunt naturas communes in his idolis praecindere obiective, seu repraesentari obiective praecisas a suis differentiis».

103 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, pp. 149-150: «Ad quaestionem sic propositam respondetur negative. Probatur primo; quia tota haec doctrina de universali idolistarum fundatur in eo, quod dentur praecisiones obiectivae, mediante idolo,

ser predicável de seus inferiores e deve se identificar com eles». Nada disso é cumprido pela «imagem» (*idolum*). Por isso mesmo, o *idolum* não pode ser universal (e vice-versa). Se o *idolum* cumprisse o critério de predicabilidade e de identidade, poder-se-ia dizer «Pedro é forma ou imagem concebida na mente» – mas isso não se pode (e não é o que se intenta) razoavelmente fazer no tocante à predicação por identidade. Tampouco pode ser dito que o universal-imagem afirmado torna a proposição verificável «por semelhança», como em «Pedro tem uma natureza semelhante ao homem concebido na mente». Isso ou põe a predicação na obscuridade ou desfaz o que a mente quer fazer ao predicar¹⁰⁴. Em um terceiro movimento, Frei Gaspar afirma que «a imagem concebida na mente» (a) ou é semelhante à natureza comum (b) ou é semelhante ao singular no qual a natureza existe. Se (a), então já se tem «a natureza comum realmente distinta do *idolum*», e entre ela e a imagem «não intercede semelhança». Se (b) é o caso, então também algo individual como «Pedro» «será a natureza comum universal» ou «homo» que é predicado, afinal é o indivíduo humano que é antes semelhante aos demais indivíduos, não o *idolum*¹⁰⁵. Mais interessante, no entanto, é seguinte discussão final.

O objetor ainda afirma que «o ato que representa a natureza comum», como «homem» (*homo*), perservera com o seu objeto – supostamente, a «imagem mental» – mesmo que aquela natureza realmente não mais exista nos indivíduos inferiores (tendo sido esses, a título de argumento, destruídos). Afinal, parece ser o caso que os atos que representam a natureza – «homo» – de coisas individuais correspondentes seguem possíveis e significativos: persevera «o ídolo mental e objetivo, no qual a natureza comum consiste ou no qual estão figurados os predicados semelhantes àquelas coisas que se encontram no homem verdadeiro». Isso serve para dizer que a natureza comum, o universal, só pode consistir na imagem na mente¹⁰⁶. O sucesso da

itemque in eo, quo pro hoc praesenti via statu non cognoscamus res insensibiles, et insensatae in seipsis immediate; sed mediate in aliquo idolo, seu simulacro mente concepto, et pro talibus rebus substituto. Atque hoc est falsum; ut patet ex dictis: ergo materia universalis non consistit in idolo».

104 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 150.

105 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 150.

106 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 150: «Actus repraesentans naturam communem, verbi gratia, hominem, perseverare potest cum suo objecto, quamvis ipsa natura destruat, et deficiat a parte rei; aliter deficiente quolibet individuo humano, a quo illa natura communis fuit abstracta, statim cessaret actus intellectus a repraesentatione naturae universalis; sed hoc ideo est; quia perseverat idolum mentale, et

refutação que Frei Gaspar faz desse argumento passa por negar aquilo que a premissa maior pressupõe, ou seja, «que a natureza comum pode faltar da parte da coisa». Para Frei Gaspar, há, sim, como dizer que essa natureza não pode faltar como o significado objetivo (real) das predicções, porque – em linhas que antecipam o teor do seu platonismo – «a natureza comum da parte da coisa é a ideia incorruptível e perpetuamente duradoura». Por isso mesmo, nunca pode faltar, realmente, «o objeto do ato que representa as naturezas comuns»¹⁰⁷. Ao final da instigante Proposição Quinta, Frei Gaspar parece formular ainda a maneira como os aristotélicos entenderiam a permanência do universal ou da natureza comum, sem a existência das coisas individuais: os aristotélicos entendem que o ato que representa a natureza comum, suposta a destruição dos inferiores, persevera «com o seu objeto de representação», que vem a ser «a natureza comum existente intencionalmente» ou só como objeto «em estado intencional». Nesse caso, o universal não seria preservado com o objeto da *dictio*, isto é, o objeto da significação nas coisas¹⁰⁸.

4. Em disputa com os scotistas: a matéria do universal e a distinção formal

Na Proposição Sexta do Livro Terceiro de sua *Philosophia platonica*, Frei Gaspar elabora respostas à pergunta «se a matéria do universal é alguma natureza formalmente distinta dos inferiores [particulares] a partir da natureza da coisa». Nesta Proposição, em específico, a disputa é com autores scotistas em sentido geral e tem em foco a tese de que o universal metafísico ou os aspectos não-particulares da realidade são tal como uma natureza comum tida como formalidade realmente distinguível na coisa particular.

Frei Gaspar assim descreve a posição comum dos scotistas: segundo os seguidores de Scotus no tocante a entidades não-individuais, (a) há a

obiectivum, in quo consistit natura communis, seu in quo figurantur praedicata similia illis, quae reperiuntur in homine vero: ergo natura communis non, nisi in idolo consistere potest».

107 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 150: «Respondeo ad argumentum negando suppositum Maioris, quod, scilicet, natura communis deficere possit a parte rei. Natura communis a parte rei est idea incorruptibile, et perpetuo duratura; proindeque a parte rei deficere non potest obiectum actus repraesentantis naturas communes».

108 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 5, p. 150: «Peripatetici distinguunt Maiorem: potest perseverare cum suo obiecto repraesentationis, concedo [sic!]; cum suo obiecto dictionis, seu suppositis, negant. Deinde negant minorem; quod enim perseverat est obiectum repraesentationis, quod est ipsa natura communis existens intentionaliter, nullum enim iudicant inconveniens in eo, quod perseveret in statu intentionali obiectum, iam non existens a parte rei».

matéria do universal *a parte rei*, «independentemente do intelecto»; (b) ela se identifica com os inferiores singulares; (c) ela se distingue formalmente das coisas singulares «desde a natureza da coisa» (*ex natura rei*). Seja como for, há também divergências entre os scotistas quanto à razão por que «a própria matéria [isto é, a própria natureza ou essência de algo individual] é universal»¹⁰⁹. (A) Para alguns scotistas, a natureza comum «é comum por existência-em»^[110], isto é, é universal»: por exemplo, a mesma natureza «homo» se encontra em cada indivíduo humano; a diferença entre a natureza de Pedro e a de Paulo é «extrínseca», deve-se às *haecceitates*, princípio pelo qual a natureza é contraída à individualidade¹¹¹.

Além disso, segundo Frei Gaspar, (B) há scotistas que afirmam que, em uma dada natureza, não se trata de uma «comunidade por existência-em»^[112]; antes, uma dada natureza é «universal porque tem comunidade por indiferença». Essa é «a indiferença que qualquer natureza tem». Isso pode ser dito assim: a natureza de Pedro, considerada segundo si, tem indiferença «para receber a identidade com qualquer *haecceitas*, separadamente». Esses scotistas chegariam a conclusões bem particulares: (i) com base na coisa, tantas são as naturezas humanas quantos são os seres humanos (em que todo ser humano é uma natureza humana *qua* natureza-humana-contraída-com-a-estidade¹¹³); (ii)

109 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 6, p. 151: «Scotistae docent materiam universalis dari a parte rei independenter ab intellectu identificatam cum inferioribus, et simul ab illis distinctam formaliter ex natura rei. In hoc conveniunt omnes doctoris subtilis discipuli; sed differunt in reddenda ratione, cur ipsa materia sit universalis».

110 Na sequência do texto, cf. a nota seguinte, Frei Gaspar fará uso amplo do substantivo «inexistentia» e do verbo «inexistire», regidos, em seus complementos, pelo caso ablativo – devido ao prefixo preposicional «in». Depreende-se disso, e do contexto de sua aparição, que as expressões não podem ser traduzidas por «inexistência» e «inexistir», respectivamente, mas sim por «existência-em» e «existir-em». Estritamente, deveriam ser assim traduzidas; para fins de simplificação, serão versadas, neste estudo, em regra simplesmente como «existência» e «existir», supondo-se, em contexto, existência e existir *em algo*.

111 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 6, p. 151: «Alii dicunt, naturam humanam [...] esse communem per in existentiam, id est, esse universalem; quia una, et eadem natura humana reperitur in Petro, Paulo, et caeteris individuis humanis, quia inter naturam Petri, Pauli, et caeterorum aliqua sit distinctio [...], nisi extrinseca, et ratione haecceitatum, per quas ipsa natura contrahitur».

112 Cf. a nota 110, acima.

113 «Estidade» é a tradução literal da palavra «haecceitas» – substantivação do pronome demonstrativo feminino «haec» («esta») –, notabilizada na metafísica de Scotus para expressar a individuação ou última determinação à individualidade de uma entidade individual segundo a sua quididade. Sobre isso, cf. a apresentação sintética in G. Sondag, 2005, pp. 56-64. Cf. também W. Park, 1996, pp. 273-289.

«a natureza de Pedro antes da sua existência tinha podido não ter a *haecceitas* de Pedro, mas em lugar daquela [poderia] identificar-se com a *haecceitas* de Paulo»; (iii) «esta indiferença a natureza conserva no estado de contração no qual já está identificada com a petrinidade, mas jamais há de ser separada a natureza de Pedro da petrinidade e identificar-se com a paulinidade». Dado que, na realidade, toda natureza já sempre existe identificada com uma certa *haecceitas* (a natureza de Pedro com a sua *haecceitas*, por exemplo), há um «impedimento» para que uma natureza receba outra *haecceitas*¹¹⁴.

Segundo Frei Gaspar, a tese (B) é a dos scotistas que advogam o «universal negativo». Mas o que é o universal negativo? Nada mais que «a natureza», que, «da parte da coisa, independentemente do intelecto, conforme distinta formalmente, desde a natureza da coisa, da *haecceitas*, não é singular, nem também formalmente universal positivamente»¹¹⁵. Para esse segundo grupo de scotistas, cabe descrever a dita comunidade de uma natureza nos termos de sua indiferença com a universalidade e a singularidade. A natureza de um indivíduo como Pedro, dado que existe «contraída», está *ab extrinseco* impedida «pela petrinidade» de assumir outras singularidades. Nesse status, contudo, ela conserva uma indiferença, uma comunidade com outros. Ela, ali contraída na individualidade da coisa, não está «proximamente desimpedida para que seja predicada de todos os indivíduos humanos, mas tem esta potência tão-só remotamente» – tem só potência remota para ser liberada dos indivíduos e, na predicação, tornar-se universal. Entra em cena o intelecto: é ele que tem de intervir para separar a natureza comum da singularidade. Só com isso ela será tornada «formalmente e proximamente universal», no

114 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 6, p. 151: «Alii e contra communitatem per inexistentiam rejiciunt, et dicunt naturam esse universalem; quia habet communitatem per indifferentiam. [...] quid sit communitas per indifferentiam? Respondent esse indifferentiam, quam habet quaelibet natura, verbi gratia, Petri secundum se considerata ad recipiendam identitatem cum qualibet haecceitate divisim. Unde inferunt primo, tot dari a parte rei naturas humanas, quot homines. Secundo, naturam Petri ante suam existentiam potuisse non habere haecceitatem Petri, sed loco illius identificari cum haecceitate Pauli. Tertio, hanc indifferentiam conservare naturam in statu contractionis, in quo iam est identificata cum petreitate; sed nunquam separandam esse naturam Petri a petreitate, et identificandam cum pauleitate».

115 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 6, p. 151: «Hanc communitatem per indifferentiam vocant Scotistae universale negativum, quod idem est, ac asserere naturam a parte rei, independentem ab intellectu prout distinctam formaliter ex natura rei ab haecceitatibus non esse singularem, nec etiam formaliter universale positive».

ser ela predicada dos inferiores¹¹⁶. É brilhante a explicação, por Frei Gaspar, da realidade da natureza comum, que bem mostra o modo como, a partir de Avicena, Scotus explica os termos da questão sobre os universais¹¹⁷.

Frei Gaspar não partilha da posição dos scotistas sobre o status ontológico da natureza não-singular. Ele arrola seis breves razões para a sua recusa da natureza comum dos scotistas. O defeito de base da posição desses – eis a primeira razão de Frei Gaspar – é que ela pressupõe a «distinção scotista» (*distinctio scotica*). Frei Gaspar pressupõe que já provou que essa distinção não existe¹¹⁸. Indo além da primeira, as demais razões contra os scotistas têm forte cunho dialético. Como terceira razão, Frei Gaspar alega que

assim como a natureza, na opinião dos que admitem a comunidade por indiferença, é de si indiferente a todas as *haecceitates*, assim também a *haecceitas* é de si indiferente para contrair todas as naturezas: logo, se por causa desta indiferença a natureza é universal, também as singularidades, em função da mesma razão, serão universais, o que é algo absurdo¹¹⁹.

5. A matéria do universal como a «ideia platônica»

O cerne de todo o Livro Terceiro da *Philosophia platonica* se encontra na Proposição Sétima, «Se a matéria do universal é a ideia de Platão»? Como pano de fundo, Frei Gaspar afirma que, como (I) primeira suposição, sobre o universal há três «sentenças celebérrimas»: (i) a dos nominalistas, segundo

116 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 6, pp. 151-152: «quia, etiam natura Petri per petreitatem sit ab extrinseco impedita ad accipiendas alias singularitates, non est proxime expedita, ut praedicatur de omnibus individuis humanis, sed hanc potentiam habent tantum remote; et est ipsi naturae necessarium, ut intellectus separet ab illa singularitate ut reddatur formaliter, et proxime universalis in praedicando, seu ut possit praedicari de suis inferioribus».

