

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI
Editores



Capítulo 26



LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

© José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013

Tiraje: 600 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-35-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

CIEN AÑOS DE TEOLOGÍA JESUITA NEOGRANADINA (1667-1767)

Josep-Ignasi Saranyana

Universidad de Navarra

Centros teológicos neogranadinos¹

Recordemos, ante todo, algunos extremos históricos acerca de la enseñanza teológica en la Nueva Granada, donde tuvo lugar, durante cien años, un interesante y fecundo esfuerzo de inculturación evangélica. El desarrollo científico de las ciencias sagradas pivotó sobre todo en torno a dos centros académicos, iniciados, respectivamente, por los dominicos y los jesuitas, que rivalizaron a lo largo del siglo XVII, a los que se sumó un tercer centro fundado por los franciscanos y otro por los agustinos.

Los hechos ocurrieron de la siguiente forma: el dominico Francisco Carvajal, representante de la provincia dominicana, obtuvo de Gregorio XIII, en 1580, la bula *Romanus Pontifex* mediante la cual se erigió canónicamente la Universidad Tomista de Bogotá². La bula pontificia concedía a la universidad tomista todos los privilegios universitarios, aunque no se ejecutó hasta principios del siglo XVII, cuando se cumplieron todos los trámites legales y se inició la docencia. Con un legado de Don Gaspar de Núñez, los dominicos fundaron, en 1608, el Colegio de Santo Tomás (Pinzón Garzón, 1984, pp. 11-19). Tal legado dio origen a un largo y penoso pleito con la Compañía de Jesús. El Consejo de Indias falló definitivamente en 1630 a favor de los dominicos. El litigio se mezcló, además, con disputas sobre

¹ Cfr. Salazar, 1946. Sobre los estudios filosóficos (también de matemáticas), cfr. Lértora Mendoza, 2000, pp. 169-187.

² La ciudad de Bogotá fue fundada por el adelantado D. Gonzalo Jiménez de Quesada, el 6 de agosto de 1538, con el nombre de Santafé. Primeramente se denominó solo Santafé, luego Santafé de Bogotá, por el lugar donde se levantó la ciudad en lengua indígena. La ley fundamental de la República de Colombia de 1819 ordenó que la ciudad se llamará Bogotá, «quitada la adición de Santafé». La Arquidiócesis continuó con el antiguo nombre. León XIII, en 1898, ordenó que la Arquidiócesis «se llamará de Bogotá en Colombia» y, en 1953, Pío XII mandó que se llamase Arquidiócesis de Bogotá. Con la Constitución Nacional de Colombia de 1991 comenzó a llamarse Santafé de Bogotá Distrito Capital. Con el Acto legislativo N.º 1, del 7 de agosto del año 2000, suprimieron Santafé y quedó Bogotá Distrito Capital.

los privilegios universitarios, a partir de 1619, con motivo de la bula *Carissimi in Christo filii nostri*. Hubo en definitiva tres pleitos: por la disposición del legado de Gaspar Núñez (1605-1630), por el derecho a fundar Universidad Pontificia (1619-1641), y por el reconocimiento real de la Javeriana (1641-1701) (Pacheco, 1959-1962, I, pp. 515-531).

Los jesuitas habían llegado a Cartagena de Indias en 1567 y en 1599 pasaron a Bogotá remontando el río Magdalena (Pacheco, 1959-1962, I, pp. 532-543)³. A los pocos meses fundaron un colegio. Después de gran penuria económica y otras dificultades, en 1605 inauguraron las clases de gramática latina. En 1608, aumentado el número de profesores, pudieron comenzar las clases de filosofía y artes. En 1612 comenzaron los estudios de teología. El primer profesor de teología fue el padre Antonio Agustín, zaragozano que había enseñado ciencias sagradas durante siete años en Tarragona, era uno de los primeros discípulos de San Pedro Claver y había llegado a Santafé en 1610. A los cursos de filosofía y teología se sumaron, desde finales del siglo XVII, las clases de cánones y derecho. Durante algunos años se dictaron también cursos de medicina⁴.

Rememoremos, además, que el arzobispo Don Bartolomé Lobo Guerrero había creado en 1605 el Colegio Seminario de San Bartolomé, encomendándolo a la Compañía de Jesús⁵. El padre Diego de Torres aceptó ser el primer rector y nombró primer vicerrector a Martín Vázquez. Así las cosas, los seminaristas residían en el Colegio de San Bartolomé e iban a clase al Colegio Máximo de los jesuitas.

³ Para la historia de los comienzos de la Javeriana, ver Pacheco, 1959-1962, I, pp. 507-515.

⁴ Entre los primeros teólogos y filósofos de la Javeriana —anteriores al periodo que estudiamos en este trabajo—, destacan: Antonio Agustín (se hizo jesuita en 1579 en la provincia de Aragón; llegó al Nuevo Reino en 1612, cuando tenía 49 años; murió en Cartagena en 1636; su último escrito fechado es de 1625); Francisco Lugo (nació en Madrid en 1580; entró a la orden jesuita en 1600 en Salamanca; llegó al Nuevo Reino en 1619; murió en 1652 en Valladolid; su estancia en el Nuevo Reino fue corta); Jerónimo Escobar (fue uno de los profesores más notables de la Universidad Javeriana desde 1637 hasta su muerte en 1673; sus obras manuscritas se conservan en la Biblioteca Nacional de Colombia); José Urbina (nació en Cáceres [Antioquia] de familia de origen español; entró a la orden jesuita en 1628; en 1646 era profesor de filosofía en la Javeriana; durante este tiempo desempeñó también el rectorado de San Bartolomé; fue rector también del Colegio Máximo; murió en 1664 en Santafé); Juan Manuel (nació en 1589 en Madrid; se educó en Granada; se hizo jesuita en 1603; en 1612 pasó al Nuevo Reino; fue rector de la Javeriana de 1642 a 1645; murió en Tunja en 1647, de tifus; se ganó la fama de ser el jesuita más docto de la Provincia y durante muchos años fue prefecto de estudios de la Javeriana). Para una completa información bio bibliográfica de todos ellos, ver Rey Fajardo, 2002.

⁵ Don Bartolomé Lobo Guerrero, nacido en 1546, fue nombrado arzobispo en 1596. Llegó a Bogotá en 1599. Con él vinieron los jesuitas con la intención de fundar en la capital del Nuevo Reino. En 1604, se fundó el colegio de la Compañía. Reorganizó el seminario conciliar dedicándolo a San Bartolomé. Los jesuitas llevaban a los alumnos del Seminario a su vecino colegio de la Compañía. Reunió el II Sínodo de la Archidiócesis, en 1606. Fue promovido a la sede de Lima en 1607 y partió para allí en 1609. Murió en Lima en 1622 (cfr. Restrepo Posada, 1961; Salazar, 1946, pp. 325-357).

Otro dato importante es que en 1617 Felipe III pidió al papa el privilegio de Universidad para los estudios de los dominicos en Santiago de Chile y Bogotá. Paulo V concedió el privilegio —como ya se ha dicho— en 1619, por breve *Carissimi in Christo*, de 11 de marzo, para que los colegios (ahora diríamos «centros de formación») de América, tanto de la Compañía como de los dominicos, pudieran otorgar grados con tal de que: el colegio estuviera ya formado; quedara a más de doscientas millas de la Universidad Real más próxima («a publicis Universitatibus ducentis saltem milliaribus distant»); los estudios no durasen menos de cinco años; y los candidatos a grados hubieran sido aprobados por el rector y el catedrático o maestro de dicho colegio. Paulo V determinaba que los grados no tendrían valor fuera de las Indias (cfr. Metzler, 1995, p. 714)⁶. En 1621, el papa Gregorio XV amplió la validez de los grados a todo el mundo. Las universidades de los jesuitas y dominicos que se creasen serían, pues, solo universidades conventuales o pontificias; es decir, no Reales, como lo eran la de México y la de San Marcos de Lima.

Con tales precedentes, el rector del colegio de los jesuitas sito en Santafé pidió autorización a la Real Audiencia, en 1623, para conferir grados. Así nació la Universidad Javeriana (Salazar, 1946, pp. 626-696). Mientras tanto, en 1626, los dominicos también obtuvieron autorización real para graduar discípulos. Las dos Órdenes pleitearon sobre el derecho a crear universidades exigiendo la exclusiva, conforme a las disposiciones pontificias (según la interpretación que daban a las bulas papales, porque creían que la distancia mínima se aplicaba a cualquier universidad, cuando solo era con relación a las Universidades Reales). La Corte pidió informes en 1627 y falló en 1630 a favor de los dominicos. Sin embargo, en 1634 el papa Urbano VIII renovó las facultades concedidas a los jesuitas sin limitación de tiempo, lo cual provocó un nuevo pleito que culminaría con éxito en 1701.

En la Javeriana los cursos de filosofía duraban tres años (Lógica, Física y Metafísica). La filosofía práctica se estudiaba con la teología moral. Los cursos de teología duraban cuatro años, a razón de dos horas diarias de dogmática, una de «sacra página» y otra de moral. Las enseñanzas de los jesuitas se dictaban también según la guía de Santo Tomás, aunque los dominicos no aceptaron la peculiar orientación tomista de los jesuitas, de modo que la fidelidad aquiniana fue también debatida ante las autoridades. Precisamente la obra cumbre javeriana, debida a Juan Martínez de Ripalda, publicada en 1704 y de la cual daremos noticia en el próximo epígrafe, se escribió para justificar el tomismo renovado que proponían los jesuitas en su universidad.

En el ínterin, y como ya se ha dicho, los dominicos habían obtenido la universidad concedida por el Consejo de Indias en 1630, trasladando los derechos universitarios del Convento del Rosario al Colegio de Santo Tomás. Finalmente,

⁶ Redacta el extracto de la bula a la vista Hernáez, 1964, p. 446.

y después de una serie de vicisitudes, los dominicos inauguraron la Universidad de Santo Tomás en 1639. Un nuevo pleito de las dos Órdenes ante el Consejo de Indias comenzó en 1641. El litigio duraría sesenta años⁷.

Característica fundamental de la Universidad dominica fue su fidelidad al escolasticismo peripatético y a las opciones de Santo Tomás. En la universidad los profesores juraban seguir la doctrina tomista. Siglo y medio más tarde, la fidelidad tomista provocó no pocas dificultades a los dominicos. En efecto, los gobernantes ilustrados de la Corona, especialmente el fiscal Moreno, consideraron que el juramento contribuía al atraso de los estudios académicos. Fray Jacinto Antonio Buenaventura salió en defensa de esta universidad, contra los informes del virrey (1767) y del fiscal Moreno (1772), alegando, contra la supresión de la universidad, que esta se acomodaba a las prescripciones regias y a las de las Juntas de Estudios⁸. La universidad se regía por la *ratio studiorum* de la Orden dominicana, por los estatutos del Arzobispo Fernando Arias de Ugarte⁹ y, desde 1639, por los estatutos definitivos del padre Francisco de la Cruz. Como legislación complementaria utilizó las constituciones de la Universidad de Lima y las de la Universidad de Ávila.

La Universidad tomista mantuvo estrechas relaciones con el Colegio del Rosario (no se confunda con el convento del mismo nombre), desde la fundación del Colegio por el arzobispo dominico fray Cristóbal de Torres, en 1652 (Salazar, 1946, pp. 401-454). Felipe IV otorgó al colegio el privilegio de conferir grados de jurisprudencia, teología y medicina. El alumnado estaba formado exclusivamente por seglares. Durante trece años, los dominicos de la Universidad se encargaron de la dirección del colegio. Por diferencias entre el arzobispo y los dominicos, estos se retiraron del Colegio, que pasó a manos del clero diocesano, aunque mantuvo estrecha vinculación con la Universidad.

El Colegio de San Buenaventura fue el tercer centro teológico destacado de Bogotá (cfr. Quecedo, 1952, pp. 16-17; Mantilla, 1975b; Salazar, 1946, pp. 112-115). Los estudios de los franciscanos comenzaron a finales del siglo XVI, durante el provincialato del padre Alonso Wilches (1596-1599). La vida docente en el convento de la Purificación o de San Francisco siguió su curso, aunque con poca vitalidad, hasta que en 1708 su produjo la fundación del Colegio de San Buenaventura.

⁷ Sobre la historia de la Universidad de Santo Tomás, principalmente del siglo XVII, cfr. Ariza S., 1980 (documentada noticia sobre la *ratio studiorum* de la Universidad en pp. 79-81); y Salazar, 1946, pp. 533-617.

⁸ Acerca de este pleito, cfr. Salazar, 1946, pp. 617-625.

⁹ Hernando Arias de Ugarte nació en Santafé en 1561, estudió en Salamanca, viajó por Italia y se doctoró en Lérida. Fue oidor de Panamá, de Charcas y en Lima. Le ordenó, en 1608, el obispo de Chile; celebró la primera misa en Lima; fue nombrado obispo de Quito en 1613 y arzobispo de Bogotá en 1616. En 1623, inauguró la Academia Javeriana de la Compañía, convocó a un concilio provincial en 1625 y, en ese mismo año, salió hacia el arzobispado de la Plata (Charcas). Fue arzobispo de Lima en 1628, donde entró en 1630; celebró un sínodo en 1636. Murió en 1638.

Su fundador fue el padre Diego Barroso, que redactó también los estatutos, aprobados por el capítulo general de Valladolid, de 1740. El colegio se disolvió en 1834, y fue restablecido en 1973 con carácter expreso de universidad (cfr. Lopera Trujillo, 1974; Mantilla, 1975a).

La Universidad Agustiniense de San Nicolás de Bari fue erigida por el papa Inocencio XII en 1694, y obtuvo el *pase regio* en 1703. Se trasladó del Convento de San Nicolás de la Penitencia, de los agustinos recoletos de Bogotá, a su local propio en 1739. Siguió las doctrinas de Santo Tomás y de Egidio Romano. En 1773 el general dispuso que se retirase de las aulas la filosofía y teología peripatéticas. En 1775 se clausuró la Universidad por falta de recursos económicos (Pinzón Garzón, 1987, pp. 95-96; Salazar, 1946, pp. 705-717).

En este ensayo nos centraremos en la actividad teológica de los maestros de la Universidad Javeriana, que constituye un excelente trabajo de inculturación evangélica a la realidad del Nuevo Reino.

Teólogos javerianos¹⁰

En la Biblioteca Nacional de Colombia se conservan algunos códices anónimos¹¹; uno de especial interés es el manuscrito RM 38¹², que, por las referencias internas a otros autores y por las indicaciones sobre el posterior itinerario del códice, puede atribuirse a teólogos jesuitas javerianos, posiblemente posteriores a 1665. Son citados, por ejemplo, Francisco Suárez (1548-1617), Juan Martínez de Ripalda (1594-1648) y Felipe de Aranda (1642-1695). Contiene: *Tractatus Prodrromus ad recta sacrorum biblicorum intelligentiam de Verbo Dei scripto* (s.a., s.l., s.f.) ff. 1-41; *Theologia positiva. Tractatus de sensibus sacrae scripturae* (s.a., s.l., s.f.), ff. 42-80; *Tractatus theologicus expositivus. De opere sex dierum* (s.a., s.l., s.f.), ff. 81-130 (incompleto, con las últimas hojas arrancadas); *Evangelicae concordiae. Pars prima* (s.a., s.l., s.f.), ff. 131-177r. Al final incluye otras tres obras menores, hasta alcanzar el folio 284. Por lo dicho y por los temas tratados, las primeras cuatro obras responden muy probablemente a sendos cursos de Sagrada Escritura impartidos en la cátedra del Colegio Máximo de los jesuitas, probablemente a finales del siglo XVII y los años iniciales del siglo XVIII.

¹⁰ Para otras corrientes teológicas neogranadinas de la escolástica barroca y de la teología pre ilustrada, véase Saranyana, 2005, pp. 185-392.

¹¹ Una completísima relación de los textos manuscritos y obras teológicas que se conservan en Colombia (desde la Colonia a nuestros días), con detalle del nombre del autor, instituto religioso al que pertenecía, título de la obra, fecha y archivo en el cual se halla, etcétera (en total 11 315 autores y 17 099 títulos), en Duque Mejía, 2001 (libro de 157 pp. más CD-ROM que contiene toda la documentación).

¹² Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), RM 38 (todos en latín), pasta de pergamino, 20,7 x 15 cm (en el f. 1r se dice «Aplicado al Colegio Máximo de Santa Fé por adquirido en él»).

El primer curso anónimo se divide en disputaciones y secciones. La *disputatio prima*, titulada *De essentia et existentia et necessitate Verbi Dei scripti* («Sobre la esencia, existencia y necesidad de la palabra escrita de Dios»), se subdivide en diez secciones. La sección sexta expone la doctrina del dictado —tesis habitual en aquellos años—, comenzando por su forma más extrema: que cada una de las palabras de la Sagrada Escritura hayan sido dictadas por el Espíritu Santo (ff. 14r-16v). La sección séptima estudia las opiniones contrarias (ff. 17r-18v), entre las que destaca la de Melchor Cano, para quien no todas las palabras fueron dictadas por el Espíritu sino solo algunas. También recoge la opinión de que Dios otorgara al hombre los conceptos y no directamente las palabras. Además se plantea de qué modo concurre Dios para que el hagiógrafo escriba, es decir, qué tipo de causalidad ejerce Dios sobre el escritor sagrado, afirmando que Dios no concurre determinando las palabras, sino moviendo imperativamente al escritor para que escriba. Distingue, pues, entre la inspiración y la moción o el concurso para escribir. En la sección octava (18v-20r) trata *an scriptura humana Spiritu scripta reddat sacra per voluntatis Dei approbationem*; es decir, si el carácter sagrado le adviene a la Biblia por la pura y simple inspiración o bien por la posterior aprobación por parte de Dios. Al hilo de tal distinción, discute si los textos escritos por el autor humano gozan de infalibilidad por el hecho de que Dios los haya aprobado y admitido en la Sagrada Escritura. Niega que la infalibilidad les sobrevenga de forma extrínseca, como si fuera un momento posterior, lo cual implica considerar que le adviene la infalibilidad por el carisma mismo de inspiración. La redacción humana no se hace, pues, infalible por la posterior aceptación, sino que es infalible por el simple hecho de estar inspirada¹³. Por ello, distingue en el texto sagrado diversos géneros literarios (aunque no emplea esta expresión). Cada género deberá interpretarse conforme a la condición de ese género, y solo de ese modo se podrá salvar la inerrancia del texto bíblico. En la sección novena (ff. 20r-22v) aborda la cuestión *Quomodo de facto Deus se habuerit cum scriptoribus sacris*; es decir, la coordinación entre la causa principal eficiente y la causa instrumental. Finalmente, en la sección décima (ff. 22v-24r) estudia directamente si todos los puntos de la Sagrada Escritura han sido inspirados por el Espíritu Santo, tema que viene a ser como una recapitulación de las opiniones antecedentes y en el cual se trata tangencialmente la naturaleza de la inspiración y de la inerrancia. La segunda *disputatio* se divide en nueve secciones

¹³ Esto implica considerar que puede haber otros escritos inspirados, no aprobados expresamente por Dios, que también puedan ser infalibles (quizá piense en los escritos de los Padres de la Iglesia y de algunos doctores medievales) y que puedan darse escritos humanos no inspirados aprobados posteriormente por Dios, que les conferiría así el carácter de infalibilidad (quizá tenga en mente los documentos doctrinales de los pontífices y los decretos conciliares, y contemple, aunque solo remotamente, la discusión sobre la veracidad de las profecías de Santa Brígida, que agitó los ánimos a finales del siglo XIV y en tiempos del Concilio de Constanza).

y se titula *De proprietatibus Sacrae Scripturae*. La inerrancia va a ser desarrollada ampliamente en la sección primera de esta disputa: *De veritate scripturae sacrae* (24r-25r).

El segundo manuscrito anónimo se divide en una disputación primera, sobre los sentidos de la Sagrada Escritura en común; es decir, la noemática, con cinco secciones; una disputación segunda, dedicada al sentido literal de la Sagrada Escritura, con ocho secciones; y una disputación tercera, sobre el sentido místico o alegórico de la Biblia, con secciones. El carácter complementario de este curso, con relación al anterior, invita a pensar que fueron explicados por el mismo profesor.

El tercer tratado manuscrito anónimo es un estudio exegético del hexamerón bíblico que se divide en dos disputaciones. En la primera ve la obra de los seis días en general, en seis secciones; en la segunda habla acerca de la obra de los seis días en particular, también en seis secciones que se interrumpen bruscamente cuando está estudiando la creación del primer hombre en la sexta sección. Aquí, en el párrafo segundo (ff. 128v-130v) se plantea el origen de la mujer, o sea, si fue creada verdaderamente del varón como dice a la letra el texto bíblico. Sostiene que tanto uno como otra fueron creados el mismo día y en el mismo momento con una brevísima separación temporal. Se hace eco también de que el verbo en plural (*faciamus*) apunta a la Santísima Trinidad y no a una coproducción de los ángeles, como sostuvieron algunos autores antiguos. Desgraciadamente faltan los folios que hablarían del pecado original. ¿Afirmaba acaso alguna tesis incorrecta y fue censurado el manuscrito?