117 Sobre a ontologia scotista dos universais *qua natura communis* e de si indiferente à singularidade e à universalidade, cf., por exemplo, G. Sondag, 1996, pp. 385-391; M. M. Tweedale, 1999, pp. 395-435. Sobre o universal metafísico *qua natura communis* no scotismo latino-americano, cf. R. H. Pich, 2016, pp. 223-270.

118 Cf. Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber Secundus – De identitate et distinctione, Caput Tertium – De distinctione inter gradus metaphysicos, Propositio Prima – Quid sit, et an detur distinctio scotica inter gradus metaphysicos in creatis?, pp. 75-81.

119 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 6, p. 152: «Rejicitur haec sententia primo, quia supponit distinctionem scoticam, quam non dari probavi supra. [...]; tertio; quia sicut natura in opinione admittentium communitatem per indifferentiam est ex se indifferens ad omnes haecceitates, sic etiam quaelibet haecceitas est ex se indifferens ad contrahendum omnes naturas: ergo si propter hanc indifferentiam natura est universalis, etiam singularitates ob eandem rationem erunt universales, quod est quid inauditum».

a qual os universais estão «nos nomes somente e nas palavras [do discurso] ou nos conceitos»; (ii) a dos peripatéticos, que dizem que o universal está nas coisas, «mas não [é] realmente distinto dos inferiores, tampouco [existe] antes da ação do intelecto»; (iii) finalmente, tem-se a posição dos platônicos, que afirmam que o universal é «realmente distinto dos inferiores e existe antes de toda ação do intelecto» – para todos os efeitos (cf. abaixo), o platonismo de Frei Gaspar reserva aproximações com teses claramente partilhadas pela filosofia peripatética. Em seguida, Frei Gaspar afirma que há uma (II) segunda suposição sobre o universal: há «coisas comuns e naturezas universais»¹²⁰. Nesse sentido, o ser «animal» é princípio ou natureza comum (*qua* «princípio de sentir») de Pedro e de bucéfalo, nos quais há operações símileis, as «sensações»¹²¹. Sobre esse ponto, são feitas várias reflexões. Em uma segunda ponderação, lê-se que o predicado «homem» (*homo*) se distingue de «este homem» (*hic homo*), porque o primeiro é indiferente a todo e qualquer indivíduo humano (predicado universal), ao passo que o segundo é determinado a um homem singular (predicado singular). Em terceiro lugar, cabe lembrar que «homem» é definido como «animal racional», definição essa que não compete a nenhum ser humano singular somente: não fosse assim, se «Pedro» fosse negado, «animal racional» seria negado, mas isso é falso¹²². Isso deve persuadir de que há algo que é comum e algo que é singular. Mas o que o comum é? E como ele existe?

Na (III) terceira suposição da exposição de seu platonismo sobre os universais, Frei Gaspar lembra o seu leitor de que acadêmicos e peripatéticos estão juntos na ideia de que há uma natureza comum, que se distingue de «palavras [do discurso], conceitos e indivíduos confusamente conhecidos». Mas platonistas e aristotélicos não são unânimes «na matéria [ou: no que constitui a realidade objetiva] desta natureza». Na (IV) quarta suposição, finalmente, Platão teria admitido «universais da parte da coisa», chamados

120 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 153: «Supponendum est primo tres dari circa universale celeberrimas sententias, et ex iam dictis satis liquet. Prima est Nominalium, qui universale collocant in solis nominibus, et vocibus, seu conceptibus; secunda, Peripateticorum, qui admittunt quidem universale in rebus, sed non distinctum realiter ab inferioribus, nec ante opus intellectus. Tertia Platoniorum astruentium universale ab inferioribus realiter distinctum, et existens ante omne opus intellectus. Supponendum et secundo contra Nominales, dari res communes, et naturas universales, ut etiam inferatur ex iam dictis».

121 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 153.

122 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 153.

de «ideias» (*ideae*). É interessante que Frei Gaspar adote essa tese como suposição e adicione que «nós, nesta matéria, não temos conhecimento certo do pensamento de Platão»¹²³. De antemão, pois, o platonismo em favor da ideia como universal é referido a Platão em sentido lato, dependendo do ensino posterior de alguns de seus intérpretes. Ao que se deve a lacuna de certeza sobre o pensamento de Platão nesse tocante? Frei Gaspar afirma que Platão escreveu (a) «muitas coisas e em tempos diversos», (b) «teve muitos discípulos, não [sendo] todos igualmente secretos [ou: desconhecidos], nem a ele bem afeiçoados». Essas duas razões gerais, que são de caráter histórico, devem ajudar a explicar por que a questão sobre a matéria da natureza comum, «a mais célebre» de todas, foi transmitida «de diversos modos». É também em caráter diverso que ela costuma ser exposta. De imediato, Frei Gaspar ilustra essa diversidade ao dizer que alguns platonistas afirmam que as ideias de Platão são, em seu status de realidade, [a] «divinas», outros que elas são [b] «intelectuais», outros, por fim, que são [c] «morais»¹²⁴.

Na sequência, Frei Gaspar começa caracterizando a posição dos «acadêmicos» sobre Platão, os universais e as ideias. Para eles, Platão, com a palavra «ideia», deu a entender «as naturezas universais, imateriais, ingeneráveis, eternas, incorruptíveis, separadas dos singulares, existentes por si no côncavo da Lua, nas quais todos os singulares têm participação». Elas permanecem, mesmo que os singulares sejam destruídos¹²⁵. Para essa doutrina dos acadêmicos, há dois exemplos: (a) elas são realidades independentes tal como um selo o é das figuras que se devem à sua impressão no papel:

123 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 153: «Igitur supponendum est tertio, Academicos, et Peripateticos, qui conveniunt in admittenda natura communi distincta a vocibus, conceptibus, et individuis confuse cognitis, differre inter se in materia huius naturae. Supponendum est quarto, certum est Platonem admisisse universalia a parte rei, quae ideas nominavit; sed nos in hac materia certam de Platonis mente notitiam non habere».

124 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 153: «Ratio est; quia Plato multa, et diversis temporibus scripsit; habuit multos discipulos non omnes aequè occultos, nec sibi bene affectos; et ideo haec quaestio, omnium suarum celeberrima diversimode tradi, et exponi solet. Multi ideas, quas asseruit Plato, putant esse divinas: alii intellectuales: alii morales».

125 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 154: «Academici communiter affirmunt, Platonem nomine idearum intellexisse naturas universales, immateriales, ingenerabiles, aeternas, incorruptibiles, a singularibus separatas, et existentes per se in concavo Lunae, quae ab omnibus singularibus participantur; his tamen destructis, semper manerent».

pela impressão de um selo, em muitos papéis escritos, são originadas muitas figuras impressas, que, destruídas, não impedem o selo de existir em separado. Ademais, (b) as ideias são realidades independentes tal como o fogo o é de muitas velas: de um mesmo fogo muitas velas são acesas; uma vez extintas as velas, nem por isso o fogo é extinguido¹²⁶.

A passagem seguinte do texto de Frei Gaspar é notável, pela combinação de hipóteses sobre as fontes da doutrina platônica em debate e ampla quantidade de informações. Ele declara as fontes nas quais pode ser encontrada a posição dos acadêmicos sobre a doutrina das ideias de Platão delineada acima: (a) a fonte principal parece mesmo ser Aristóteles, em sua *Metafísica* I 6 (também I 9)¹²⁷ e VII 8¹²⁸. Porém, Frei Gaspar pondera se esse teria sido mesmo o pensamento de Platão ou se a doutrina ali exposta fora antes uma «impostura» de Aristóteles, motivada «por inveja». Quanto à legitimidade do relato aristotélico, os autores divergem. (b) Houve filósofos que tentaram desobrigar Platão daquela doutrina. Dentre os nomes listados por Frei Gaspar, podem ser reconhecidos Jâmblico (245–325), Apuleio (124–ca. 180), Eustrácio [Eustrácio de Nicéia?, ca. 1050/1060–ca. 1120]; Bessarion [Basílio Bessarion O.S.B.M.?, 1403–1472], Sêneca, Agostinho, Justino Mártir, Tomás de Aquino, Agostino Steuco [Augustinus Steuchus Eugubinus (1497/1498–1548)] – humanista italiano autor de *De perenni philosophia* (1540) –, Durando [Durando de Saint-Pourçain O.P.?, ca. 1275–1332/1334]¹²⁹, os *Conimbricenses* e Hurtado [Pedro Hurtado de Mendoza S. J.?, 1578–1641], havendo ainda outros, todos mencionados por Juan Caramuel y Lobkowitz na disputa sobre os universais que consta em sua *Metalogica*¹³⁰. De forma breve, Frei Gaspar

126 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 154: «Hanc doctrinam duplici exemplo explicant: sicut per impressionem unius sigilli in multis scriptis plures fiunt figurae sigillatae, quibus destructis adhuc manet sigillum separatum; sicut ex uno igne multae accenduntur candelae, quibus extinctis, non ideo ille ignis extinguatur; sic ex una natura universali, animali, verbi gratia, fiunt plura animalia, quibus destructis, manet, et perseverat animal».

127 Cf. Aristoteles, *Metaphysik – Erster Halbband (Bücher I–VI)*, hrsg. von H. Seidl, Griechisch-Deutsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989³, I 6, pp. 38–43; I 9, pp. 54–69.

128 Cf. Aristoteles, *Metaphysik – Zweiter Halbband (Bücher VII–XIV)*, hrsg. von H. Seidl, Griechisch-Deutsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991³, VII 8, pp. 32–35.

129 Apesar de aspectos platônicos e agostinianos em sua teoria da cognição, Durando de Saint-Pourçain foi recentemente apresentado como um conceitualista no tocante à «universalidade» como um fenômeno dos atos mentais de juízo. Cf. R. L. Friedman, 2002, pp. 251–252.

130 Cf. Ioannes Caramuelis, *Metalogica – Disputationes de logicae essentia, proprietatibus, et operationibus continens*, Francofurti: Joann. Godofredi Schönwetteri, 1654, Liber IV – De

afirma ainda que, para alguns filósofos, (c) Aristóteles não entendera bem as ideias de Platão, ao passo que, para outros, (d) o Estagirita, «maligna e invejosamente, explanara-as pessimamente». Seja como for, e reconhecendo a explícita dependência de Frei Gaspar para com o relato de Caramuel nos primeiros artigos da Disputa VIII do Livro IV de sua *Metalogica*, a nota central para a sequência da exposição do beneditino brasileiro é a declaração inconfundível de que «a sentença de Platão» lhe agrada¹³¹. Cabe, portanto, apresentar diversos modos de como se pode argumentar em prol do «Filósofo divino», embora tais defesas não tenham igual mérito.

5.1. A ideia platônica como ideia arquetípica ou essência divina

Em um primeiro modo de defender a existência da ideia platônica, há quem diga que, com «ideia», Platão tenha entendido «ideia arquetípica ou essência divina», como «exemplar das criaturas». Essa, por «um modo de semelhança é participável pelas criaturas». Nesse caso, a essência divina é «a ideia arquetípica daquelas coisas que podem ser feitas por Deus». Ao operar, Deus se refere à sua essência. Ela é o «exemplar» a ser seguido pela onipotência divina. Só a essência divina é «a ideia arquetípica com respeito àquelas coisas que podem ser feitas e produzidas por Deus»¹³².

universalibus, Disputatio VIII – De universali reali, quod vulgo vocatur Platonium, p. 169 (ou, ainda, pp. 169-220, em doze artigos). Sobre a vida, a obra e o pensamento de Caramuel, cf. P. Dvořák and J. Schmutz (eds.), 2008.

131 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 154: «Platonis doctrinam sic expositam tradit Aristoteles Primo [Libro] *Metaphysicorum*, cap. 6, et Libro Septimo, cap. 8, textu 28. An vero haec fuerit legitima mens Platonis, an Aristotelis impostura ex invidia orta? Discrepant scriptores. Ex Philosophis nituntur Platonem ab huius sententiae invidia liberare Iamblicus Porphyrii auditor in *Symbolis Platonis*, Appuleius de *dogmatibus Platonis*, Eustratius, Bessarion, Seneca Philosophus, Divus Augustinus, Iustinus Martyr, Divus Thomas, Augustinus Eugubinus, Durandus, Conimbricenses, Hurtadus; et alii apud Caramuel in *Metalogica* de universalibus disput. 8, n. 350, tom. 1, pag. 169, horum alii asserunt Aristotelem non perculluisse ideas Platonis, alii maligne, et invidie eas pessime explanavisse. Quidquid tamen de hoc sit: nobis placet Platonis sententia. Ideo varii proponuntur modi explanandi, et defendendi Philosophum divinum».

132 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 154: «Aliqui dicunt Platonem nomine idearum intellexisse ideam archetypam, sive essentiam divinam, secundum quod est exemplar creaturarum, sive quatenus secundum aliquem similitudinis modum est participabilis a creaturis. Qui hac via incedunt docent, essentiam divinam esse ideam archetypam illarum rerum, quae fieri possunt a Deo; quia Deus in suis operationibus respicit suam essentiam, tamquam exemplar imitandum ab omnipotentia. Unde inferant necessarium est, ipsam essentiam divinam solum esse ideam archetypam respectu illarum rerum, quae fieri, et produci possunt a Deo».