A continuación de estas tres obras escriturísticas vienen los ya mencionados tres breves opúsculos sin firma: *Tractatus theologicus-marianus. De vote* [sic] *Beatissim[a] e Mariae Virginis* (s.a., s.l., s.f.), ff. 178-196r (números marginales desde el 1-69); *Breviculum de bonitate et malicia* [sic] *actuum humanorum* (s.a., s.l., s.f.), ff. 197-241; y *Opusculum theologicum de beatitudine hominis* (s.a., s.l., s.f.), ff. 242-284.

El primero es un pequeño tratado en el que se estudia si Santa María hizo algunos votos y en concreto se pregunta, en el capítulo primero, muy breve (solo diez párrafos): *An Beatissimae Virginis voluntas fuerit umquam infecta noxia peccati actualis*; es decir, si la voluntad de María se manchó alguna vez con el pecado. Sostiene que Santa María nunca tuvo pecado actual y que, por tanto, los votos, si los hizo, no tuvieron carácter penitencial. Por otra parte, entiende que siendo un voto el obsequio más alto y dulce que se puede ofrecer a Dios, la Virgen tuvo que hacer alguno de ellos, que serían especialmente gratos a Dios. (El autor entiende por voto las ofrendas a Dios). Desciende después a los detalles, para ilustrar la impecabilidad de María. Se pregunta en el capítulo sexto, por ejemplo, si María tuvo sueños malos y concluye que evidentemente no los tuvo. Cita el famoso texto *ego dormio, et cor meum vigilat*.

El segundo opúsculo, dedicado a los temas de moral fundamental, se divide en dos partes. La primera trata *de moralitate in comuni* (197r-212r), y se distribuye en cuatro secciones. La primera se titula *ex quid constituat moralitas* (en qué consiste la moralidad). En esta sección, tan importante para la fundamentación de la teología moral, sienta la tesis de que «para la moralidad del acto humano se requiere esencialmente la deliberación, la cual procede de la voluntad que conoce perfectamente [...]». La segunda parte trata *de bonitate et malicia actuum humanorum* (ff. 212v-241r). Esta materia se reparte en nueve secciones.

El tercer opúsculo, dedicado a la bienaventuranza eterna, consta de dos disputaciones. La primera, que consta de ocho secciones, se titula: *De natura et proprietatibus beatitudinis* (ff. 242r-269r). Una segunda lleva por rótulo: *De disputatio de visione beata* (ff. 269r-284r), distribuida en seis secciones. En la primera disputación afronta directamente cuál es la naturaleza de la visión beatífica. Entiende que es una intuición de la naturaleza divina, concedida a los bienaventurados. A propósito de este tema analiza si es propio de la naturaleza racional poder alcanzar un conocimiento intuitivo en la visión (este tema no se plantea para los ángeles, porque ellos conocen intuitivamente por naturaleza). En este contexto se discute, en la sección cuarta, si existe una disposición, que denomina *desiderium naturale*, verdaderamente eficaz para alcanzar la visión beatífica, de forma que no quede frustrada la esperanza sobrenatural del premio eterno. En otros términos: si el hombre es verdaderamente capaz, por naturaleza, de recibir la gracia sobrenatural de la visión. El anónimo teólogo afirma tal *desiderium naturale* y, en polémica con los semipelagianos, trata de qué forma se puede considerar que este *desiderium* es eficaz, semi-eficaz o absoluto. La tesis del autor es: «supuesta la noticia de la bienaventuranza, es posible en la criatura, tomada en sí misma, la existencia de un deseo de la felicidad sobrenatural, semi-eficaz y absoluta; no, en cambio, absolutamente eficaz»¹⁴. Esta tesis es compatible con la afirmación de que «en la naturaleza racional, en sí misma considerada, puede darse un apetito elícito, es decir, un afecto natural ineficaz de la Bienaventuranza, o sea de la visión clara de Dios». De esta forma, evita que el apetito elícito de la voluntad tenga que cumplirse necesariamente para que la naturaleza no quede frustrada. La bienaventuranza sobrenatural puede ser naturalmente conocida por el intelecto creado con conocimiento probable, como moralmente cierta en cuanto bien posible y máximamente conveniente a la naturaleza racional. Este bien puede ser amado por la voluntad y deseado con deseo natural por lo menos ineficaz. Aquí apoya sus puntos de vista en Francisco Suárez,

¹⁴ «Supposita notitia Beatitudinis, possibile est in creatura secundum se sumpta desiderium naturale semiefficax et absolutum Beatitudinis supernaturalis, non vero simpliciter efficax» (BNC, RM 38, f. 253v).

Juan Martínez de Ripalda (el jesuita español homónimo del teólogo javeriano) y Felipe de Aranda. Estos tres teólogos responden a tres generaciones distintas de la escuela teológica jesuita y cubren por completo el siglo XVII¹⁵.

Entre los teólogos jesuitas más conocidos de la segunda mitad del siglo XVII y primeros años del siglo XVIII se cuentan Martín de Eussa, Antonio Maldonado, Pedro Calderón, Andrés de la Barrera, Bartolomé de la Torre, Francisco Daza Calderón, Juan Antonio Varillas, Juan Martínez de Ripalda, Juan Manuel Romero y Andrés de Tejada, entre otros. Ya de mediados del siglo XVIII destacamos a José de Rojas Velasco, José de Molina, Juan Bautista Tomati, Juan Antonio Ferraro, José Yarza y Antonio Julián Mira (Pacheco, 1959-1962, II, pp. 266-273; Rey Fajardo, 2002; Palomino, 1989 y 1990)¹⁶.

¹⁵ Como se recordará, este Ripalda había sostenido, en polémica con Juan de Lugo (1583-1660), que es posible una substancia o persona creada a quien sea debido lo sobrenatural; que todas las obras buenas que realiza el hombre caído son sobrenaturales de hecho; y que para la justificación es suficiente la *fides late dicta*, o sea, el conocimiento de Dios obtenido no por revelación, sino por el testimonio de la creación o por un motivo semejante. La tesis primera fue rechazada casi unánimemente. Su segunda tesis tuvo seguidores. Se cree que la tesis tercera fue tomada en cuenta por Inocencio XI, al condenar la proposición 23 (de la serie de proposiciones laxistas que él proscribió en 1679), pues su formulación coincide realmente con las palabras de Ripalda (DS 2101-2167. La proposición 23 dice: «Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit» [DS 2123]). La segunda tesis se justificaba con un largo razonamiento, que podríamos resumir así: Dios ha querido apoyar al hombre, desde el despertar de su razón, en cada ocasión en que hace el bien, elevando esos actos buenos a un fin sobrenatural. De acuerdo con esta tesis, no habría en el mundo un acto bueno que no fuese sobrenatural. Dios estaría obligado en justicia a ofrecer su gracia a todos, si obliga a merecer la visión beatífica bajo pena de la eterna condenación. Si todas las decisiones morales son determinantes para la vida eterna, la gracia debe de estar siempre a nuestra disposición. Para defender la realización de obras sobrenaturales antes de recibir la fe, Ripalda reconoce que con su teoría de la *fides late dicta* se abre una puerta a la salvación de los infieles, porque, sin la fe, nadie es grato a Dios. Evidentemente, explica por qué el pecador puede hacer obras buenas; pero exagera al sostener que todas las decisiones morales (también las del hombre en pecado) son determinantes para la salvación eterna.

¹⁶ Todos los manuscritos tienen una numeración a lápiz correlativa y muy reciente, por la cual citamos, con independencia de que tengan otra numeración.

De Martín de Iturralde y Eussa¹⁷ se conserva un código manuscrito con dos cursos suyos de 1668-1669¹⁸ y otros tratados de teología dogmática, también manuscritos, que explicó en la cátedra de vísperas, algunos años más tarde¹⁹.

De Antonio Maldonado²⁰ se conservan dos cursos manuscritos de teología moral, dictados en 1669-1670²¹. De su docencia como profesor de dogmática se conserva otro manuscrito de 1674²².

De Pedro Calderón²³ se conservan varios cursos suyos de teología dogmática, dictados en la Javeriana entre 1678 y 1681²⁴.

¹⁷ Natural de Santafé de Bogotá, donde nació en 1631. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1646. Se ordenó en Panamá en 1658. Al regresar a Santafé, fue nombrado ministro de San Bartolomé y, poco después, catedrático de Teología moral de la Javeriana. Fue desterrado de Santafé a raíz de un sermón predicado en la fiesta del Corpus de 1680 en la catedral. Al morir el presidente de la Audiencia, volvió a Santafé, pero se repitió el destierro en 1687; en 1689, era nuevamente rector del colegio de San Bartolomé. Murió en Santafé en 1693 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 109-112).

¹⁸ El código se abre con dos cursos del P. Antonio Maldonado. Vienen después dos cursos de Martín de Eussa [sic]: *Tractatus de venerabili et profundo Eucharistiae Sacramento*, 1667, BNC RM 95, ff. 178-228 (en el colofón, se dice que fue terminado el 23 de julio de 1668); y *Controversiae de restitutione necessaria pro injuriis et demanis in omnibus humanorum bonorum generibus*, 1668 (sin final, mutilados los últimos folios), BNC RM 95, ff. 229-277. De esta segunda obra, hay edición facsímil en CD-ROM: Domínguez Miranda, s.f., tomo I (CD 1), obra 2.

¹⁹ Eussa, *Tractatus de Dei visione* (s.l.), 1678, BNC RM 41, ff. 1-105v; y *Tractatus de inescrutabili, atque sanctissimo trinitatis mysterio*, 1681, en BNC RM 51, ff. 1r-131v.

²⁰ Nació en Cartagena de Indias hacia 1631. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1646. Hizo sus estudios en la Javeriana. Asumió la cátedra de Filosofía en 1663. En 1671, regentaba la cátedra de Teología Moral. Desde 1673, fue catedrático de Teología Dogmática. En 1678, fue elegido procurador de la Compañía en Madrid y Roma. Regresó a Bogotá en 1681, donde falleció en 1687 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 180-181).

²¹ Antonio Maldonado, *De actibus humanis* (incompleto y sin título: arrancados los trece primeros folios), BNC RM 95, ff. 1-125v; y un *Morale opus de peccatis*, 1669, BNC RM 95, ff. 126-177.