No entender de Frei Gaspar, a ideia, nessa explanação em termos de arquétipo e essência divina, não pode ser «a matéria do universal». Ora, a «ideia arquetípica» *qua* essência divina «é singular» e, de si, não pode ser o universal. Além disso, «o universal deve identificar-se com os seus inferiores, ou estar incluído neles; mas, a essência divina não se identifica com Pedro, Paulo e os demais indivíduos humanos [...]» – no caso de indivíduos humanos, o universal «homem» (*homo*) não é a essência divina¹³³. Em um terceiro e sofisticado argumento, Frei Gaspar afirma que pode ser claramente indicado um universal «do qual a essência divina não é a ideia arquetípica», como, por exemplo, um «ente de razão» com respeito a seus inferiores, e já nisso se encontra uma premissa para concluir que o universal em geral não consiste na «ideia arquetípica»¹³⁴.

Naquilo que parece ser a parte central do primeiro modo de defender Platão e as ideias, há três argumentos. Cada um deles é contestado por Frei Gaspar. Assim reza o primeiro argumento: «a matéria do universal é algo comum a muitos; mas, a essência divina somente é algo comum a muitos: logo, a essência divina somente é a matéria do universal». Para a premissa menor, em que a essência divina aparece como algo comum a muitos inferiores, são invocadas autoridades importantes, como, por exemplo, a de Tomás de Aquino, segundo a qual a essência de Deus é «a semelhança de todas as coisas», de onde se tira que «a ideia, em Deus, nada mais é que a essência de Deus»¹³⁵.

133 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 155: «Idea sic explanata nequit esse materia universalis. Probatur primo: idea archetypa, seu essentia divina est singularis: ergo in illa non consistit universale. Probatur secundo: universale debet identificari cum suis inferioribus, seu includi in illis; atqui essentia divina non identificatur cum Petro, Paulo, et caeteris individuís humanis, verbi gratia: ergo universale, verbi gratia, homo nequit consistere in essentia divina».

134 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 155.

135 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, pp. 155-156: «Arguitur primo; materia universalis est aliquid commune pluribus; atqui sola essentia divina est aliquid commune pluribus: ergo sola essentia divina est materia universalis. Maior est certa, probatur minor ex S. Thoma Prima Parte, q. 15, a. 1 ad 3, ubi ait: “Deus secundum suam essentiam est similitudo omnium rerum: unde idea in Deo nihil aliud est quam Dei essentia”, ergo. Confirmatur ex S. Augustino lib. 9 *De Trinitate*, cap. 7 ibi: “Vita aeterna virtute formam, secundum quam sumus, vel aliquid recta ratione operamur, visu mentis concipimus”; atqui forma secundum quam sumus, est humanitas pluribus communis: ergo natura humana in idea divina collocatur». Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica – Volume 1: Parte 1 – Questões 1-43*, São Paulo, Edições Loyola, 32009, I q. 15 a. 1 ad 3, p. 352a: «Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia». Ademais, a passagem entre aspas de Agostinho está citada de forma

Como seria de se esperar, Frei Gaspar nega a premissa menor. Aqui, mostra-se a interpretação que Frei Gaspar faz de autoridades patrísticas e medievais. Assim, pois, segundo o mestre beneditino Tomás de Aquino teria apenas querido dizer que todas as criaturas se «assemelham à essência divina», o que, no entanto, não faz da essência divina a «matéria do universal». Afinal, «o universal não é verificado de seus inferiores por semelhança, mas por inclusão neles»¹³⁶. O princípio de inclusão nos inferiores nos quais existe é central para a constituição do universal, o princípio de semelhança não é.

Deixando de lado o segundo argumento em prol da tese de que a ideia platônica é a ideia arquetípica *qua* essência divina e a sua rejeição por Frei Gaspar – que busca o mesmo ponto, isto é, o de negar que a matéria do universal é a essência divina –, cabe destacar o terceiro argumento. Nele, o arguidor afirma que «o universal deve ser algo intrínseco ao intelecto ou existente dentro do intelecto, mas somente a essência divina está dentro do intelecto: logo, a essência divina somente ou a ideia arquetípica é a matéria do universal». Antes de formular a sua réplica, Frei Gaspar solicita que se suponha a tese de que há espécies que são lançadas (ao intelecto) pelos objetos. Com base nisso, ele distingue diferentes aspectos do que é enunciado na premissa maior sobre o universal ser algo intrínseco a um intelecto. Afinal, não é verdade que o universal tem de ser «algo existente fisicamente em um intelecto», mas sim «objetiva e intencionalmente». Para todos os efeitos, para haver uma ideia arquetípica *qua* universal na mente não é preciso que ela seja a essência divina. Contra a premissa menor, pode-se afirmar que as coisas corpóreas, na qualidade de espécies ou aspectos formais passíveis de apreensão intelectual, «podem existir objetiva e intencionalmente no intelecto, por meio de espécies» cuja separação da materialidade é feita pelo intelecto agente¹³⁷.

equivocada ou ao menos incompleta.

136 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 156: «Respondeo, concessa Maiori, negando minorem, ad cuius probationem dico, S. Thoma loco citato solum docere omnes creaturas assimilari essentiae divinae, quod non sufficit, ut haec sit materia universalis; quia universale non verificatur de suis inferioribus per similitudinem, sed per inclusionem in illis».

137 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 156: «Arguitur tertio. Universale debet esse aliquid intrinsecum intellectui, seu existens intra intellectum, atqui sola essentia divina est intra intellectum: ergo sola essentia, seu idea archetypa est materia universalis. Respondeo iuxta sententiam admittentem species immissas ab obiectis, qua pro nunc suppono, distinguendo Maiorem: universale debet esse aliquid existens in intellectu physice, nego; obiective, et intentionaliter, concedo, et hinc nego minorem: quia etiam res corporeae existere possunt in intellectu obiective, et intentionaliter, mediis speciebus

Fosse o universal, pois, algo intrínseco a um intelecto, não precisaria sê-lo no intelecto divino.

5.2. Ideias platônicas como ideias eternas

O segundo modo de defender a ideia platônica como a matéria do universal consiste na sustentação da tese de que ela é uma ideia eterna. Segundo Frei Gaspar, há quem ensine que as «ideias de Platão são eternas». Nesse caso, (a) elas são eternas e (b) existem em separado, em um reino à parte, a saber, «no côncavo da lua, separadas dos singulares»¹³⁸. Frei Gaspar, contudo, entende que (a) elas *não são* eternas e (b) elas *não são* separadas. Por que seria falso dizer que elas são eternas? Em última instância, porque elas «não são incriadas». Afinal, seria inadequado afirmar que elas são incriadas, uma vez que «incriado» é somente Deus. Ademais, um universal existente em um reino separado tampouco seria um «predicado divino» ou algo divino e, por isso mesmo, incriado. Sem dúvida, resta como alternativa que as ideias são criadas, e tudo o que é criado «passa do não ser ao ser». Além disso, se eterno implica necessário no existir, ideias não podem ser eternas, porque elas *qua* criadas podem ser destruídas por Deus¹³⁹.

A última reflexão, sobre o status de criaturas não-eternas atribuído às ideias, motiva Frei Gaspar a falar das ideias platônicas como algo imanente aos itens individuais do mundo. Ora, ao enunciar-se a proposição verdadeira «Pedro é homem», não pode ser o caso que o universal «homem» é separado do inferior «Pedro». O «princípio de verdade de uma proposição ou é a ideia [separada] do predicado com o sujeito, ou a inclusão [do predicado no sujeito], ou a

depurgatis ab intellectu agente».

138 Não há como sequer resumir por si mesma, neste estudo, a teoria das ideias ou das formas de Platão, tampouco a história de sua recepção e interpretação; sobre isso, cf., por exemplo, A. Graesser, 1975; K. Baier, 1981; M. Erler, 2006, pp. 143-161; T. Penner, 2011, pp. 160-176.

139 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, pp. 156-157: «Alii tradunt ideas Platonis esse aeternas, et existere in concavo lunae a singularibus separatas. Utrumque assertum est falsum. Ostenditur falsitas primi: vel ideae Platonis sunt creatae vel increatae? Si secundum contra est; quia solus Deus est increatus; atqui universale existens in concavo lunae non est aliquid praedicatum divinum, ut fatentur huius sententiae patroni; deinde etiam non est idea archetypa a Deo indistincta, ut supra probavi: ergo ideae Platonis non sunt increatae. Si primum; ergo non sunt aeternae. Probat. Quidquid est creatum transit de non esse ad esse: ergo in illo antecedenti instanti, et praecedente creationem idearum non dabantur ideae, proindeque non sunt aeternae. Confirmatur. Quod est creatum annihilari potest a Deo; ergo ideae Platonis annihilari possunt a Deo, si creatae sunt: ergo possunt non existere: ergo non sunt aeternae; aeternum enim semper existere necessarium est».

existência do próprio predicado em tal sujeito, conforme diversas opiniões». O enunciado desse princípio de verdade proposicional deve chamar a atenção do leitor de Frei Gaspar. Afinal, ele corrobora uma impressão geral de seu tratamento dos universais, a saber, que teses filosóficas sobre o não-particular devem atentar para as condições de possibilidade do conhecimento quando de juízos sobre proposições. Isso liga a teoria metafísica de Frei Gaspar ao tema do conhecimento: à natureza do conhecimento (na crença no verdadeiro dito na proposição) e às suas condições de possibilidade segundo a descrição das pressuposições do intelecto humano em sua própria realização de dizer algo de algo e de tomar algo por verdadeiro. Frei Gaspar afirma, então, que, se o universal existisse em separado das coisas inferiores individuais, «‘homem’ não seria identificado com Pedro, nem estaria incluído em Pedro, nem seria nele». A consequência só pode ser que a proposição não seria verdadeira¹⁴⁰. Pode-se bem ver que a tese de ideias eternas separadas nas quais as coisas inferiores participam, sem que as ideias só existam unidas às coisas, não se sustenta. Do contrário, ocorreria nas criaturas, como, por exemplo, nos indivíduos humanos, algo parecido com o que ocorre na realidade da Trindade – que deve ser descrita como uma só essência e três pessoas divinas individuais. De fato, Frei Gaspar parece consciente de que se precisa achar uma linguagem adequada para expressar a noção de que a mesma natureza universal – uma unidade não-numérica – existe nas muitas coisas singulares, não como *ideia una*, mas como *natureza que se repete*. A ideia platônica como matéria do universal «é [ela mesma] universal, e é da razão do universal existir em muitos»¹⁴¹. Isso não é a essência divina; por isso mesmo, a ideia platônica não pode ser a ideia arquetípica *qua* essência divina. Isso tampouco é a ideia eterna separada das coisas singulares; antes é a ideia criada não-eterna e, por inclusão intrínseca, *repetidamente* existente nas coisas singulares. É perceptível que Frei Gaspar não se importa de chamar a matéria do universal

140 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 157: «Ostenditur secundum assertum implicare, seu ideas Platonis non existere separatas ab inferioribus. Haec propositio, “Petrus est homo”, est vera; atqui si universalia existerent separata ab inferioribus, non foret vera: ergo non existunt separata. Probatur minor. Veri principium propositionis vel est idea [separata] praedicati cum subiecto, vel inclusio, vel inexistencia ipsius praedicati in tali subiecto iuxta diversas opiniones; atqui, si universalia existerent separata ab inferioribus, homo nec identificaretur cum Petro, nec includeretur in Petro, nec esset in illo: ergo propositio non esset vera».

141 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 157: «Hoc non reperitur in idea platonica; quia est universalis, et de ratione universalis est esse in pluribus».

de «natureza comum» – e ele parece mesmo querer mostrar que a natureza comum é também a «ideia platônica». A «natureza comum não se identifica com as diferenças contraentes», supostamente querendo dizer, nesse contexto, os princípios (formais?) de individuação. Ela se distingue «realmente» das diferenças contraentes. Frei Gaspar admite dizer que a natureza comum se identifica com as muitas coisas individuais, nas quais ela existe, tal como «a parte com o todo» – caso em que a natureza comum é a parte e cada indivíduo particular, em que ela existe, é um todo. A identidade da parte com o todo – uma noção importante para a «composição metafísica» das coisas – «sempre afere uma distinção adequada de uma [parte] com [outra] parte», e isso deve equivaler, nessas reiterações, à «identidade da natureza consigo mesma». Frei Gaspar ainda afirma que esse aspecto, o da existência repetida da natureza comum como uma parte nas coisas particulares, não é um «mistério peculiar da doutrina platônica»¹⁴².

Ao final da argumentação em prol da *não-separação* das ideias, Frei Gaspar reforça a visão de que assumir a tese de que as ideias platônicas existem separadamente das coisas leva a inconsistências incortonaíveis acerca das alegações de verdade e conhecimento. Graus metafísicos como «animalidade», «humanidade», etc., são intrínsecos aos indivíduos que eles compõem. Essa posição filosófica se deduz em oposição a uma série de absurdidades: afinal, «se as ideias universais fossem separadas de Pedro, Pedro seria homem pelo mesmo modo em que é visto, conhecido»; mas, isso não pode ser. É aceitável que Pedro seja visto e conhecido por «formas extrínsecas» – por denominações extrínsecas, poder-se-ia dizer –, mas não é aceitável que ele seja «homem» e «animal» por causa de formas extrínsecas das quais o conhecimento depende. Ideias platônicas, a matéria mesma do universal, se fossem aspectos separados, fariam de formas definidoras (minha expressão) das coisas compostas também formas extrínsecas, nas quais a coisa individual tem parte por imitação ou semelhança – essas teses são sumamente rejeitadas por Frei Gaspar com respeito à natureza das ideias platônicas e à sua realidade como naturezas comuns nos indivíduos. Na busca de corroborações, Frei Gaspar formula um

142 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 157: «Deinde natura communis non identificetur cum differentiis contrahentibus, sed ab illis realiter distinguitur; et licet identificetur cum pluribus individuis, hoc nullum est inconveniens; quia identificatur tamquam pars cum toto, quae identitas semper affert distinctionem adaequatam ab alia cum parte, et (si bene consideretur) nihil aliud est, quam identitas naturae se cum ipsa; nec hoc est aliquod mysterium doctrinae platonicae peculiare».

raciocínio peculiar, com base na «experiência»: «Pela experiência, consta que nós sentimos muitas coisas intrinsecamente: logo, não só somos sensitivos pela semelhança que temos com a ideia da sensação, separada de nós, mas pela forma intrínseca a nós»¹⁴³. É razoável afirmar que, com a tese da não separação da ideia da coisa composta individual, Frei Gaspar torna a ideia platônica um item da realidade que se aproxima do universal aristotélico.

5.3. A melhor tese sobre a ideia platônica: são ideias criadas por Deus

O terceiro modo de defender a ideia platônica como a matéria do universal é, para Frei Gaspar, o modo preferido. Em síntese, lê-se que «a matéria dos universais são as ideias criadas por Deus». (i) Elas existem «antes de toda operação do intelecto», (ii) elas não são «separadas dos indivíduos», estando antes «incluídas» nos indivíduos. Até esse ponto, mais uma vez, é arguível que a posição assumida por Frei Gaspar compatibiliza a ideia platônica com as teses aristotélicas sobre o universal. Há, porém, mais a dizer sobre a ideia platônica como a matéria do universal: elas são (iii) «ingeneráveis», (iv) «incompactíveis» e (v) «espirituais»¹⁴⁴. Seja como for, também sobre essa posição entendida como a mais provável – e que é a de Frei Gaspar – não existe unanimidade¹⁴⁵.

Há considerações a se fazer: (1) as ideias são criadas; nenhuma potência do mundo as produz, elas não têm causa material. Só podem existir «por ação criativa» divina. É nesse sentido que se quer dizer que elas são «ingeneráveis», embora não se queira dizer, com isso, que elas são «improduzíveis». Criado não é o mesmo que gerado. (2) Do ser-ingerado das ideias tira-se que são

143 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, pp. 157-158: «Amplius ostenditur humanitatem, et alios gradus universales esse intrinsecos Petro, verbi gratia. Si ideae universales forent a Petro separatae, Petrus esset homo eodem modo, ac est visus, cognitus; sed hoc est absurdum: ergo. Probatur sequela. Petrus est visus, et cognitus per formam extrinsecam; atqui etiam esset homo, animal, etc., per formas extrinsecas: ergo eodem modo. Roboratur primo: Fides docet a natura rationali non solum esse formam adistentem, et intrinsecam homini sed etiam informantem: ergo etiam rationale erit forma intrinseca, et informans hominem. Secundo: Experientia constat nos multa intrinsece sentire: ergo non solum sumus sensitivi per similitudinem, quam habemus cum idea sensationis a nobis separata, sed per formam nobis intrinsecam».

144 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 158: «Tertia, et probabilior sententia tenet, materia universalium esse ideas a Deo creatas, existentes ante omnem intellectus operationem, non separatas ab individuis, sed in illis inclusas, ingenerabiles, incorruptibiles, et spirituales. Patroni huius sententiae non conveniunt in omnibus».

145 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 158.

«incorruptíveis» ou «inalteráveis» «em razão de si»: causas segundas não podem corrompê-las. Contudo, em razão de outro, como por Deus, onipotente, as ideias podem ser aniquiladas. A título de exemplo, lê-se que a «alma racional» é «incorruptível», embora ela seja aniquilável por um poder como o divino¹⁴⁶.

Frei Gaspar defende então a tese de que Deus criou as ideias «desde o primeiro instante no qual primeiramente existiu o primeiro indivíduo corpóreo do qual elas são predicadas». Deus então as «colocou no próprio indivíduo», e o fez no sentido de que o indivíduo corpóreo jamais existisse sem elas, nem elas existissem sem o indivíduo corpóreo. Independentemente da tese de sua causação pela entidade divina, fica evidente que, no relato de Frei Gaspar, as ideias existem desde que as coisas existem. Mas isso não tem como consequência que as ideias são o mesmo que os indivíduos. Se um indivíduo morre, as ideias permanecem em outros, e permanecerão em outros no futuro¹⁴⁷. Três teses fundamentais se impõem a partir daqui: (I) «as ideias não existem fora dos indivíduos»; (II) as ideias «são coproduzidas com os indivíduos, isto é, elas são singularizadas, porque de outro modo não existiriam»; ademais, (III) «as próprias ideias não se corrompem, antes não mais existem naqueles indivíduos que se corrompem»¹⁴⁸.

Na sequência da exposição de sua teoria metafísica, Frei Gaspar afirma que os universais são singularizados «pela *haecceitas* realmente distinta de

146 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 158: «In primis ideae sunt creatae; quia non educantur de potentia alicuius subiecti, nec habent causam materialem; sed fiunt a solo Deo per actionem creativam. In hoc sensu dicuntur ingenerabiles, non autem quia sint improducibiles; produci enim est proprietas omnium creaturarum. Uno verbo. Quod creatur, non dicitur generatum; ideae sunt creatae: ideo dicuntur ingenerabiles. Hinc infertur, ideas esse incorruptibiles, seu inalterabiles primario, et ratione sui; quia non possunt corrumpi, nec alterari a causis secundis. Cum hoc tamen stat ipsas ideas annihilari posse primario a Deo, sicut anima rationalis, quae est incorruptibilis, et potest annihilari a Deo».

147 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 158: «Huiusmodi ideas creavit Deus a primo instanti, in quo primo existit primum individuum corporeum, de quo illae praedicantur; et illae collocavit in ipso individuo ita, ut nunquam individuum fuerit ab illis, nec illae absque individuo. Cum hoc peribit individuum, in aliis permanserunt, et in futuris similiter individuus permansurus sunt».

148 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 158: «Hinc inferatur primo, ideas non existere extra individua; secundo comproduci cum individuus, id est, singularisari: quia alias non existerent; tertio ipsas ideas non corrumpi, sed non amplius existere in illis individuus, quae corrumuntur». Frei Gaspar chega a propor uma analogia entre esse modelo de existência da matéria do universal e a presença de Cristo em todas as hóstias consagradas; cf. Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 159.

si». Em outras palavras, ele admite a *haecceitas* ou «estidade» como princípio de individuação. Não obstante o lugar de destaque da *haecceitas* na tradição da escola scotista, Frei Gaspar tenta explicar a sua tese em termos tomistas: «a natureza», ou o universal, «subsiste por uma subsistência realmente distinta de si» – isto é, na coisa material composta. É também opinião dos tomistas que a essência – de novo, a realidade não-particular – «existe por uma existência, por semelhante modo, realmente distinta». Disso se pode concluir que «os universais não poderão existir, naturalmente, fora dos singulares», sendo justamente singularizados pelas *haecceitates* realmente distintas de si. Além disso, uma vez que ele afirma que os universais «não existem fora dos singulares», Frei Gaspar subscreve a tese metafísica de que todos os universais existem instanciados¹⁴⁹. Com efeito, Frei Gaspar lembra que já era tese de Aristóteles que «os modos», isto é, as formas modais como «figura» e «localização», conectadas e assimetricamente dependentes de dado substrato para existir, «não podem existir fora das realidades» que eles modificam – tampouco «a forma pode naturalmente existir separada da matéria»¹⁵⁰.

A tese de que universais perseveram nos indivíduos singulares, porque, do contrário, não existem, é desafiada por um contra-argumento: e se forem corrompidos todos os indivíduos, nos quais existem as ideias? Seguem elas existindo? Frei Gaspar, de início, faz notar que, sobre esse assunto, havia divergências entre os acadêmicos. (a) Alguns acadêmicos já diziam que «as ideias universais são espirituais», ao passo que outros defendiam que elas «são corpóreas». (b) Ademais, há que se entender «a definição [*ratio*] de corpo conforme a sentença mais provável dos metafísicos». Ela é entendida a partir da matéria prima. Coisas que naturalmente não podem existir sem a matéria prima são corpóreas; «coisas que naturalmente podem existir sem a matéria são espirituais»¹⁵¹.

149 Um estudo sofisticado sobre os universais em Aristóteles se encontra in: Th. Scaltsas, 1994.

Cf. também orientações gerais sobre o tema in: A. F. Koch, 2005, pp. 307-310.

150 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 159: «Nec mirum est, quod universalia singularisentur per haecceitatem a se distinctam realiter; et quod non existant extra singularia; non secundum; quia etiam in sententia aristotelica modi non possunt existere extra realitates; nec forma naturaliter existere potest a materia separata; non primum, quia etiam natura subsistit per subsistentiam a se realiter distinctam; et essentia in opinione Thomistarum existit per existentiam similiter realiter distinctam: ergo eodem modo universalia non poterunt existere naturaliter extra singularia; et ab haecceitatibus a se realiter distinctis poterunt singularisari».

151 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 159: «Dixi, universalia

A posição de Frei Gaspar sobre a forma de existência das ideias platônicas depende da seguinte ponderação: «os platônicos que ensinam que as ideias são espirituais devem manter que elas, no caso proposto, são preservadas fora dos singulares, assim como a alma racional no estado de separação» – nisso, cabe dizer que Frei Gaspar não se pronuncia sobre o que preserva as ideias (espirituais) fora das coisas singulares. Por sua vez, em direção contrária, os platônicos que sustentam que as ideias são corpóreas têm de afirmar que, «se todas as coisas singulares fossem corrompidas, as ideias também seriam aniquiladas por Deus; afinal, elas são de tal natureza que exigem ser conservadas nos indivíduos e nos singulares corpóreos»¹⁵². Embora o mestre beneditino não se declare explicitamente a favor de uma ou outra dessas posições, teses adicionais (cf. abaixo) sobre a possibilidade de as ideias serem sustentadas na existência por um poder absoluto divino dão base à afirmação de que Frei Gaspar defende o status espiritual das ideias. Na sequência do texto, Frei Gaspar formula ao menos três recomendações ao seu leitor sobre o que não se deve inferir acerca dos universais, a partir daquilo que foi dito.

Em primeiro lugar, (i) não deve ser inferido que «as ideias são corruptíveis primeiramente pelas causas segundas; porque, ainda que estas [leia-se: as causas segundas] possam corromper os singulares, elas não corrompem as ideias». Em última análise, é somente Deus que aniquila as ideias, «no mesmo instante em que se fizesse ausente o último indivíduo que as inclui». (ii) Tampouco deve ser inferido que «as ideias são um modo» – conforme a sua definição esboçada acima. Afinal, nem a onipotência divina pode fazer com que um modo exista sem a realidade que ele modifica e da qual depende para existir. Por sua vez, as ideias «podem ser conservadas fora dos indivíduos» pelo poder absoluto de

perseverare in individuís, et singularibus, extraque illa existere non posse. Quaeres rationem: et quid de ideis, si omnia corrumpantur individua, in quibus illae includuntur? Iuxta diversas sententias diversimode respondere debeo. Quod, ut faciam notandum est primo, aliquos academicos, (ut iam supra dixi) docere ideas universales esse spirituales; et alios dicere, illas corporeas esse. Notandum secundo, rationem corporis iuxta probabiliorem sententiam metaphysicorum, quam pro nunc suppono, desumi adipiscenda [...] a materia prima: unde quae naturaliter existere possunt absque materia, sunt spiritualia; quae vero naturaliter existere non possunt absque materia, corporeae dicuntur».

152 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, pp. 159-160: «Nunc ad quaestionem respondeo, quod platonici docentes ideas esse spirituales, debent tenere illas in casu proposito permansuras esse extra singularia, sicut anima rationalis in statu separationis; qui dicunt ideas esse, corporeas, affirmare debent, quod, si omnia singularia corrumpantur, ideae etiam annihilarentur a Deo; quia sunt talis naturae, ut exigant conservari in individuís, et singularibus corporeis».

Deus, como ocorreria no caso de «todos os singulares serem corrompidos» e, não obstante isso, Deus não-quisesse aniquilar as ideias¹⁵³. Com efeito, Frei Gaspar endossa a tese de que as ideias *qua* matéria do universal podem ser conservadas fora das coisas singulares, por meio do poder divino.

Do que foi estabelecido sobre o status ontológico das ideias também (iii) não se deve inferir «que as ideias são acidente». Elas precisam ser conservadas na coisa individual, mas no sujeito ou na substância composta «elas são partes do indivíduo»: as ideias «constituem o seu sujeito e dizem respeito ao complemento dele». Frei Gaspar insere, aqui, uma concepção sobre a substância, «segundo a sentença mais provável na metafísica». Substância, a saber, «é tudo aquilo que constitui intrinsecamente a primeira coisa»; por sua vez, «primeira coisa» é «o que nenhum sujeito tem, ou, se tem, é complemento dele e raiz das operações do composto»¹⁵⁴. A linguagem aqui adotada por Frei Gaspar é peculiar, mas na sentença acima ele parece considerar sob «primeira coisa» tanto o substrato individual quanto aquilo que lhe dá determinação formal – em outras palavras, «primeira» e «segunda» substância em termos aristotélicos. Ao que tudo indica, essa condição da substância, de constituir a «primeira coisa», «é verificada das ideias». No caso do ser humano individual, pode-se presumir que a «humanidade» concorre para a «operação de Pedro» – para as operações da alma humana de Pedro? Seja como for, as ideias constituem aquele indivíduo «intrínseca e essencialmente»¹⁵⁵.