²² Antonio Maldonado, *Opus theologicum de divina providentia, praedestinatione et reprobatione*, BNC RM 46, ff. 1-177.

²³ Nació en Santander (España) hacia 1638. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1657. Pasó a América en 1658. Estudió Filosofía y Teología en la Javeriana. A partir de 1672, se vinculó a esta Universidad como profesor de Filosofía y, más tarde, de Teología. En 1690, fue enviado a España para solucionar los problemas que se planteaban con los dominicos sobre los reconocimientos de los grados conferidos por la Javeriana. Regresó en 1695. Posteriormente, fue provincial en Quito y en Santafé. Fue designado rector de la Javeriana en 1706 y falleció siéndolo en 1708 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 56-60).

²⁴ Pedro Calderón, *Tractatus de auxiliis* (s.l.), 1678, BNC RM 41, ff. 106-203v; *Tractatus de praedestinatione, aprobatione et providentia Dei* (s.l., s.f.), BNC RM 51, ff. 132r-249r; *Tractatus de divina scientia* (s.l., s.f.), BNC RM 51, ff. 250 r-345v (estos dos últimos tratados se incluyen en un código que contiene un curso de Martín de Eussa, de 1681). Hemos visto también un *Tractatus de Verbo Incarnato* (s.l. s.f.), BNC RM 37, ff. 1-154 v.

De Andrés de la Barrera²⁵ tenemos una obra manuscrita *De fide theologica*, producto de su regencia de la cátedra de vísperas de teología²⁶; *De mysterio incarnationis*, de 1686; y un curso dictado en Quito en 1678-1679, titulado *De peccatis*. Se sabe que redactó también un *De actibus humanis*, que podría ser el curso anónimo del que hemos tratado líneas antes.

Bartolomé de la Torre²⁷ tiene, en la Biblioteca Nacional de Colombia, un tratado *De scientia Dei et voluntate Dei*²⁸. El códice se divide en dos partes bien diferenciadas que quizá constituyeron los contenidos de dos cursos distintos, aunque íntimamente relacionados. El primero es uno de los muchos tratados sobre la ciencia divina que se explicaron en la Javeriana, dividido en capítulos y estos en cuestiones y las cuestiones en secciones. El curso, aunque no está fechado, debe ser de los primeros años noventa del XVII. En la primera parte del curso manifiesta su adhesión a la doctrina molinista, en la que desarrolla el tema de la ciencia media (frente a la predeterminación física sostenida por Domingo Báñez). Por ello estudia la ciencia de simple inteligencia, la ciencia de visión y la ciencia media (cap. 3). En el segundo opúsculo, que no lleva título propio en el códice manuscrito, pero que evidentemente es un *Tractatus theologicus de voluntate Dei*, destaca por su curiosidad el estudio del amor que Dios tiene a los posibles y a los imposibles (*De amore Dei erga possible et impossibile*). Se inscribe de lleno en la compleja discusión, posterior al ockhamismo y, sobre todo, al nominalismo, relativa a la potencia divina (absoluta y condicionada)²⁹.

²⁵ Nació en Santafé en 1641. Fue colegial de San Bartolomé y bachiller en la Javeriana en 1659. En 1661, entró en la Compañía de Jesús. Se graduó en Teología en 1667. Hizo su tercera aprobación en 1671. Catedrático de Filosofía en 1675 y después catedrático de Teología. Desempeñó otros cargos en la Provincia jesuita. En todo caso, en 1691 era catedrático de Prima en Santafé y se doctoró en la Javeriana en 1695. Murió en Cartagena de Indias en 1701.

²⁶ Andrés de la Barrera, *Tractatus de fide theologica* (s.l., s.f), BNC RM 37, ff. 155-290v.

²⁷ Nació en Santa Marta, en la Colombia caribeña, hacia 1647. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1668. Ordenado sacerdote en 1673. Profesor de Teología Moral en 1684; después, catedrático de Teología Dogmática en la Javeriana. Fue rector del colegio de Cartagena, calificador de la Inquisición y rector del colegio de Mompós en 1699. Murió en Cartagena en 1704 (cfr. Rey Fajardo, 2002, nota 6, pp. 329-330).

²⁸ Bartolomé de la Torre, *Tractatus theologicus de scientia Dei* (s.l., s.f), BNC RM 64, ff. 1-264.

²⁹ El primer tratado se divide en los siguientes capítulos: 1. Sobre la existencia de la ciencia divina (ff. 1r-9r); 2. Propiedades de la ciencia divina «in communi» (ff. 9v-16r); 3. Acerca de las diversas ciencias de Dios en particular (ff. 16r-26r); 4. La ciencia de Dios que Dios tiene de sí mismo (ff. 26r-35v); 5. Sobre la ciencia de Dios acerca de los posibles (ff. 35v-48v); 6. «De futuritione et contingentia» (ff. 48v-63v); 7. Sobre la ciencia absoluta de Dios acerca de los futuros contingentes (ff. 63v-91v); 8. «De Scientia [sic]» (ff. 91v-123v). El segundo tratado se distribuye en los siguientes capítulos: 1. Sobre la existencia y naturaleza de la voluntad divina (ff. 126r-136v); 2. Sobre el amor a sí mismo (ff. 136v-152v); 3. Sobre el amor de Dios a lo posible y a lo imposible (ff. 152v-161r); 4. «De amore Dei erga creaturas futuras, et existentes» (ff. 161r-179bis r). A partir de este momento, desaparece la división en capítulos y la obra entra en una zona más descuidada con frecuentes folios blancos y letra ilegible.

De Francisco Daza Calderón³⁰ conservamos un amplio y erudito curso de cristología que data de 1693-1695³¹. Se divide en un proemio, tres libros, once disputaciones y un gran número de cuestiones. He aquí, por libros, el contenido de la obra: Libro 1: «Sobre la posibilidad, existencia, conocimiento, necesidad y fin de la Encarnación» (ff. 1v-58r). Disputatio 1: «Sobre el nombre, existencia, cognoscibilidad y conveniencia de la Encarnación» (ff. 1v-14v). Disputatio 2: «Necesidad de la Encarnación» (ff. 14v-47v). Disputatio 3: «Fin y motivo de la Encarnación» (ff. 48r-58r): se adhiere a la tesis tomista: el Verbo se encarnó por nuestros pecados (el original y los demás pecados personales). Libro 2: «Sobre la Unión hipostática, la Persona asumente y la naturaleza asumida» (ff. 58r-113r). Disputatio 1: «Acerca de la Unión hipostática» (ff. 58r-81v). Al estudiar si hubo alguna causa dispositiva a la Unión hipostática, sostiene la tesis clásica de que ni la gracia habitual ni otra cualidad fue *de facto* ni disposición física, ni moral, ni necesaria, ni congrua a la Unión hipostática. No se plantea el análisis de la Unión desde el punto de vista metafísico. Se limita a decir que la unión del Verbo con la naturaleza se hizo por la gracia de unión. No trata, por consiguiente, la compleja cuestión del *esse* de Cristo ni, por lo mismo, discute el constitutivo formal o metafísico de la persona, evitando, de esta forma, la solución tomista clásica. Disputatio 2: «De la Persona asumente» (ff. 82r-93v). Discute los temas comunes en la manualística escolástica: si fue conveniente que se encarnara otra Persona divina, si las tres, etcétera, con soluciones tradicionales y bien fundadas. Disputatio 3: «De la naturaleza asumida y el orden de la asunción» (ff. 94r-113r): se plantea si el Verbo asumió inmediatamente la sangre, y responde que asumió toda la sangre tanto antes de la muerte, como en el *triduo mortis* y en la resurrección. El tema es importante, no solo desde el punto de vista soteriológico, sino también desde la perspectiva de la misma Unión hipostática. La sangre que nos redimió no podía nunca dejar de estar unida al Verbo hipostáticamente. Libro 3: «Acerca de las propiedades del Verbo encarnado» (ff. 113r-208v). Disputatio 1: «Sobre la gracia santificante y los hábitos concomitantes» (ff. 113r-135v). Disputatio 2: «La voluntad humana de Cristo y su libertad» (ff. 136r-156r). Disputatio 3: «Sobre el mérito de Cristo y su premio» (ff. 156r-177r). Disputatio 4: «Sobre la ciencia creada de Cristo Nuestro Señor» (ff. 177r-188v). Desarrollo tradicional, pero muy pormenorizado de la ciencia infusa y beata de Cristo. En cambio, y salvo que hayamos leído mal, no hay un tratado

³⁰ Nació en Badajoz (España) en 1648. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1668. En 1671, se encontraba en la Javeriana siguiendo el tercer curso de Teología. Fue ordenado sacerdote en 1673. A partir de 1682, aparece vinculado a la Universidad Javeriana, primero como profesor de Filosofía (1681-1684) y después como catedrático de Teología. Provincial de Quito en 1700. Regresó a la Javeriana en 1703. Falleció en Bogotá en 1723 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 100-102).

³¹ Francisco de Daza Calderón, *Tractatus de Incarnatione*, comenzado el 19 de marzo de 1693 y terminado el 23 de febrero de 1695, BNC RM 84, ff. 1r-211r. Tiene magníficos índices al final del ms.

expreso de la ciencia experimental del alma de Cristo y tampoco trata el tema lucano del evangelio de la infancia: «crecía en ciencia, sabiduría y gracia, delante de Dios y de los hombres». ¿Significa esto acaso un escaso interés de la teología escolástica barroca por el conocimiento experimental? Disputatio 5: «La comunicación de idiomas» (ff. 188v-198r). Disputatio 6: «La adoración de Cristo» (ff. 198r-208v).

De Mateo Mimbela, jesuita oscense establecido en Santafé de Bogotá, tenemos dos códices con sendas obras filosóficas y teológicas³². Del curso de Artes dado entre 1692 y 1623 nos queda un manuscrito de sus lecciones sobre filosofía natural³³. En 1695, terminado su trienio como profesor de Artes, inauguró un trienio misional. Regresó a la Javeriana para ocupar su cátedra de prima de Teología. Del curso 1698-1699 se conserva su tratado sobre la esencia y los atributos divinos³⁴. Mimbela acepta la doctrina de que las partes de todo compuesto (incluso las últimas denominaciones que incluyen virtualmente la razón de entidad, como son las diferencias últimas y las pasiones propias del ente o trascendentales) son compuestos de algún modo substanciales. En esto se aproxima mucho a la corriente escotista. La materia prima es, en tal contexto «un sujeto substancial receptivo de las diversas formas» (porque, tomada de otro modo, el cambio substancial implicaría, de alguna manera, el paso del ser a la nada y de la nada al ser). Por ello, como testimonio el excelente estudio de Marquínez Argote, Mimbela afirmó que los modos substanciales suarecianos solo son como «pegamentos metafísicos» entre los extremos ya substancializados. Polemizaba así con Juan Martínez de Ripalda, colega suyo de la Javeriana en esos mismos años.