153 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 160: «Nec ex hoc inferas primo, ideas esse corruptibiles primario a causis secundis; quia licet hae corrumpere possint singularia, non corrumpunt ideas; sed solus Deus illas annihilat in eodem instanti, in quo deficeret ultimum individuum illas includens. Non inferas secundo, ideas esse modum; quia modi nec divinitus existere possunt sine suis realitatibus; ideae vero divinitus conservari possunt extra individua, ut accideret casu, quod omnia singularia corrumpentur, et Deus nollet illas annihilare».

154 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 160: «Non inferas tandem ideas esse accidens; quia licet exigant conservari in individuo, tamquam in subiecto, sunt partes individi; proindeque constituunt suum subiectum et pertinent ad illius complementum. Ut responsionem intelligas, nota, substantiam iuxta probabiliorum sententiam in metaphysica, quam nunc suppono, esse omne illud, quod constituit intrinsece primam rem; et illud dici primam rem, quod nullum subiectum habet; vel, si habet, est illius complementum, et radix operationum compositi».

155 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 160: «Hoc verificatur de ideis; hae enim concurrunt ad operationem Petri, verbi gratia, et illum intrinsece, et essentialiter constituunt».

Frei Gaspar está convicto de que as «ideias de Platão», assim explicadas, «são a matéria do universal»¹⁵⁶. Um resumo dos aspectos que compõem a sua posição é oferecido: (i) «As ideias universais são dadas da parte da coisa, antes da operação do intelecto»; (ii) «as ideias universais se distinguem realmente de suas *haecceitates*» ou «as ideias superiores realmente se distinguem das ideias inferiores e singulares». Mais uma vez, a linguagem de Frei Gaspar soa distintiva. O que seriam, contudo, essas «ideias inferiores e singulares»? A condição de a ideia ser existente em uma dada coisa individual – como «humanidade» se distinguir realmente da humanidade singularizada em Pedro? (iii) «As ideias não são geradas por causas segundas nem são corrompidas por elas, ao menos primariamente»; (iv) «as ideias universais não existem naturalmente fora das coisas singulares». Finalmente, Frei Gaspar afirma que «as ideias constitutivas dos indivíduos corpóreos (e somente deles falamos aqui) são corpóreas»¹⁵⁷. Em apreço ao que foi definido anteriormente sobre corpóreo em diferença a espiritual, esse último ponto consiste em dizer que as ideias naturalmente precisam ser conservadas nas coisas individuais e nas coisas singulares corpóreas – ou compostas – da realidade extramental. Em se considerando a situação contrafactual de que substâncias compostas são todas aniquiladas e o poder absoluto divino as conserva em existência – e Frei Gaspar endossa essa consideração –, parece forçoso concluir que a natureza espiritual da ideia se revela.

6. Com base na realidade, universais e singulares se distinguem

Frei Gaspar considerou especialmente importante argumentar em favor da tese de que os universais se distinguem realmente dos singulares – apesar de existirem instanciados neles, em termos naturais. Para essa tese, ele ofereceu três argumentos¹⁵⁸. Aqui, cabe mencionar apenas o terceiro, por causa de referências explícitas a Platão e a Aristóteles.

¹⁵⁶ Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 160: «Ideae Platonis sic explanatae sunt materia universalis».

¹⁵⁷ Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 160: «Ideae universales dantur a parte rei ante operationem intellectus. [...]. Ideae universales realiter distinguuntur a suis haecceitatibus. Aliter: ideae superiores realiter distinguuntur ab ideis inferioribus, et singularibus. [...]. Ideae non generantur a causis secundis nec ab illis corrumpuntur saltem primario. [...]. Ideae universales non existunt naturaliter extra singularia. [...]. Ideae constitutivae individuorum corporeorum (de quibus tantum hic loquimus) sunt corporeae».

¹⁵⁸ Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, pp. 160-161.

No terceiro argumento, Frei Gaspar afirma que «as naturezas universais, conforme todos, são incorruptíveis e ingeneráveis; mas as ideias de Platão somente, e não o universal feito pelo intelecto, são ingeneráveis: logo, dão-se as ideias de Platão». Na prova da premissa menor, sobre as ideias platônicas, Frei Gaspar contrasta o universal platônico com os «universais feitos pelo intelecto tão-somente», que podem surgir das «naturezas singulares e de todos os intelectos». Frei Gaspar está contrastando universais platônicos com aqueles que, de algum modo, são uma combinação de naturezas cuja existência é singularizada e cuja comunidade é pensada pela mente. Mas justamente «as naturezas singulares» e «os atos do intelecto são gerados e são corrompidos». Como conclusão, e ela é de interesse já como tópico de interpretação da história da filosofia, «o universal aristotélico não é ingenerável, nem incorruptível»¹⁵⁹ – o universal aristotélico *não é* o platônico, que é tanto existente *qua* instanciado nos singulares quanto independente das coisas singulares e do ser-pensado. Não parece ser o caso que, aqui, Frei Gaspar entenda o universal aristotélico como conceito na mente ou conceito predicado de algo – de todo modo, o universal aristotélico, retratado por Frei Gaspar, seria o equivalente à natureza repetível individualizada em coisas particulares que pode ser pensada para ser predicada dessas mesmas. Estaria o mestre beneditino identificando no aristotelismo um princípio de insuficiência na condição de que algo objetivamente não-singular não pode em nada depender dos atos do intelecto? Esse parece ser o caso, pois Frei Gaspar alega como confirmação da conclusão sobre a doutrina aristotélica que

Os universais conforme todos são os objetos da ciência propriamente tomada; mas, o objeto da ciência propriamente tomada é independente de nós, como fica claro a partir do que foi dito na *Dialética*: logo, os universais existem independentemente da operação do nosso intelecto¹⁶⁰.

A *Dialética*, no caso, na qual a tese da independência do universal *qua* objeto do conhecimento científico foi defendida, parece ser o «Livro Primeiro

159 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 161: «Probatur tertio. Naturae universales iuxta omnes sunt incorruptibiles, et ingenerabiles; atqui solae ideae Platonis, et non universale factum ab intellectu, sunt ingenerabiles, et incorruptibiles: ergo dantur ideae Platonis. Probatur minor. Universalia facta ab intellectu tantummodo coalescere possunt ex naturis singularibus, et omnibus intellectibus, atqui tam naturae singulares, quam actus intellectus generantur, et corrumpuntur: ergo universale aristotelicum non est ingenerabile, nec incorruptibile».

160 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 161: «Confirmatur primo. Universalia iuxta omnes sunt obiecta scientiae proprie sumptae; atqui obiectum scientiae proprie sumptae est a nobis independens, ut patet ex dictis in *Dialectica*: ergo universalia existunt independentem ab operatione nostri intellectus».

da Lógica, que traz os prolegômenos», de Frei Gaspar, que contém um estudo da lógica como ciência¹⁶¹.

Desse ponto em diante, há uma longa sequência de páginas em que Frei Gaspar soluciona «argumentos contrários»¹⁶². Argumentos contrários ao quê? Ao que tudo indica, são argumentos que defendem a tese de que, na realidade, universais e coisas singulares não se distinguem, em que a ideia de fundo parece ser que somente o intelecto, a partir das naturezas singularizadas nas coisas, cria o universal que pode ser dito de muitos particulares. Na coisa singular, contudo, todo aspecto inteligível está contraído à singularidade, e nada é de si comum a muitos. Não há como abordar, nesta exposição, todos os argumentos discutidos por Frei Gaspar – apenas alguns deles serão considerados, seletivamente. Assim, pois, no primeiro argumento, é dito o seguinte: «Se da parte da coisa se dessem ideias comuns, seriam e não seriam coisas comuns, mas isto não pode ser dito: logo, não se dão tais ideias». Frei Gaspar recusa o argumento e por primeiro a sua premissa maior. Ele nega que as ideias «não seriam coisas comuns»¹⁶³.

A bem dizer, a tese de que as ideias não são, na realidade, coisas ou naturezas comuns ganha, no texto de Frei Gaspar, uma sofisticação: «Nada por si e imediatamente existe no mundo que não seja determinado». Isso é avançado como «proposição» (*proloquium*). Se essa premissa é verdadeira, e parece mesmo ser, então as ideias existentes seriam determinadas, «mas o que é determinado não pode ser comum: logo tais ideias não seriam comuns». Determinação diz singularidade e exclui comunidade¹⁶⁴.

Em sua arguição de resposta, Frei Gaspar, aliado a Caramuel, interpreta o último princípio alegado. Ele concede que «nada por si e imediatamente existe

161 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber Primus – Prolegomena, Caput Tertium – De proprietatibus logicae, Propositio Prima – Utrum logica sit scientia?, pp. 26-30 (especialmente pp. 29-30).

162 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, pp. 161-167.

163 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 161: «Arguitur primo. Si a parte rei darentur ideae communes, essent, et non essent res communes; sed hoc dici nequit: ergo non dantur tales ideae. Nego Maiorem. Probatur. In primis essent communes, ut supponitur a nobis: deinde non essent: ergo essent, et non essent. Nego, quod non essent res communes».

164 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 161: «Probatur. “Nihil per se et immediate existit in mundo, quod determinatum non sit”, sit proloquium; ergo tales ideae essent determinatae; sed quod est determinatum, nequit esse commune: ergo tales ideae non essent res communes. Probatur minor. Quod est certum, et determinatum ita est hoc ens, ut simul non sit alia entia; sed hoc est proprium solius rei singularis: ergo quod est determinatum nequit esse commune».

no mundo que não seja determinado, seja extrínseca ou intrinsecamente». Mas nem tudo o que existe é intrinsecamente determinado. Frei Gaspar aceita dizer que «as ideias seriam determinadas extrínseca ou intrinsecamente», e de fato elas «são determinadas extrinsecamente», mas não intrinsecamente. De fato, «o que é determinado intrinsecamente não pode ser comum», mas «o que é determinado extrinsecamente» pode, sim, ser comum. Ao falar-se de algo em sua «essência peculiar», pode-se afirmar que «o que é certo e determinado de tal maneira é este ente que ao mesmo tempo não é outros entes». Aqui se tem a determinação intrínseca da coisa individual, e ela não pode ser predicada indiferentemente. Mas isso não é o que é determinado extrinsecamente¹⁶⁵. Frei Gaspar está defendendo que tudo, nas coisas existentes, ou é singular ou universal (comum). O que é singular é determinado «intrinsecamente e por si» – singular diz «singularidade no seu conceito intrínseco». Já os universais são determinados «extrinsecamente pelos singulares», e a razão disso é que eles só existem nos singulares. São neles determinados como «por formas superadicionadas» – as formas individuais? –, formas essas que «não são da essência» dos universais. Todo universal, pois, traz consigo determinação extrínseca a si mesmo, *para que exista*: ela é concernente *ao existir* do universal, não à sua essência. Toda «ideia comum» é determinada «atualmente pela singularidade do indivíduo no qual existe». Para as formas superadicionadas, e para com os singulares, os universais reservam pura indiferença¹⁶⁶.

165 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, pp. 161-162: «Respondeo primo. Cum Caramueli distinguendo antecedens; nihil per se, et immediate existit in mundo, quod determinatur non sit, vel extrinsecus, vel intrinsecus, concedo; semper intrinsecus, nego; eodem modo distingo consequens: ergo ideae essent determinatae extrinsecus, vel intrinsecus, concedo; sunt enim determinatae extrinsecus; essent determinatae intrinsecus, nego consequens. Deinde eodem modo distingo minorem subsumptam: quod est determinatum intrinsecus, nequit esse commune, concedo; quod est determinatum extrinsece, nego. Ad probationem distingo, seu explico Maiorem: quod est certum, et determinatum, ita est hoc ens, ut simul non sit alia entia, id est, quod est certum, et determinatum habet suam peculiarem essentiam, et non potest habere essentiam aliarum rerum, concedo; id est non potest affirmari, et praedicari de aliis, subdistinguo: Si sit determinatum intrinsece, concedo; si sit determinatum extrinsece, nego. Eodem modo distingo minorem: hoc est proprium solius rei singularis, id est, est proprium solius rei singularis habere unam rem determinatam, est proprium solius rei singularis esse determinatam, hoc est, non indifferens, ut praedicetur de pluribus, concedo, et nego consequentiam subtradita distinctione».

166 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 162: «Igitur omnia, quae sunt in rebus, vel sunt singularia, vel universalia. Singularia sunt determinata intrinsece, et per se; quia singularia in suo conceptu intrinseco dicunt singularitatem. Universalia vero determinantur extrinsece a singularibus; quia universalia non existunt extra singularia; ideoque determinantur singularibus, tamquam formis superadditis, et quae non sunt de

No seu primeiro argumento, Frei Gaspar segue explicando o princípio metafísico anteriormente adiantado, segundo o qual «nada por si e imediatamente existe no mundo que não seja determinado». Ele concede o princípio, *em se considerando* «algum ser ou essência determinadamente e invariável». Mas o princípio se compromete com a afirmação de que tudo o que existe é singularizado? Para chegar a uma resposta, cabe fazer a distinção entre existente singularizado «extrinsecamente» e «intrinsecamente». Em se aceitando a disjunção «existente singularizado extrinsecamente ou intrinsecamente», a consideração afirmativa ao princípio assim ampliado deve ser concedida. Mas não é correto dizer que todas as coisas existem singularizadas «intrinsecamente». Justamente as ideias, pois, existiriam «determinadamente» ou com «um ser determinado». Ademais, existiriam singularizadas (o que parece implicar determinação), mas «extrinsecamente» apenas, porque os singulares, pela forma da individuação¹⁶⁷, adicionam ao universal a determinação ao singular no qual existem¹⁶⁸.

Mais adiante, Frei Gaspar afirma que o *proloquium* «Nada por si e imediatamente existe no mundo que não seja determinado» pode trazer «duplo

essentia ipsorum. Exemplum. Materia prima in opinione communi est indifferens ad pluras formas; et tamen nulla est materia prima, quae non sit determinata actualiter sua forma. Eodem modo omnia universalis sunt indifferentia, ut componant cum singularibus, et affirmantur de singularibus, cum quo stat nullas de facto dari ideam communem, quae non determinetur actualiter singularitate individui, in quo existit».

167 Mais adiante no texto, quando do argumento sexto sobre esse ponto, Frei Gaspar fala da singularidade como sendo ou a diferença individuantem ou o resultado dela, tal que algo comum é singularizado ou contraído à singularidade «pela diferença individuantem»; ele também fala, com equivalência, de ser contraído «pela singularidade». Cf. Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 166: «Distinguo Maiorem: quod est contractum per differentiam individuantem, ita ut differentia individuans constituat illius essentiam, est singulare, concedo; quod est contractum per differentiam individuantem, quae non constituit illius essentiam, est singulare, nego; quia in tali casu res sic contracta dicitur singularisata ab extrinseco, et non essentialiter singularis. Igitur Petrus includit singularitatem, tamquam praedicatum illius constitutivum; ideoque est essentialiter singularis: natura vero solum unitur singularitati, a se realiter distinctae, et per quam non constituitur; unde natura non est essentialiter singularis, licet contrahatur per singularitatem».

168 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 162: «Respondeo secundo. Explicando proloquium, et distinguendo Maiorem: nihil per se, et immediate existit in mundo, quod determinatur non sit, hoc est, quod non habeat aliquod esse, seu essentiam determinate, et invariabilem, concedo; hoc est, quod non sit singularisatum, subdistinguo: vel intrinsece, vel extrinsece, concedo; semper intrinsece, nego; eodem modo distinguo consequens: ergo tales ideae essent determinate, hoc est haberent aliquod esse determinatum, concedo; hoc est essent singularisatae, subdistinguo: vel intrinsece, vel extrinsece, concedo; solum intrinsece, nego minorem, et consequentiam».

sentido». (a) Por um lado, ele significa que «todas as coisas que existem no mundo têm o seu ser próprio»; (b) por outro lado, ele significa que as coisas «não são indiferentes para [ou, talvez melhor: ao ponto de] mudar a própria essência»¹⁶⁹. Frei Gaspar afirma então que, na segunda acepção da proposição, «as ideias são intrinsecamente determinadas». Anteriormente fora dito que as ideias *existem* por determinação extrínseca – elas são singularizadas desde outro princípio. Agora, em outro sentido, está sendo dito que *elas são intrinsecamente o que são*. A essência ou a natureza «animal» é de tal maneira «animal» – algo determinado em seu próprio ser, portanto – «que não pode ser racional ou outra» natureza. «Mas isto não impede que ‘animal’ imediatamente constitua ‘homem’, do qual se afirmaria ser animal»¹⁷⁰. O relato de Frei Gaspar parece sugerir o seguinte quadro metafísico: «animal» como natureza ou essência é tal qual um elemento comum, isto é, a ideia comum. Em si, ele tem determinação intrínseca e distingue-se de tudo o mais, mas existe como parte constituinte de outro, para o qual se determina extrinsecamente.

Que essa linha interpretativa está na direção certa, isso se pode notar na explicação final de Frei Gaspar acerca da constituição do universal em distinção ao singular: o universal «‘animal’, por constituir ‘homem’, não deixa de ser ‘animal’». Em outras palavras, se «animal» existe constituindo algo no qual existe, aquela natureza segue tendo, ali mesmo, a sua própria determinação. Com isso, Frei Gaspar chega ao ponto importante de sua arguição segundo o qual «não poder variar a própria essência não é propriedade do indivíduo somente» – coisas individuais têm a sua identidade singular, universais singularizados preservam também a sua, que é intrínseca e independente do singular *no qual existem*. Claro que no sentido de que todas as coisas no mundo existem determinadamente (cf. acima) cabe conceder que «as ideias comuns são dispostas pela singularidade extrinsecamente». É correto que «nenhuma ideia universal existe fora dos singulares»; também é o caso que «todas são

169 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, pp. 162-163: «Hinc proloquium, “nihil per se immediate existit in mundo, quod determinatum non sit” duplicem sensum efficere potest: vel enim denotare potest, quod omnia, quae existunt in mundo, habere suum esse proprium; non esseque indifferentia ad mutandam propriam essentiam»

170 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 163: «Si proloquium sumatur in hac secunda acceptione, fateor ideas esse intrinsece determinatas; quia animal, verbi gratia, ita est animal, ut nequeat esse rationale, aut aliud. Sed hoc non obstat, communis animal constituat hominem, de quo affirmaretur esse animal; quia etiam materia prima est determinate materia, habetque essentiam materiae, et tamen constituit hominem, quia est quid diversum a materia».

singularizadas por uma singularidade distinta de si». O cerne da crítica de Frei Gaspar – e nisso o seu discurso é uma crítica à tese formulada como consequência da visão aristotélica sobre o universal, em que opositores afirmavam que, na realidade, todo universal é idêntico ao ou não se distingue do singular – é que nem tudo o que existe no mundo «é singularizado intrinsecamente», ou seja, nem tudo o que existe no mundo é «realmente idêntico com os singulares»¹⁷¹.

Os outros oito argumentos¹⁷² propostos por Frei Gaspar são em si valiosos para a defesa da mesma tese: que universais (ou ideias) e singulares se distinguem, mesmo se os universais forem extrinsecamente determinados pelos singulares e só existam nos e na dependência dos singulares. Em razão de brevidade, eles não são descritos neste estudo.

7. O universal *qua* ideia platônica e o princípio de repetibilidade nos singulares

Se a estrutura da realidade inclui universais *qua* ideias platônicas, multiplicam-se questões sobre as características de sua realidade, inclusive a pergunta «se a mesma natureza é em todos os inferiores», que é a proposição oitava do Capítulo Primeiro do Livro III da *Philosophia platonica*. Frei Gaspar explica melhor o teor da questão, ao dizer que quer saber se, por exemplo, a «humanidade» se encontra em todos os seres humanos singulares «ao mesmo tempo, tal que a humanidade de Pedro seja a mesma humanidade de Paulo, de João, etc.». Concomitante ao tema da repetibilidade simultânea da mesma natureza comum, investiga-se o modo como os indivíduos se distinguem, se isso se dá «extrinsecamente ou em razão das diferenças». Seria o caso que em cada indivíduo se dá «uma natureza distinta, tal que são tantas as humanidades entitativas quantos são os seres humanos», caso em que «a humanidade de Pedro» não seria a humanidade de Paulo ou a humanidade de João? É interessante que o mestre beneditino, nesse ponto do seu curso, afirma que «a mesma natureza é em todos os inferiores ou que (como dizem os scotistas) ela

171 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, p. 163: «Huius ratio est; quia animal, per id, quod constituat hominem, non desinit esse animal. Deinde etiam falsum est dicere quod sola singularia esse in hoc sensu: quia non posse variare propriam essentiam non est proprietas solius individui. Si autem proloquium primum afficiat sensum, concedo ideas communes affici singularitate extrinsece; quia de facto nulla idea universalis est extra singularia; proindeque omnes singularisuntur per singularitatem a se distinctam; et solum nego, quod omnia, quae sunt in mundo singularisuntur intrinsece, id est, nego quod omnia, quae existunt in mundo sint realiter idem cum singularibus».

172 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 7, pp. 163-167.

não tem comunicabilidade por inexistência»¹⁷³. As provas oferecidas por Frei Gaspar assumidamente lidam com premissas teológicas, como «Cristo Senhor assumiu a natureza de todos os homens; mas Cristo Senhor assumiu tão-somente uma natureza; logo, a natureza é a mesma em todos os homens»¹⁷⁴. Isso concedido, a argumentação também conta com provas filosóficas.

Assim, pois, na segunda prova é dito que em «Pedro é homem» e «Paulo é homem» o predicado «homo» «está por uma natureza indivisível ou [então] por uma natureza na primeira proposição, e por outra na segunda [proposição]». É claro que, na primeira opção, uma mesma natureza, a humanidade, se encontra «em todos os inferiores». Na segunda opção, «homo» não seria predicado «comum a Pedro e a Paulo». Em cada afirmação, não se diria um mesmo «homo». «Homo» só seria universal se daqueles dois indivíduos o mesmo «homo» fosse afirmado¹⁷⁵. Para que a mesma natureza fosse universal, ela teria de ser idêntica nos distintos indivíduos e nesse sentido ser predicada.

A segunda prova, com efeito, soa insatisfatória, uma vez que ela parece apenas descrever o que significa ser um universal realmente uno e idêntico todas as vezes em que ele é predicado de singulares distintos. A terceira prova – que também só traz premissas filosóficas – talvez seja mais convincente. Frei Gaspar afirma que «o ‘homem’ de Pedro e o ‘homem’ de Paulo são definidos

173 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 167: «Sensus quaevis est: an una, et eadem entitativa humanitas, verbi gratia, reperiatur in omnibus, et singularibus hominibus simul ita ut humanitas Petri sit eadem humanitas Pauli, Ioannis, etc. Et solum distinguantur extrinsece, seu ratione differentiarum? An autem in quolibet individuo detur distincta natura, ita ut tot sint entitativae humanitates, quot homines, et humanitas Petri non sit humanitas Pauli, etc.? Respondeo eandem naturam esse in omnibus inferioribus, seu (ut loquuntur Scotistae) non habere communicabilitatem per in existentiam».

174 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 167: «Probatur primo; Christus Dominus assumpsit naturam omnium hominum; atqui Christus Dominus unam tantum naturam assumpsit; ergo natura est eadem in omnibus hominibus».

175 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 168: «Probatur secundo. In his praedicationibus: “Petrus est homo”, “Paulus est homo” etiam praedicatum “homo” supponit pro una indivisibili natura, vel pro una natura in prima propositione, et pro alia in secunda. Si primum: ergo eadem natura reperitur in omnibus inferioribus; si secundum: ergo praedicatum “homo” non est commune Petro, et Paulo. Probatur consequens. In tali casu, homo, qui affirmatur de Petro, non est idem homo, qui affirmatur de Paulo; atqui, ut homo foret universale, necessarium erat, quod de Petro, et Paulo affirmaretur idem homo: ergo si homo, qui affirmatur de Petro, est diversus, et distinctus ab homine, qui affirmatur de Paulo praedicatum “homo” non est universale respectu Petri, et Pauli».

por uma única definição: logo, são o mesmo». Para a confirmação, a ideia da univocidade é invocada. «Homo» é tido como unívoco a Pedro e a Paulo. A partir disso, conclui-se que «a mesma natureza que é em Pedro é também em Paulo». Chama a atenção que, na sequência do argumento, Frei Gaspar define noções unívocas: «Unívocas são aquelas noções cujo nome é comum; a *ratio*, entretanto, significada pelo nome é também totalmente idêntica: logo, se ‘homem’ é unívoco com respeito a Pedro e a Paulo, a *ratio* significada, a saber, a humanidade, é totalmente idêntica tanto em Pedro quanto em Paulo»¹⁷⁶. De fato, o que se pensa e o que se quer dizer em tais predicções de termos específicos é bem explicado pela assunção de conceitos reais unívocos, sem os quais não há como conhecer a natureza do singular.

Contra a prova terceira Frei Gaspar aduz um argumento contrário. É dito que «se uma única natureza existisse em todos os seres humanos, [então], por exemplo, Deus não poderia aniquilar algum ser humano; mas isto é absurdo; logo, [etc.]». É definido que «aniquilação é a destruição de toda entidade», nada dela permanecendo. Deus, contudo, não «poderia destruir todas as partes de um ser humano, por exemplo, de Pedro; logo, [Deus] não poderia aniquilar aquele [isto é, Pedro]». Cabe ter em mente que está subentendido no argumento que um universal *qua* ideia platônica é ingenerável e incorruptível (cf. acima). Com base nisso, entende-se, a partir da premissa menor, que a parte do indivíduo chamada «natureza» – universal e incorruptível – ainda assim «permaneceria em todos os indivíduos». Por essa razão, sob a tese de que a natureza é a mesma em todos os indivíduos, «Deus não poderia destruir todas as partes de Pedro»¹⁷⁷.

Em sua réplica, Frei Gaspar adota uma distinção entre aniquilação física e aniquilação metafísica. Pode-se conceder que, se Pedro fosse destruído

176 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 168: «Probatur tertio. Homo Petri, et homo Pauli definiuntur unica definitione: ergo sunt idem. Confirmatur. Homo est univocum respectu Petri, et Pauli: ergo eadem natura, quae est in Petro, est etiam in Paulo. Probatur consequens. Univoca sunt illa, quorum nomen est commune; ratio vero per nomen significata est omnino eadem: ergo si homo est univocum respectu Petri, et Pauli, ratio significata, scilicet, humanitas est omnino eadem tam in Petro, quam in Paulo».