No interesa aquí entrar en más detalles acerca de la síntesis filosófica de Mimbela, sólida y bien trabada, aunque sí resaltar que el javeriano fue un testigo cualificado de la tradición suarista, que tanto debía a las inquietudes que Duns Escoto había despertado en el mundo bajomedieval.

³² Nació en Fraga (Huesca) en 1663. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1677. Inició sus estudios de Filosofía y Teología en Zaragoza y los concluyó en Alcalá de Henares. Se ordenó sacerdote en Sevilla en 1690. Ese mismo año, pasó al Nuevo Reino de Granada. Su etapa académica en la Javeriana va de 1691 a 1702, primero como catedrático de Artes y después de prima de Teología, con un brevísimo intervalo como misionero. En 1720, asumió el rectorado de la Javeriana. En 1721, volvió a España como procurador de la provincia jesuita de Colombia. Regresó a Santafé de Bogotá en 1723, donde volvió a ser rector de la Javeriana de 1734 a 1736, año en que murió (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 232-237; Marquínez Argote, 2002).

³³ *Physices tractatus*, BNC RM 149, reportación de Juan de Herrera, 148 ff. En el mismo códice aparece, con numeración propia, después del tratado de física, un *Brevis tractatus de caelo et astris*, de 12 folios. Hay traducción del libro primero (el comentario a la Física aristotélica se divide en los ocho libros clásicos), en González Castañón, 1997; pro manuscrito, cit. por Marquínez Argote, 2002, p. 301.

³⁴ *Tractatus de essentia et attributis Dei*, conservado en la biblioteca de la Academia Colombiana de la Historia, códice escrito, al parecer, por él mismo.

En su tratado sobre la esencia y los atributos divinos, conviene destacar que Mimbela se mostró fervoroso defensor del argumento a simultáneo de San Anselmo, que formuló desde la perspectiva de la existencia tomada como perfección; es decir, bajo la sombra del cartesianismo.

De Francisco Herrera³⁵ tenemos un tratado de la penitencia, fechable hacia 1696³⁶. Está dividido en un preámbulo y siete disputaciones. El preámbulo es acerca de la virtud de la penitencia y los actos de la penitencia (ff. 2-b r hasta 39r). Y después las siete disputas: sobre la institución y las partes del sacramento de la penitencia (ff. 39v-42r); sobre la forma del sacramento (ff. 42r-47v); sobre la contrición (ff. 47v-75r). Esta diputación contiene dos interesantes apéndices: el primero titulado «Advertencias útiles para la administración práctica de la confesión»; y el segundo: «Método conveniente acerca de cómo comportarse con los relapsos». Sigue la disputación sobre la integridad de la confesión (ff. 75r-129v); sobre la necesidad y obligación de la penitencia (ff. 129v-137v); sobre el ministro del sacramento (ff. 138r-151v); y sobre la satisfacción (ff. 152r-152v). Al final (ff. 153r-161v) aparecen una serie de definiciones de conceptos teológicos relativos a los mandamientos y a los sacramentos, seguidas de las proposiciones condenadas por Alejandro VII (1665 y 1666) e Inocencio XI (1679). Es interesante que un curso jesuita estudie tales proposiciones, puesto que, como se sabe, entre las proposiciones laxistas censuradas, alguna de ellas se aproximaba bastante a las tesis del probabilismo.

Juan Antonio Varillas³⁷ explicó en 1697 un *Tratado sobre la conciencia*³⁸. Este *Tractatus de conscientia* es sin duda una obra de madurez, como declara el autor en el proemio de su curso, cuando dice: «Después de bien meditado me he decidido a echarme a la mar [*pelagus*] de la teología moral» (García Bacca, 1955, p. 32). Tal expresión implica, a nuestro entender, una cierta experiencia docente y vital.

Ya en el prólogo Varillas vierte una consideración que nos parece importante: «Dios nos dio la conciencia como vestigio de su lumbre [...] Para distinguir bondad

³⁵ Nació en Antioquia en 1668 o 1669. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1685. Completó sus estudios de Teología en la Javeriana. Regentó las cátedras de Artes y Teología. Falleció en Bogotá en 1709 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 151-152).

³⁶ Francisco Herrera, *Tractatus de sancto sacramento penitentiae*, BNC RM 94, hacia 1696 (ff. 1r-164v).

³⁷ Nació en Bogotá en 1665. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1680. Realizó sus estudios de Filosofía y Teología en la Javeriana, seguramente entre 1682 y 1690. Antes de 1702, era catedrático de Moral. Pasó a Europa como procurador de la provincia en 1720 y regresó a Cartagena de Indias en 1724. Falleció en Bogotá en 1728 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 348-350). Sobre Juan Antonio Varillas, hemos escrito ya en Saranyana, 2005, pp. 394-395, 441-444.

³⁸ Juan Antonio Varillas, *Tractatus de conscientia*, 1697, BNC RM 82, ff. 1-64v. Hay edición facsímil en CD-ROM: Domínguez Miranda, s.f., tomo III (CD 3), obra 14. Vid. especialmente García Bacca, 1955; las pp. 30-32 y 267-283 están dedicadas a Varillas (las primeras constituyen una somera exposición de su síntesis moral; las segundas ofrecen la versión castellana de algunos pasajes escogidos del manuscrito).

de maldad nos dio Dios doble luz, una increada, incompatible con toda tiniebla [de error], y otra creada: la razón, que no tiene de sí claridad alguna, a no ser que le venga de Dios». La luz increada sería la ley moral revelada (el Decálogo mosaico); la creada sería la «luz» de la conciencia. La justificación de la necesidad moral de la Revelación, que ilustraría o ayudaría a la razón natural en la distinción entre el bien y el mal, parece inspirarse en la cuestión primera de la *Summa theologiae* aquiniana. Hasta aquí no hay ninguna novedad con relación a Tomás de Aquino.

La cuestión, sin embargo, no resulta tan sencilla cuando se analiza qué entiende Varillas por «conciencia», descrita como vestigio de la lumbre divina, para distinguir entre el bien y el mal. Es evidente que tiene a la vista el célebre pasaje de Romanos, donde San Pablo habla de la conciencia de los gentiles, por la que también ellos serán juzgados (Romanos 2: 15). Pero no solo tiene a la vista a San Pablo, ni siquiera solamente al Aquinate. Es tributario de ese giro en la teología moral, en el que el tratado sobre la conciencia pasó a tener todo el protagonismo.

Este tratado no existe en la *Summa theologiae* aquiniana, pero se abría paso desde San Antonino de Florencia (1389-1459). Con todo, la conciencia no adoptó la estructura de un tratado autónomo hasta 1600, cuando el jesuita español Juan Azor (1536-1603) publicó el primer volumen de su obra *Institutionum moralium [Liber], in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur* («Libro de instrucciones morales, en las cuales se desarrollan todas las cuestiones que pertenecen recta o malamente a la conciencia de los hechos»). Este largo y ampuloso título señala el objetivo de Azor: la resolución breve y clara del mayor número de cuestiones morales prácticas. El *Libro* de Azor es, en definitiva, un manual para confesores, al hilo de la nueva ciencia moral, cada vez más centrada en las obligaciones y deberes del cristiano. Los moralistas abandonaban la consideración de los grandes principios morales, o la discusión sobre los principios de la moralidad, o el estudio de las virtudes y vicios, para descender a los casos de conciencia. Varillas se apuntaba, con su curso de 1697, a esa nueva corriente, inaugurada por la *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús, en cuya redacción había trabajado con tanto empeño el mismo Juan Azor³⁹.

La definición de conciencia ofrecida por Varillas podría haber sido acogida por Aquino, pero el contexto había cambiado. El javeriano define la conciencia como: «dictamen de la razón por el que juzgamos qué se debe hacer aquí y ahora, o qué se

³⁹ El Angélico, por el contrario, había dedicado expresamente al estudio de la naturaleza de la conciencia moral solo un artículo (*Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13), donde había resuelto que la conciencia moral no es una potencia o facultad intelectual, sino un acto de carácter intelectual. Tal acto tiene su principio en un hábito intelectual denominado «sindéresis». Conviene retener que la breve referencia a la conciencia que hallamos en la *Summa* se encuentra al final de una cuestión dedicada a estudiar las potencias intelectivas (intelecto agente, memoria intelectiva, razón inferior y razón superior, inteligencia frente a entendimiento, sindéresis y conciencia).

debe omitir, por ser bueno o malo, y todo ello por modo de precepto o de consejo [...] La conciencia tiene por oficio dictaminar en circunstancias particulares qué se haya de hacer u omitir, por ser bueno o malo»⁴⁰. Por consiguiente, lo propio de la conciencia es dictaminar en circunstancias particulares, mientras que la *sindéresis* considera los principios generales. También Aquino había distinguido entre *sindéresis* (hábito de los primeros principios morales) y la conciencia entendida como acto (*Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13c). No obstante, en la *Summa* tomasiana no hallamos un tratado específico de *conscientia*, aun cuando la moral aquiniana se lleva la parte más extensa de la *Summa*. Aquino es muy parco, además, en los ejemplos que usa para ilustrar sus enseñanzas, sabedor de que nada es más delicado y complejo que la certeza moral.

El *Tratado* de Varillas está dividido en cuatro disputaciones.

La primera estudia la conciencia en general: qué es la conciencia y los tipos de conciencia; cuándo se puede actuar lícitamente; las obligaciones de conciencia (ff. 1r-8r). Estudia qué es la conciencia dudosa y entiende que en tal situación no es lícito obrar. En esto cita a Suárez, de quien no obstante se aparta al analizar el tema de la opinión probable⁴¹. Interesa mucho la distinción entre la *certeza* de no pecar si se actúa, y la *opinión probable* sobre la verdad o no de una proposición. Se puede seguir la opinión probable, con tal de que se esté cierto de no pecar.

La disputación segunda analiza la conciencia errónea y perpleja, cómo salir del error, las obligaciones del confesor, qué tipo de advertencia se requiere para cometer pecado, etcétera (ff. 8r-26v).