177 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 168: «Arguitur primo. Si unica natura esset in omnibus hominibus, verbi gratia, non posset Deus aliquem hominem annihilare; sed hoc est absurdum: ergo. Patet sequela. Annihilatio est destructio totius entitatis, nihilo remanente ex his, quae erant in ipsa; atqui Deus non posset destruere omnes partes hominis, verbi gratia, Petri; ergo illum annihilare non posset. Probatur minor. Destructo Petro adhuc illius pars, nempe natura remaneret in aliis individuis: ergo Deus non posset destruere omnes partes Petri».

«por corrupção», a parte componente de Pedro chamada «natureza» (isto é, «homo») permaneceria em outros indivíduos. Mas aquela parte essencial não permaneceria se Pedro fosse destruído «por aniquilação». Mais exatamente, segundo Frei Gaspar, um indivíduo de uma dada espécie, como o ser humano individual Pedro, pode ser aniquilado por Deus – por um ente onipotente – duplamente: «fisicamente ou metafisicamente». Para haver a aniquilação física do indivíduo Pedro, «basta que se aniquile a matéria dele e a forma dele» – isto é, a sua composição constitutiva. Isso pode ocorrer mesmo que outros ou todos os outros indivíduos de natureza humana não sejam aniquilados¹⁷⁸. Mas como um indivíduo como Pedro seria aniquilado «metafisicamente»? Assim seria se «todos os homens fossem aniquilados». Deus pode fazê-lo, supostamente. Ele fez todos os seres humanos do nada, pode também levá-los de novo ao nada. Somente nessa aniquilação o aniquilar um indivíduo implica aniquilar todos¹⁷⁹. A ideia de aniquilação metafísica – que implica tornar nada, a uma só vez, o tipo humano e todos os entes nos quais ele subsiste, gera debates sobre a onipotência divina, que não podem ser delineados aqui.

A prova terceira da tese de que o universal se encontra ao mesmo tempo em todas as coisas singulares nas quais ele existe tem um segundo argumento contrário, que reza assim: «Se a mesma natureza, por existência-em, fosse em todos os inferiores, dar-se-ia nas coisas criadas outro mistério da Trindade; mas, isto é absurdo: logo, [a mesma natureza não existe ao mesmo tempo em todos os seus inferiores]». Frei Gaspar parece assumir, na explicação do argumento contrário, que algo metafisicamente especial e distinto ocorre na Trindade divina. Por isso mesmo, ele assim prova a premissa maior: «O inefável mistério da Trindade consiste nisto, que a mesma natureza indistinta e indivisa é, ao mesmo tempo, em todas as pessoas divinas; mas, se, por

178 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 169: «Respondeo, negando sequelam; ad cuius probationem nego minorem. Ad huius probationem distingo antecedens: destructo Petro, illius pars, nempe natura, manet in aliis individuis si Petrus destruat per corruptionem concedo; si destruat per annihilationem, nego; igitur sicut Petrus dupliciter sumi potest, ita etiam dupliciter annihilari potest a Deo: physice, vel metaphysice. Ut Petrus physicus annihiletur, sufficit quod annihiletur illius materia et illius forma; et hoc accidere potest, quin destruantur alia individua naturae humanae».

179 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 169: «Ut vero annihiletur Petrus metaphysice sumptus, necessarium est, quod annihilentur omnes homines. Hoc efficere potest Deus; quia sicut omnes homines ex nihilo fecit, ita etiam illos in nihilum redigere est potens: et quidem casu, quod Deus Petrum vellet annihilare, etiam omnes homines annihilaret».

exemplo, a natureza humana existisse em todos os inferiores, a mesma e indivisa natureza seria em muitos singulares e supósitos; logo, dar-se-ia outro mistério da Trindade»¹⁸⁰. O argumento ressalta o aspecto supostamente peculiar – em tese, válido apenas para a realidade da Trindade divina – de uma natureza existir «indivisa» nos seus inferiores.

Em sua resposta, Frei Gaspar explora sentidos da premissa maior, assim reformulada: «se a mesma natureza singular fosse em muitos e adequadamente se identificasse com muitos indivíduos, dar-se-ia outro mistério da Trindade». Com isso Frei Gaspar está de acordo – ressaltando a condição de que a natureza singular se identificasse «adequadamente». Mas há que se negar a premissa maior segundo o seguinte sentido: «se a mesma natureza comum só inadequadamente identificada com os indivíduos e realmente distinta dos singulares fosse em muitos, dar-se-ia um mistério da Trindade»¹⁸¹. A ênfase está na condição de que a natureza singular se identificasse «inadequadamente» com as coisas singulares nas quais ela existe. Afinal, a natureza comum e os singulares em que ela é se distinguem realmente. Mas essa distinção inexistente entre a essência divina e as pessoas da Trindade. Para deixar isso bem claro, o mestre beneditino esboça uma breve teologia da Trindade: o mistério «inefável» da Trindade está em que «a mesma natureza singular indistinta e indivisa é ao mesmo tempo nas três pessoas». Com elas, essa natureza divina se identifica realmente e, portanto, delas essa natureza divina «não se distingue realmente». Mas caberia negar um mistério da Trindade caso só «inadequadamente» a natureza indistinta e indivisa se identificasse com as pessoas, tal que ela se distinguísse «realmente» das *haecceitates* das pessoas ou das pessoas segundo a sua determinação como coisas singulares¹⁸². Ora, a

180 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 170: «Arguitur secundo. Si eadem per in existentiam natura esset in omnibus inferioribus, daretur in creatis aliud mysterium Trinitatis; sed hoc est absurdum: ergo. Probatur Maior. Ineffabile mysterium Trinitatis consistit in hoc, quod eadem indistincta, et indivisa natura sit simul in tribus divinis personis; sed si natura humana, verbi gratia, inexistere omnibus inferioribus, eadem, et indivisa natura esset in pluribus singularibus, et suppositis; ergo daretur aliud mysterium Trinitatis».

181 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 170: «Respondeo distinguendo Maiorem: si eadem natura singularis esset in pluribus, et adaequate identificaretur cum pluribus individuis, daretur aliud mysterium Trinitatis, concedo; si eadem natura communis solum inadaequate identificata cum individuis, realiterque distincta a singularibus esset in pluribus, daretur mysterium Trinitatis, nego Maiorem».

182 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 170: «Ad probationem distinguo eodem modo Maiorem: Ineffabile mysterium Trinitatis consistit in hoc, quod eadem

própria premissa menor do segundo argumento da terceira prova deixava tudo confuso. Correto é interpretá-la ou formulá-la como indicando uma natureza comum, e não singular, que existe em muitos supósitos com os quais ela se identifica «inadequadamente», no sentido de que ela se distingue realmente das *haecceitates* das coisas individuais inferiores. Nisso, ter-se-ia uma premissa menor a ser concedida, mas então a consequência, de que haveria novo mistério da Trindade, teria de ser negada¹⁸³.

Na sequência de sua breve teologia metafísica da Trindade, Frei Gaspar justamente ressalta que é a natureza de si *singular* – de Deus, no caso – que é em muitos (em três). Ademais, também é assumido que a natureza divina se identifica realmente com as três pessoas divinas, mas ela, apesar disso, é uma – entre si, a propósito, as três pessoas se distinguem realmente. O esquema metafísico da Trindade não tem correspondência no esquema metafísico da natureza comum nos inferiores. A natureza comum é a que «existe em todos os inferiores», no sentido de não ser de si uma natureza singular que se identifica real e «adequadamente» com os inferiores. Frei Gaspar diz que «é da razão do universal existir em muitos»¹⁸⁴. Isso quer de fato dizer que uma natureza comum «existente nos inferiores não se identifica com pessoas [os supósitos individuais pessoais] que se multiplicam». Ela só se identifica com os supósitos individuais «inadequadamente», a saber, «enquanto é parte de diversos e distintos indivíduos»¹⁸⁵. Identificar-se como parte de muitas coisas individuais distintas – nas quais somente, e de modo indiferente, ele pode

indistincta, et indivisa natura singularis sit simul in tribus personis, quibus identificatur, et a quarum personalitatibus non distinguitur realiter, concedo; consistit in hoc, quod eadem indistincta, et indivisa natura communis sit simul in tribus personis cum quibus identificetur solum inadaequate, et a quarum haecceitatibus realiter distinguatur, nego».

183 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 170: «Eodem modo distinguo minorem: sed si naturae, etc., natura singularis esset in pluribus suppositis, quibus identificaretur adaequate, nego; natura communis esset in pluribus suppositis, quibuscum identificaretur inadaequate, et a quarum haecceitatibus realiter distinguaretur, concedo minorem, et nego consequentiam».

184 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, p. 170: «Igitur mysterium Trinitatis consistit in eo, quod natura singularis sit in pluribus; et etiam in eo, quod licet natura divina identificatur cum tribus personalitatibus realiter distinctis inter se, semper maneat una. Hoc inconveniens non sequitur ex nostra sententia; quia natura, quae inexistit omnibus inferioribus, est communis; et de ratione universalis est inexistere pluribus».

185 Gaspar a Matre Dei, *Philosophia platonica*, Liber III, sec. I, prop. 8, pp. 170-171: «Deinde ipsa natura communis inferioribus inexistens non identificatur cum personalitatibus, quae multiplicantur; sed solum inadaequate identificatur cum suppositis, quatenus est pars diversorum, et distinctorum individuorum».

existir – é para o universal uma identificação inadequada. Essa identidade é real ou de razão? Por certo é real, mas é inadequada. Nada do que foi dito por último, sobre a natureza comum nos inferiores, implica o mistério da Trindade.

Considerações finais

Frei Gaspar da Madre de Deus, no Terceiro Livro de sua *Philosophia platonica*, dedicado ao tema dos universais ou das realidades não-particulares, adota um tipo de platonismo filosófico. Nesse caso, isso significa que, para explicar o que seja a «matéria do universal» ou *o que* em realidade e objetivamente o universal é, Frei Gaspar considera que a ideia platônica é a melhor resposta. Frei Gaspar parecer se inspirar em outras figuras da tradição beneditina para essa posição, em especial em Juan Caramuel y Lobkowitz. A extensão da dependência das teses de Frei Gaspar sobre a matéria do universal para com o Livro IV da *Metalogica* de Caramuel precisa, na sequência dos estudos sobre o pensamento de Frei Gaspar e dos mestres que o precederam no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, ser analisada de forma prioritária. Frei Gaspar está consciente da diversidade de opiniões sobre o que sejam as ideias platônicas, reconhecendo pareceres diversos já em Platão e em seus discípulos diretos, bem como na história da filosofia de Aristóteles até o seu próprio tempo. Em síntese, a melhor teoria sobre as ideias platônicas Frei Gaspar encontra na combinação de um teísmo filosófico – em que as ideias dependem da entidade divina assim como as coisas criadas dependem do Criador – com as seguintes características definidoras (para as quais, ainda que sem estrita unanimidade, ele encontra suporte em distintas versões e tradições do platonismo no tocante às realidades eidéticas): ideias (i) existem antes de toda operação do intelecto, ainda que elas não sejam eternas, mas antes criadas a partir da criação das coisas individuais nas quais elas existem; (ii) elas não são separadas das coisas individuais, estando antes incluídas e repetidamente instanciadas nas coisas individuais – ideias já sempre compõem intrinsecamente as coisas individuais, e nelas os indivíduos não têm parte por imitação ou semelhança –; ideias são (iii) ingeneráveis, (iv) incorruptíveis e (v) espirituais ou de si capazes de existir sem a matéria prima. Nesse último caso, o que determina que, ao final, ideias são espirituais é a aceitação da tese de que elas podem ser preservadas em existência fora das coisas singulares, por um poder absoluto, se, por suposição contrafactual, todas as coisas particulares nas quais os universais são forem aniquiladas. Por fim, de si as próprias ideias podem deixar de existir por ação de um poder absoluto. Ao longo de toda a sua exposição, e também em

discussões pontuais – como, por exemplo, no tocante ao princípio de verdade proposicional –, Frei Gaspar elabora teses filosóficas sobre os universais *qua* ideias platônicas que atentam às condições de possibilidade do conhecimento quando de juízos sobre proposições. Nesse sentido, a teoria metafísica de Frei Gaspar se aproxima de um tipo de platonismo epistemológico, em que se assume que, em todo caso de conhecimento, há crença no verdadeiro dito na proposição e em que são descritas condições de possibilidade do conhecimento, segundo análises das pressuposições dos atos intelectuais nas performances de dizer algo de algo e de tomar algo por verdadeiro.

Bibliografia

AERTSEN, Jan A., *La filosofía medieval y los transcendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, M. Aguerri y Ma. Idoya Zorroza (trad.), J. Cruz Cruz (rev.), Pamplona, Eunsa, 2003.

ARISTOTELES, *Metaphysik – Erster Halbband (Bücher I-VI)*, en *Aristoteles' Metaphysik*, H. Seidl (Hrsg.), Griechisch-Deutsch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989³.

---, *Metaphysik – Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV)*, en *Aristoteles' Metaphysik*, H. Seidl (Hrsg.), Griechisch-Deutsch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1991³.

ASHWORTH, E. J., *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht – Boston, D. Reidel, 1974.

---, «Changes in Logic Textbooks from 1500 to 1650: The New Aristotelianism», in *Aristotelismus und Renaissance. In Memoriam Charles B. Schmitt*, E. Kessler – Ch. H. Lohr – W. Sparr (Hrsg.), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, pp. 75-87.