La disputación tercera trata, ya específicamente, sobre la conciencia probable (ff. 26v-51r) (García Bacca, 1955, pp. 273-274). Analiza qué es la opinión probable, distinguiendo entre probabilidad intrínseca y extrínseca, especulativa y práctica; cómo se produce la disminución de la probabilidad por defecto de la autoridad o de la razón; si se puede seguir la opinión probable abandonando la más probable, etcétera. Varillas afirma, refiriéndose a la discusión sobre la opinión probable: «Nuestra solución es: resulta perfectamente lícito seguir una opinión cualquiera directamente menos probable y menos segura, por lo menos en su orden que la opuesta, que se cree más probable y segura, con tal de que la opinión sea prácticamente probable, y el opinante sepa que ella es probable» (f. 35r).

⁴⁰ *Ibidem*, disp. 1, cuestión 1 (García Bacca, 1955, p. 270).

⁴¹ «Francisco Suárez enseña que para obrar bien se requiere un juicio cierto según el cual uno crea que no peca [...]. Por el contrario, Gabriel Vázquez enseña que un hombre docto puede obrar honestamente aún bajo el temor de que sea verdadera la sentencia contraria, porque, como él mismo dice, en caso de probabilidad es lícito no seguir, aun con dudas, la sentencia contraria, mientras la propia parezca probable. Así que los argumentos del P. Suárez no valen, en rigor, según Vázquez, sino para la opinión dudosa, pero no cuando se trate de seguir una sentencia probable» (disputación primera, cuestión segunda). En este caso, seguimos la versión que ofrece García Bacca, tanto del proemio como de una buena parte de las dos primeras disputaciones (García Bacca, 1955, pp. 274-279).

La disputación cuarta versa sobre la conciencia dudosa y escrupulosa (ff. 51r-63r). Al final se ofrece un completo índice. Cita las disposiciones del papa Inocencio XI de 1679 y se muestra cauteloso, y afirma que somete su solución a cualquier pronunciamiento posterior de la Iglesia (no se olvide que por esas fechas los jesuitas discutían la obra de su preposición general Tirso González, que, con el apoyo pontificio, defendía el probabiliorismo).

Por todo lo dicho, este tratado resulta muy moderno, y podría tomarse por uno cualquiera de los manuales neoescolásticos redactados a finales del siglo XIX y, sobre todo, de los primeros años cincuenta de nuestro siglo. Pero también señala un giro en la teología moral, cuyas consecuencias no eran entonces previsibles y ahora, en cambio, son patentes. El precio que habría de pagar la teología moral por sus simplificaciones manualísticas —de las que Varillas fue un testigo excepcional— al abandonar el tratado de las bienaventuranzas y el estudio de los dones del Espíritu Santo a otras disciplinas teológicas, solo podría advertirse muchos años después, pasados varios siglos.

En el mismo código figura otro curso de Varillas, titulado *Tractatus perutilis de actibus humanis*, que data de 1698 (ff. 65r-135r)⁴². Tiene índice y se divide en siete disputaciones, precedidas por un proemio: 1. Sobre el objeto de los actos de la voluntad (ff. 65v-74r); 2. Acerca del voluntario, involuntario y el mixto (ff. 74r-90v); 3. «De libero arbitrio» (ff. 90v-100r). Estudia qué es y si existe el *libero arbitrio*, trata el ejercicio de la libertad (cómo se ejercita la libertad, si permanece la libertad en toda la realización del acto, algunas dificultades que se presentan en el uso de la libertad, si el imperio destruye la libertad del acto imperado); 4. Sobre la bondad y maldad de los actos humanos en general (ff. 100r-110r); 5. Sobre la bondad y malicia objetiva (ff. 110r-119r); 6. Sobre el fin y el medio (ff. 119r-125r); 7. Sobre las circunstancias (ff. 125r-134r).

Juan Manuel Romero⁴³ ha dejado un manuscrito dedicado a la teología moral fundamental que viene a continuación de los dos cursos de Varillas (aunque es posterior a estos)⁴⁴. Consta de un proemio y cuatro capítulos: sobre la esencia del pecado actual (ff. 137r-150v); sobre el pecado habitual (ff. 150v-158r); sobre la múltiple malicia del pecado en general (ff. 158r-167v); y *De comparatione peccatorum inter se* (ff. 167v-203r). Al final la estructura de la obra se complica y no sigue correlativamente. Da la impresión de que falta alguna parte que no fue copiada, o que los amanuenses han olvidado copiar los títulos de las subdivisiones. Es muy

⁴² Hay edición facsímil en CD-ROM: Domínguez Miranda, s.f., tomo III (CD 3), obra 15.

⁴³ Nació en Bogotá en 1663. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1679. Estudio Teología en la Universidad Javeriana. Ordenado sacerdote en 1686. En 1692, asumió la docencia de Artes en la Javeriana, para pasar posteriormente a las cátedras de Moral y Teología Escolástica. Falleció en Bogotá en 1726 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 297-299).

⁴⁴ Juan Manuel Romero, *Tractatus de peccatis*, s.l., 1699, en BNC RM 82, ff. 136r-203r.

interesante que en el f. 197r se abra una *Sectio 3: quaestincula circa peccatum originale* que ocupa hasta el f. 199r, y que en ese momento aparezcan unas consideraciones sin encabezamiento sobre las virtudes (ff. 199r-202r). Al final del f. 202r figura el colofón completo: dedicación a Santa María, a San José, a San Ignacio, San Francisco Javier y a María Magdalena. Lleva fecha de 29 de julio de 1699.

El más destacado teólogo javeriano —o, por lo menos, el que más fama lleva— fue Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)⁴⁵. Su obra filosófico-teológica principal, publicada en Lieja, en 1704, titulada *De usu et abusu Doctrinae Divi Thomae*, es un grueso infolio dividido en dos partes (una filosófica y otra teológica) que suman en total 838 páginas, a dos columnas, impresas en bellos tipos⁴⁶.

La obra del Ripalda javeriano fue escrita en España, durante su estancia madrileña (en concreto, entre 1698 y 1701). Intentaba, entre otras cosas, la aprobación de la Universidad Javeriana y, en particular «hacer constar que la doctrina del Divino Tomás no es ajena a nuestra Academia Javeriana» (I, *praefatio ad lectorem*); porque los dominicos habían acusado a los jesuitas ante Inocencio XI (1676-1689) del «peligro ingente que amenazaba a la doctrina del Divino Tomás de ser desterrada del Nuevo Reino de Granada y de Quito» (II, Opusc. 2, intr.). En este sentido, esta obra tiene un interés histórico innegable, por revelar la lucha de escuelas en un momento en que la Orden dominicana pretendía volver al genuino tomismo, antes, también, de que la Santa Sede tomase cartas en el asunto, lo cual no ocurriría hasta el pontificado de Benedicto XIV (1740-1758).

⁴⁵ No se confunda con su homónimo, también jesuita y oriundo de Navarra, que vivió entre 1594 y 1648, catedrático de la Universidad de Salamanca, censor de la Inquisición y confesor de Felipe IV. Este teólogo javeriano, que presentamos ahora, había nacido en Olite (Navarra) en 1641. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1659. En 1662, pasó a América, siendo destinado a Santafé de Bogotá. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en la Universidad Javeriana, de 1662 a 1669, donde tuvo en mucho aprecio a su maestro Martín de Eussa, proclive al escotismo, quizá influido por fray Alonso Briceño, el obispo de Nicaragua que lo había ordenado. En esos años, el jesuita Denis Mesland, gran amigo de Descartes, enseñaba Teología en Santafé, donde falleció en 1672 sin haber cumplido su sueño de regresar a Francia. Mientras tanto, Ripalda recibía la ordenación sacerdotal, quizá a finales de 1669, al terminar sus estudios teológicos. Catedrático de Artes en 1672. En 1676, alcanzó la condición de catedrático de Teología. Fue nombrado rector de la Javeriana en 1696. En 1698, pasó a España como procurador de la Compañía. Llevaba, entre otros asuntos, negociar la aprobación definitiva de la Javeriana, que logró en 1701. Murió en Madrid en 1707.

⁴⁶ Juan Martínez De Ripalda, *De usu et abusu Doctrinae Divi Thomae, pro Xaveriana Academia Collegii Santaefedensis in Novo Regno Granatensi...*, Leodii, apud Guilielmum Henricum Streel, 1704. Hemos visto la obra en la Biblioteca Nacional de Colombia. Conviene advertir que tiene tres numeraciones: la primera parte, dos numeraciones; y la segunda parte, más breve, una sola numeración. Hay edición facsímil en CD-ROM: Domínguez Miranda, s.f., tomo I (CD 1), obra 1. Es imprescindible la consulta de Marquínez Argote, 1998. Esta monografía contiene un prólogo de Manuel Domínguez Miranda, un largo y enjundioso *estudio preliminar* de Germán Marquínez Argote, que hemos tenido muy en cuenta (pp. 9-58), y la versión bilingüe (latino-castellana) de la *Dissertatio previa* de la obra ripaldiana: *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*.

La parte filosófica se abre con una disertación previa, dividida en dos cuestiones, en la que son examinados los principios de la intelección humana; en concreto, de qué modo conoce el intelecto humano y en qué consiste el concepto humano y qué quiere decir que las voces significan las cosas conocidas. La cuestión era novedosa con relación a Santo Tomás, pero no lo era del todo con respecto a la última generación del siglo XIII. Recuérdese, en efecto, que Juan Duns Escoto había antepuesto a los dos cursos que conservamos de él (la *Lectura prima* y, sobre todo, el *Opus oxoniense*) sendos larguísimos prólogos, donde estudia las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. De estos pasajes el escotismo bebería después ampliamente para desarrollar las tesis acerca de la noción intuitiva del singular y la noción abstractiva del singular.

Ripalda señala tres sentencias gnoseológicas: nuestros conceptos se identifican con las cosas mismas; nuestros conceptos objetivos, aunque no se identifican con las cosas en su realidad extramental, nos ponen en comunicación con ella de forma inmediata; el concepto objetivo nos da a conocer inmediatamente las cosas existentes en el intelecto (el concepto objetivo nos da a conocer el objeto)⁴⁷. Por consiguiente, cuando hablamos de las cosas hablamos de las cosas pensadas. A este respecto, comenta Marquínez Argote: «¿Será verdad, como lo afirma repetidamente Ripalda, que su propia opinión es la que siempre tuvieron en mente Aristóteles y Santo Tomás? Desde nuestra propia experiencia moderna ya cumplida, dicha atribución parece descartable “a priori”, porque ello supondría retrotraer la modernidad al medioevo y al mundo griego, lo cual sería un disparate hermenéutico. Poco importa para nuestro caso que Ripalda interprete mal o bien a Santo Tomás. Lo decisivo es su talante moderno, debido a su instalación en el nuevo horizonte de la subjetividad» (Marquínez Argote, 1998, p. 44).

Sin embargo, y dado el talante polémico de la obra de Ripalda y la finalidad que perseguía al publicarla, nos parece que importa bastante que el javeriano haya mal interpretado a Aquino. En esto —nos parece— llevaban razón sus contradictores, lo cual no resta interés a la especulación ripaldiana. Por otra parte, y dado que su síntesis filosófica fue elaborada con vistas a la teología, nos parece digno de consideración —e incluso grave— que Ripalda haya discutido (y negado) la capacidad de alcanzar las cosas mismas en el acto intelectual y que haya rebatido la capacidad de nuestra habla para expresar lo que las cosas mismas son.

En teología, Ripalda reflexionó sobre las propuestas de la escuela jesuítica de la época. Por una parte, se apuntó al probabilismo. En cambio, en la polémica *de auxiliis*, se separó tanto de la tesis de Domingo Báñez (predeterminación física o moción física previa) como de la de Luis de Molina (ciencia media y concurso simultáneo), para sostener la tesis de la moción previa indiferente.

⁴⁷ Véase el excelente resumen y comentario de Marquínez Argote, 1998, p. 43.

Valgan estos apuntes sobre la especulación de Martínez de Ripalda, como ilustración de la personal síntesis ofrecida por el gran maestro javeriano.

Se conserva en la Biblioteca Nacional de Colombia un códice manuscrito escrito por el estudiante de teología Felipe Solano de Galvis y Gómez del Rincón, a partir de las lecciones de su maestro Juan Andrés de Tejada⁴⁸. El códice fue terminado en el año 1723. En el f. 199r, además de señalar la fecha en que se acabó de escribir el manuscrito, se encuentran algunos datos del amanuense Felipe Solano, que recibió la ordenación sacerdotal en 1728⁴⁹. El manuscrito contiene un primer tratado sobre la Encarnación (ff. 1r-74r) al que le falta el folio con el título. Se divide en seis disputaciones que desarrollan las cuestiones clásicas del tratado *de Incarnatione*. Está firmado al final del f. 74r por Solano. El segundo opúsculo es un tratado de la penitencia (ff. 75r-126v) y acaba con un glosario de conceptos morales y jurídicos (ff. 126r-v). Este segundo opúsculo se divide en nueve disputaciones. Por último, viene un tercer curso que es un tratado de gracia, que versa fundamentalmente sobre el mérito (ff. 128r-199r). En el f. 128r se lee en la parte inferior que el curso fue dictado por el padre Andrés de Tejada y que en el año 1722 fue copiado por Felipe Solano, aunque se detalla que a mitad de curso continuó las lecciones el padre Ferreros.

De José de Rojas Velasco y Camacho⁵⁰ tenemos un tratado de teología fundamental⁵¹. Este códice contiene dos opúsculos: el primero titulado *Tractatus de sacra theologia* (ff. 1-a r hasta 41v) y, después de tres folios en blanco, otra obra titulada *Compendium totius artis retorica* (ff. 42r-58r). Los opúsculos han sido copiados por distintas manos.

El primer opúsculo es un breve curso dividido en dos tratados. El primero, acerca de la naturaleza, necesidad y oficio de la teología (ff. 1-b r hasta 42); un tratado segundo sobre la cuestión *de auxiliis*, que debería empezar en el f. 43v y que no está en el manuscrito, aunque está anunciado en el índice general. El primer tratado es un estudio sobre la naturaleza de la teología, muy preocupado por la certeza de las conclusiones teológicas. En concreto, si las conclusiones teológicas requieren

⁴⁸ Nació en Cartagena de Indias en 1663. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1680. Cursó sus estudios de Artes y Teología en la Javeriana. Después de una larga estancia en la Isla de Santo Domingo, regresó al Nuevo Reino en 1717 y asumió la docencia en la Javeriana, regentando las cátedras de Moral y Dogmática. Murió en Bogotá en 1722 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 314-315).

⁴⁹ Juan Andrés de Tejada, [*De Incarnatione*]/[*De poenitentia*], BNC RM 99, ff. 1r-199r. En las últimas páginas del códice, está copiada una «Brevis rhetoricae notitia» que abarca tres folios recto y verso. También Juan Andrés de Tejada, *Ellucidationes de gratia actuali et habituali*, BNC RM 93, 1721 (ff. 2r-87v). Copiado por Martino de Meaurio.

⁵⁰ Nació en Río de Oro (Colombia) en 1688. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1705. Estudió en la Javeriana. Se ordenó sacerdote en 1716. Catedrático de Teología Moral y Teología Escolástica de 1728 a 1735. En 1738, reasumió su docencia en la Javeriana hasta 1741, cuando se fue a las misiones. Murió en Santafé de Bogotá en 1755 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 283-285).

⁵¹ José de Rojas Veasco y Camacho, *Tractatus de Sacra Theologia*, BNC RM 86 (atribuido a Rojas Velasco y Camacho, Santafé, 1739, por Palomino), ff. 1a r-41v.

el asentimiento de la fe por parte del creyente. El tema *an theologia sit sciencia?* (f. 29r y ss.), si bien constituye el asunto central, no se estudia hasta el final, dentro de la cuestión tercera que trata de las propiedades de la teología. Es curioso que el autor deje para el final la definición de la ciencia y que considere su definición entre las diferentes propiedades, cuando Tomás de Aquino empezó su *Summa theologiae* enfrentándose abiertamente con la definición de la disciplina. También se muestra interesado por determinar si la teología es ciencia entitativamente sobrenatural. Esto demuestra hasta qué punto la problemática abierta por el escoltismo seguía vigente en la fecha en que se redactó este tratado. Como se recordará, Duns Escoto abrió un enorme debate al pretender fundamentar la posibilidad de una ciencia racional acerca de Dios, cultivada por el intelecto ayudado por la fe, distinta de una ciencia estrictamente racional acerca de Dios (es decir, solo de carácter filosófico) y distinta también de la ciencia beata. Para los escotistas la teología entitativamente sobrenatural es la ciencia beata; es decir, el conocimiento de los bienaventurados. La discusión acerca de la sobrenaturalidad de la teología quizá venía también impuesta por el desencanto de los teólogos ante las sutilezas excesivas de la escolástica barroca.

De José de Molina⁵² se conservan dos cursos académicos sobre la ciencia divina⁵³ y la providencia y predestinación divinas⁵⁴. El segundo está fechado en 1737. El primero, aunque no tiene fecha, debe ser contemporáneo, puesto que los atributos divinos se explicaban siguiendo el orden de la *Summa theologiae*, donde viene primero el de ciencia y después la providencia y la predestinación. Además, Molina se presenta —en el primer manuscrito— como catedrático de prima, condición que alcanzó en 1737.

Su primer curso aborda las cuestiones clásicas relativas a la ciencia divina, en concreto si en Dios hay ciencia y cuáles son su objeto y sus propiedades (primera disputación). Consta de ocho cuestiones (ff. 2r-22v). La segunda disputación versa sobre la ciencia de simple inteligencia y su objeto, dividida en tres cuestiones (ff. 22v-30r). La tercera disputación trata acerca de la divina ciencia condicionada

⁵² Nació en Medellín en 1689. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1709, siendo ya estudiante de Teología. En 1711, cursaba Teología en la Javeriana. Recibió la ordenación sacerdotal en 1714. En 1720, residía nuevamente en Bogotá, después de pasar unos años en Tunja. En 1737, se posesionó de su cátedra de prima de Teología en la Javeriana. En 1754, fue designado provincial del Nuevo Reino de Granada. Rector de la Javeriana de 1757 a 1761. Le sorprendió la expulsión mientras residía en Bogotá, pero no pudo seguir con los demás jesuitas por estar enfermo y ser anciano. Se ignora la fecha de su muerte.

⁵³ José de Molina, *Tractatus theologicus scholasticus de Divina Scientia*, Santafé, s.f., BNC RM 65, ff.1-126. En el f. 1r se indica que procede de la Biblioteca de San Francisco.

⁵⁴ José de Molina, *Tractatus scholasticus theologicus de divina providentia et praedestinatione*, de 1737, que consta de 161 ff. numerados, más de índices y dos en blanco, en la Academia Colombiana de la Historia.

del porvenir (*de divina scientia conditionata futurorum agentium*) (ff. 30r-86v), dividida en seis cuestiones. La cuarta disputación se centra en la ciencia divina libre (*de scientia divina libera, et agentis, et eius objectu*), no solo en el actuar sino también en el objeto. Es, por tanto, un estudio acerca de los futuros libres, dividido en siete cuestiones (ff. 86v-117v). La quinta disputación (ff. 117v-129v) se titula *De divinis ideis, aliisque at divinam scientiam spectandas*, y está dividida en tres cuestiones. Por los temas que hemos enunciado, se aprecia cómo preocupaba al docto maestro javeriano la compatibilidad del conocimiento omnisciente divino con la libertad humana. Se trata, en definitiva, del tema de la ciencia media, fundamental para la tesis jesuítica en la cuestión *de auxiliis*.

Del jesuita Juan Bautista Tomati⁵⁵ conservamos un tratado sobre la voluntad divina, fechado en 1745⁵⁶. Los párrafos están numerados por el autor y son en total 719. Son cuatro controversias, cada una de las cuales se divide en disputaciones. La primera sobre la voluntad divina en sí misma considerada (ff. 2r-33v). La segunda sobre la libertad de la voluntad divina (ff. 33v-127v). La tercera, sin título aunque sobre el mismo tema (ff. 128r-146r). La cuarta titulada *De affectibus divinae voluntatis* (ff. 146r-148v). Entre los temas tratados se hallan: si la voluntad divina se identifica o no con la esencia divina, si se distingue de los otros atributos divinos, si en Dios hay apetito innato, si la voluntad divina se distingue virtualmente de la esencia divina (a lo que concluye negativamente), si en Dios hay libertad de contrariedad y de contradicción, si la voluntad divina tiene afectos, etcétera⁵⁷.

Ya de los últimos años de la presencia jesuítica en la Javeriana tenemos cursos de Juan Antonio Ferraro, José Yarza y Antonio Julián Mira. En un códice conservado en el Archivo de la Provincia dominicana de San Luis Bertrán se encuentran, en efecto, sendas obras de Ferraro y de Yarza. Ambas obras están separadas por cuatro folios, tres de ellos en blanco y en el cuarto figura en la parte superior «P. Yarza». Parece que la adscripción es indiscutible, más cuando en la Biblioteca Nacional de Colombia se conserva la misma obra de Yarza con el registro BNC RM 258.