---, «The Scope of Logic: Soto and Fonseca on Dialectic and Informal Arguments», in *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, M. Cameron and J. Marenbon (eds.), Leiden, Brill, 2011, pp. 127-147.

BAIER, Karl, *Die Einwände des Aristoteles gegen die Ideenlehre Platons – Unter Berücksichtigung des Metaphysik-Kommentars von Thomas von Aquin*, Wien, Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1981.

BEZERRA, Alcides, *Achegas à história da filosofia*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1936.

CARAMUELIS, Ioannes, *Metalogica – Disputationes de logicae essentia, proprietatibus, et operationibus continens*, Francofurti, Joann. Godofredi Schönwetteri, 1654.

CROSS, Richard, «John Baconthorpe», in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, J. J. E. Gracia and T. B. Noone (eds.), Oxford, Blackwell, 2002, pp. 338-339.

DOMINGO DE SOTO [DOMINICUS A SOTO], *Summulae*, Salamanca, 1554-1555 [primeira edição 1529; reimpressão Hildesheim – New York, Georg Olms, 1980].

DOMINGUES, Ivan, *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – Ensaaios metafísicos*, São Paulo, Editora Unesp, 2017.

DVOŘÁK, Petr and SCHMUTZ, Jacob (eds.), *Juan Caramuel Lobkowitz: The Last Scholastic Polymath*, Prague, Institute of Philosophy – Academy of Sciences of the Czech Republic, 2008.

ERLE, Michael, *Platon*, München, Verlag C. H. Beck, 2006.

FRAGOSO, Victor Murilo Maia, *Grafia e iconografia: traços identitários na Escola de Serviço do Senhor; Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1602-1802)*, Tese de Doutorado em Geografia, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Centro de Tecnologia e Ciências – Instituto de Geografia), 2015, 341pp.

FRIEDMAN, Russell L. «Durand of St. Pourçain», in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, J. J. E. Gracia and T. B. Noone (eds.), Oxford, Blackwell, 2002, pp. 249-253.

GASPAR A MATRE DEI, *Philosophia platonica seu cursus philosophicus, rationalem, naturalem, et transnaturalem philosophiam sive logicam, physicam et metaphysicam complectens*, Fluvius Januariensis, 1748 (manuscrito, acervo da Biblioteca do Mosteiro de São Bento em São Paulo, Brasil).

GASPAR DA MADRE DE DEUS, Frei, *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, São Paulo, Weiszflog, 1920³.

---, *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, Brasília, Edições do Senado Federal, vol. 129, 2010.

GOMEZ ARBOLEYA, Enrique, *Francisco Suárez, S.I. – Situación espiritual, vida y obra – Metafísica*, Granada, Universidad de Granada, 1946.

GRAESER, Andreas, *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik*, Bern – Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1975.

HIERONYMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*, Lima, apud Franciscum a Canto, 1610.

HÖFFE, Otfried, *Aristoteles*, München, Verlag C. H. Beck, 2006³.

HONNEFELDER, Ludger, *Duns Scotus*, München, Verlag C. H. Beck, 2005.

---, *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990.

HOYUELA JAYO, José Antonio e Mauro Maia FRAGOSO, «Territórios e paisagens beneditinas no Rio de Janeiro», *Fórum Patrimônio*, vol. 12, núm. 1, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2021, pp. 1-25.

ITURRIOZ, Jesús, S. J., *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez, S. I.*, Madrid, Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S. J. de Oña (Burgos), 1949.

JAIME, Jorge, *História da filosofia no Brasil*, Petrópolis – São Paulo, Vozes – Faculdades Salesianas, vol. 1, 1997.

KOCH, A. F., «katholou / allgemein», in *Aristoteles-Lexikon*, O. Höffe (Hrsg.), Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2005, pp. 307-310.

LEINSLE, U. G., «Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung», in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts – Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe*, E. Coreth – W. M. Neidl – G. Pfligersdorffer (Hrsg.), Graz – Wien – Köln, Verlag Styria, 1988, pp. 54-69.

LEITE, Bruno Martins Boto, «Fábrica de intelectuais. O ensino de Artes nos Colégios jesuíticos do Brasil, 1572-1759», *História Unisinos*, vol. 24, núm. 1, São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2020, pp. 21-33.

LEITE JUNIOR, Pedro, *O problema dos universais*, Porto Alegre, Edipucrs, 2001.

LEME, Pedro Taques de Almeida Paes, *Nobiliarquia paulistana histórica e genealógica*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, vols. 1-3, 1980⁵.

LÉRTORA MENDOZA, Celina Ana, *Fuentes para el estudio de las ciencias exactas en Colombia*, Santa Fe de Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995.

LIMA JÚNIOR, Francisco Pinheiro e Dinorah D'Araújo Berbert de CASTRO, *História das idéias filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)*, Salvador, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 2006.

MARGUTTI, Paulo, *História da filosofia do Brasil – O período colonial (1500-1822)*, São Paulo, Edições Loyola, 2013.

MATTHAEUS AB INCARNATIONE PINNA, *Defensio purissimae et integerrimae doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae*, Ulyssipone Occidentali, In Officina Musicae, 1729.

MATTOS, Carlos Lopes de, «Frei Gaspar da Madre de Deus», *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 20, núm. 78, São Paulo, 1970, pp. 222-225.

---, «Trechos de Frei Gaspar da Madre de Deus», *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 22, núm. 85, São Paulo, 1972, pp. 70-86.

MOISÉS, Massaud, *História da literatura brasileira – Vol. I: origens, barroco, arcadismo*, São Paulo, Cultrix, 1997⁴.

PAIM, Antonio, *Etapas iniciais da filosofia brasileira. Estudos complementares à História das idéias filosóficas no Brasil – Vol. III*, Londrina, Editora UEL, 1998.

PARK, Woosuk, «Understanding the Problem of Individuation: Gracia vs. Scotus», in *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*, L. Honnefelder – M. Dreyer – R. Wood (eds.), Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 273-289.

PENNER, Terry, «As formas e as ciências em Sócrates e Platão», in *Platão*, H. H. Benson et alii (eds.), M. A. de Á. Zingano (trad.), Porto Alegre, Artmed, 2011, pp. 160-176.

PICH, Roberto Hofmeister, «Sobre o *cursus philosophicus* de Frei Gaspar da Madre de Deus – Descrição de manuscritos inéditos (1)», *Thaumazein*, vol. 15, núm. 30, Santa Maria, Publicações da Universidade Franciscana, 2022, pp. 93-118.

---, «*Scholastica colonialis*: Notes on Jerónimo Valera's (1568–1625) Life, Work, and Logic», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, núm. 54, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 65-107.

---, «Jerónimo Valera (1568–1625) and His Scotist Account of Universals», in *Scholastica colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*,

R. H. Pich and A. S. Culleton (eds.), Barcelona – Roma, FIDEM – Brepols, 2016, pp. 223-270.

PORPHYRIOS, «Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge)», in *Aristoteles, Kategorien und Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, H. G. Zekl (Hrsg.), Griechisch-Deutsch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 155-188.

REDMOND, Walter B., «Juan de Espinosa Medrano: Sobre la naturaleza de los universales», *Humanidades*, núm. 3, Lima, Universidad Católica del Perú, 1969, pp. 131-185.

---, «El Lunarejo on Abstract Entities», *Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie*, núm. 20, Mainz, Verlag Mainz, 1991, pp. 91-98.

---, *La lógica en el Virreinato del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998.

S.A. [sine auctore], *Mosteiro de S. Bento do Rio de Janeiro – Abbadia Nullius de N. S. do Monserrate*, Rio de Janeiro, Papelaria Ribeiro, 1927.

SCALTSAS, Theodore, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1994.

SCHMUTZ, Jacob, «Scholasticon: Amort, Eusebius», URL: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=152, consultado em 07 de julho de 2023.

---, «Scholasticon: Cordeiro, Antonio», URL: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=2208, consultado em 03 de julho de 2023.

---, «Scholasticon: Izquierdo, Sebastián», URL: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=716, consultado em 03 de julho de 2023.

SONDAG, Gérard, «Universel et *natura communis* dans l'*Ordinatio* et dans les *Questions sur le Perihermeneias* (une brève comparaison)», in *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*, L. Honnefelder – M. Dreyer – R. Wood (eds.), Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 385-391.

---, *Duns Scot – La métaphysique de la singularité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

---, «Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle (*cognitio intuitiva*)», en *Veritas – João Duns Scotus (1308-2008)* [Edição especial], L. A. De Boni e R. H. Pich (orgs.), vol. 53, núm. 3, Porto Alegre, Edipucrs, 2008, pp. 32-58.

SPADE, Paul Vincent, «Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes», in *The Cambridge Companion to Ockham*, P. V. Spade (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 100-117.

TAUNAY, Affonso d'Escragnolle, «Cargos ocupados e dignidades conferidas a Frei Gaspar da Madre de Deus, em sua Ordem», in Frei Gaspar da MADRE DE DEUS, *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, São Paulo, Weiszflog, 1920^{3a}, p. 8.

---, «Frei Gaspar da Madre de Deus – Biographia do autor», in Frei Gaspar da MADRE DE DEUS, *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, São Paulo, Weiszflog, 1920^{3b}, pp. 9-75.

---, «As obras philosophicas de Frei Gaspar da Madre de Deus», Frei Gaspar da Madre de Deus, *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, São Paulo, Weiszflog, 1920^{3c}, pp. 94-99.

TAVARES, Cristiane, *Ascetismo e colonização: o labor missionário dos beneditinos na América Portuguesa (1580–1656)*, Dissertação de Mestrado em História, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2007, 168pp.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut de e BARBOZA, Marcos Ayres, «Os beneditinos e a educação na América Portuguesa», *Revista Portuguesa de Educação*, vol. 35, núm. 2, Braga, Centro de Investigação em Educação do Instituto de Educação da Universidade do Minho, 2022, pp. 402-418.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica – Volume I: Parte I – Questões 1-43*, São Paulo, Edições Loyola, 2009³.

TRENTMAN, J. A., «Scholasticism in the Seventeenth Century», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann – A. Kenny – J. Pinborg (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 818-837.

TWEEDALE, Martin M., «Issues and Resolutions: Scotus and Ockham on the Realities of Universals», in Martin M. Tweedale, *Scotus vs. Ockham – A Medieval Dispute over Universals Volume II: Commentary*, Lewiston – Queenston – Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1999, pp. 395-435.

WOLTER, Allan B., «The Formal Distinction», in *John Duns Scotus, 1265-1965*, J. K. Ryan and B. M. Bonansea (eds.), Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1965, pp. 45-60.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 2023
en los talleres de *PPi color impresores*
Su edición consta de 200 ejemplares
Para su diagramación se utilizó tipografía
de la familia Times New Roman.

LAVS DEO

ARTÍCULOS POR ORDEN CRONOLÓGICO

Lidia Raquel Miranda - La animalización en *Hexamerón*: la relación persona/aves en la antropología moral de Ambrosio de Milán

Uellinton Valentim Corsi - Sobre os conceitos transcendentales na *Summa* de Alexandre de Hales: Notas introdutórias

Marco Ambrosi de la Cadena - Cumaná y Bartolomé de las Casas: el aristotelismo en el Nuevo Mundo

Marcus Paulo Rycembel Boeira - Suppositio, implicação e modalidade relativa: a 'necessidade' das proposições científicas na lógica assertórica e modal de Jerónimo Pardo e Alonso de Vera Cruz

Sandro Alex Souza Simões - El neoescolasticismo ibérico y la polémica de Domingo de Soto contra las restricciones al derecho de migración en el siglo XVI

Michael Schulz - Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, José de Acosta y Bartolomé de Las Casas sobre la *fides implicita* de los indígenas de América

Alfredo de J. Flores, Estéfano Elías Risso - El Colegio Menor de San Cirilo de la Orden Carmelita Descalza: Fundación y formación (siglo XVI)

Andrés Orías Bleichner - Presencia de la escolástica en la historia de las ideas políticas hispanoamericanas. Charcas como centro de reflexión moral sobre el Estado (siglos XVI y XVII)

Bento Machado Mota - ¿Indígenas, pecadores filosóficos?

La presencia del pecado filosófico de los indígenas en Alonso de La Peña Montenegro (1596-1687) y su impacto en Antônio Vieira (1668-1697)

Joel Francisco Decothé Junior, Antonio Justino de Arruda Neto - O tópico da imago Dei como princípio normativo dos direitos humanos em Francisco José de Jaca O. F. M. Cap. (1645-1689)

Gonzalo Tinajeros Arce - Opiniones probables sobre el origen de los indios occidentales. Un estudio sobre la inteligencia imaginativa en el *De Indiarum lure*, de J. Solórzano Pereira

Flávia Rodrigues - Teoria sobre os universais de Juan Espinosa Medrano, 'El Lunarejo'

Arthur da Silva Pinto - O perfil intelectual filosófico de Juan Martínez de Ripalda sobre o conhecimento em *De usu et abusu doctrinae divi Thomae*

Andrés Eichmann Oehrli - Nociones filosóficas en el poema *Vida de santa Rosa* de Luis Antonio de Oviedo y Herrera (siglo XVII)

Walter Redmond - The battle of the paradigms Scholastic vs. «Modern» in the University of Córdoba, Argentina

Roberto Hofmeister Pich - Frei Gaspar da Madre de Deus e a *Philosophia Platonica* – Um estudo introdutório



DIE. XIV MAI
ANNO 1669
Auditor. De Penas. Coar. 2. Legaria