⁵⁵ Del jesuita Juan Bautista Tomati tenemos escasas noticias. Por su apellido, parece italiano de origen. Sabemos que era catedrático de Teología en la Javeriana en los años cuarenta del siglo XVIII.

⁵⁶ Juan Bautista Tomati, *De Deo volente, sive de divina voluntate controversiae scholasticae ad primam partem Sancti Thomae quaestione 19, et ad Magistri Sententiarum...*, 1745, BNC RM 76.

⁵⁷ Se conserva otro manuscrito de Juan Bautista Tomati: *De divina scientia*, BNC RM 76, del año 1745.

De Juan Antonio Ferraro⁵⁸ poseemos una cristología, dividida en cuatro disputaciones⁵⁹. La primera se titula «Acerca de la verdad, cognoscibilidad, conveniencia y necesidad de la Encarnación, principalmente para la condigna satisfacción por el pecado» (ff. 1v-27v). Como del título de la disputación se deduce, el autor sostiene que el motivo formal de la Encarnación fue la remisión de nuestros pecados. La segunda va del f. 27v al 57r, y se titula «Sobre la necesidad de la Encarnación». En la sección octava introduce la cuestión mariológica acerca de si la Virgen María podría haber satisfecho de condigno por nuestra condena. La tercera se titula «Sobre la satisfacción de Cristo y la causa final de la Encarnación» (ff. 57v-91v). En esta disputación aparece con claridad, en la sección séptima, el famoso tema «An Adamo non peccantem Verbum non fuisset incarnatum?» (f. 86v). En el f. 87r establece de modo taxativo que Cristo no se habría encarnado de no haber pecado Adán («*cum hic igitur dicendum nobis esse, Christum decretum fuisse etiam quoad substantiam incarnationis ex unico, et totali motivo redemptionis, ita ut vi praesentis decreti non venisset Christus, Adamo non peccante*»). La cuarta y última se titula «Sobre la Unión Hipostática y su término» (ff. 92r-99r)⁶⁰.

En el mismo código del archivo dominicano, donde se halla la cristología de Ferraro, encontramos un curso de José Yarza⁶¹, de enfoque canónico-moral⁶². Se divide en proemio y en cinco partes y a su vez en disertaciones. La primera parte (ff. 1r-31v) se titula acerca de las censuras en general. La segunda (ff. 31v-96r),

⁵⁸ Nació en Antioquia (Colombia) en 1717. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1738. Realizó sus estudios eclesiásticos en la Javeriana. En 1752, era ministro en el Colegio de San Bartolomé. Después comenzó su carrera universitaria, primero como catedrático de Artes (1755-1758) y más tarde como profesor de Vísperas y de prima de Teología. Fue nombrado rector de la Universidad de Gorjón de Santo Domingo. El decreto de expulsión de la Compañía le sorprendió en el traslado. Se sabe que en 1774 residía en Italia y que allí permanecía en 1777 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 121-122).

⁵⁹ Juan Antonio Ferraro, *Disputationes Theologico-Scholasticae de Deo Homine*, manuscrito, sin numerar. Esta obra carece de portada, pero en la guarda se lee, en la parte superior, «P. Ferraro». Hay otro manuscrito de esta misma obra en la Academia Colombiana de Historia, fechado en 1764. De Ferraro, hay dos códigos en la Academia Colombiana de la Historia, que contienen cuatro cursos suyos. En el primer código: *De Deo Trino*, fechado en 1762; y *De iustitia et jure*, de 1764. En el segundo, el *De Deo Homine*, de 1764 (que es el mismo que se encuentra en el archivo de los dominicos y estaba confundido con una obra de fray Jacinto Antonio Buenaventura); y *De gratia habituali*. Estos dos códigos de la academia han sido descritos en Quecedo, pp. 67-68.

⁶⁰ Existe también, en Provincia de los Dominicos de Bogotá, otra copia de este tratado con el mismo título, que ocupa 72 ff., con muchísimas abreviaturas y en el que faltan los títulos de las subdivisiones internas a partir de la sección cuarta de la segunda disputación.

⁶¹ Nació en Lezo (Guipúzcoa) en 1725. Ingresó en la Compañía de Jesús, en Colombia, en 1744. Estudió Filosofía y Teología en la Javeriana. Recibió la ordenación sacerdotal en 1754. En 1763, regentaba ya la cátedra de Artes. Posteriormente, ocupó la de Teología. El extrañamiento de la Compañía le sorprendió en Bogotá, siendo rector del Colegio de San Bartolomé. Vivió en Italia desde 1773 hasta su muerte, acaecida en 1806 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 360-362).

⁶² José Yarza, *Tractatus theologico-moralis de censuris ecclesiasticis*, manuscrito, 22 de julio de 1765, sin numerar.

acerca de las censuras en particular. La tercera (ff. 96r-99v) trata sobre la suspensión. La cuarta y quinta, que pone juntas (ff. 99v-111v), tratan sobre el interdicto y la irregularidad.

Finalmente, también en el archivo dominicano se halla un curso de Antonio Julián Mira⁶³, de tema cristológico y mariológico, del año 1765⁶⁴. Por el título se advierte que este profesor jesuita quiere estudiar conjuntamente el pensamiento de Tomás de Aquino con el de Francisco Suárez, y también se nota que quiere destacar su adscripción inmaculista. La letra, aunque es de buena factura y está cuidada, resulta muy difícil de leer por las constantes abreviaturas, algunas muy poco usuales; lo mismo que en la copia del tratado de Ferraro sobre la Encarnación. Se ha dejado espacio para poner las subdivisiones internas pero, finalmente, han sido incorporadas muy pocas.

Bibliografía

- Ariza S., Alberto (1980). *El Colegio-Universidad de Santo Tomás de Aquino de Santa Fe de Bogotá (1580-1980)*. Bogotá: Kelly.
- Domínguez Miranda, Manuel (s.f.). *Hacia una historia del pensamiento filosófico en Colombia 1620-2000. Serie I: Etapa Colonial (1620-1820)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (Instituto Pensar) (CD-ROM).
- Duque Mejía, Gilberto (2001). *Cinco siglos de producción teológica en Colombia*. Bogotá: CEJA.
- García Bacca, Juan David (ed.) (1955). *Antología del pensamiento filosófico en Colombia (de 1647 a 1761), selección de manuscritos, textos, traducción e introducciones*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- González Castañón, Miguel Ángel (1997). «Transcripción, traducción y estudio crítico del “Tratado de física”, libro I, del R. P. Mateo Mimbela, S.J., de la Academia Javeriana, Santafé de Bogotá 1693». Tesis para obtener el grado de Magíster. Universidad de Santo Tomás, Bogotá.

⁶³ Nació en Girona (España) en 1722. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1739. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en España. Pasó a América en 1749. En 1756, después de haber actuado como misionero en Venezuela, radicó en Bogotá. En ese año, regentaba ya la cátedra de Sagrada Escritura, que mantuvo hasta 1763. Después pasó a enseñar teología dogmática hasta el momento de su expulsión. Vivió en Italia hasta su fallecimiento en 1790. Está sepultado en Roma.

⁶⁴ Antonio Julián Mira, *Tractatus scholasticus-theologicus de perfectionibus Christi et Matris Immaculatae ad mentem utiliusque Doctoris Angelici et Eximii*. Hay otra copia de este mismo tratado en la Biblioteca de la Academia Colombiana de la Historia. En el colofón, que figura en el f. 68v, después de las consabidas dedicatorias se fecha en 1765. Sigue después el índice.

- Hernández, Francisco Javier (ed.) (1964). *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas (1879)*. Millwood, N. Y.: Kraus Reprint, Vaduz.
- Hernández, Francisco Javier (ed.) (1986). *Raíces históricas y estado presente de la Universidad de San Buenaventura en Colombia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Lértora Mendoza, Celina A. (2000). Filosofía académica preilustrada en Nueva Granada. En Antonio Colomer Viadel (coord.), *Congreso Internacional sobre la Universidad iberoamericana. Actas* (I, pp. 169-187). Valencia: OEI.
- Lopera Trujillo, Alberto (1974). La Universidad de San Buenaventura en Colombia 1708 (Esbozo para su historia). *Franciscanum* 46, 83-114.
- Mantilla, Luis Carlos (1975). Universidad de San Buenaventura. *Franciscanum* 50-51, 115-348.
- Mantilla, Luis Carlos (1975). *Universidad de San Buenaventura. Rectores: bocetos biográficos (1708-1975)*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Marquínez Argote, Germán (1998). *Los «Principios de la intelección humana» del M. javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)*. Bogotá: CEJA.
- Marquínez Argote, Germán (2002). Mateo Mimbela (1663-1736), el maestro aragonés que enseñó filosofía y teología en el Nuevo Reino de Granada. *Revista Española de Filosofía Medieval* 9, 297-326.
- Metzler, Josef (ed.) (1995). *America Pontificia*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Pacheco, Juan Manuel (1959-1962). *Los jesuitas en Colombia* (tomo I: 1567-1654, tomo II: 1654-1696). Bogotá: San Juan Eudes.
- Palomino, Delia (1989). *Manuscritos* (tomo I). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Catálogos de la Biblioteca Nacional de Colombia.
- Palomino, Delia (1990). *Manuscritos* (tomo II, fasc. 1). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Catálogos de la Biblioteca Nacional de Colombia.
- Pinzón Garzón, Rafael (1984). Introducción general. En Fray Jacinto Antonio de Buenaventura. *Tratado de los actos humanos* (pp. 11-19). Bogotá: Universidad de Santo Tomás.
- Pinzón Garzón, Rafael (1987). *La filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII* (primera parte). Bogotá: Universidad de Santo Tomás.
- Quecedo, Francisco (1952). *Manuscritos teológico-filosóficos coloniales santafereños*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Quecedo, Francisco (1952). *Manuscritos teológico-filosóficos coloniales santafereños. Ecclesiastica Xaveriana* 2, 191-294.

- Restrepo Posada, José (1961). *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados. Biblioteca de historia eclesiástica, II, tomo I (1564-1819)*. Bogotá: Lumen Christi.
- Rey Fajardo, José del (2002). *Catedráticos de la Javeriana colonial*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Salazar, José Abel (1946). *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Saranyana, Josep-Ignasi (dir.) (2005). *Teología en América Latina*. Madrid y Fráncfort: Iberoamericana, Vervuert.