



Universidad de Valladolid

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN TRADUCTOLOGÍA,
TRADUCCIÓN PROFESIONAL Y AUDIOVISUAL**

TESIS DOCTORAL:

**LA TRADUCCIÓN DE LA ORDEN DE
PREDICADORES EN COSTA RICA: EL CASO DE
FRAY ANTONIO FIGUERAS FIGUERAS**

Presentada por Hellen Varela Fernández
para optar al grado de
Doctor/a por la Universidad de Valladolid

Dirigida por:
Dr. Antonio Bueno García
Dra. Martha Pulido Correa

A Ricardo

Siempre, por siempre, para siempre...

Resumen

Tesis doctoral: La traducción en la Orden de Predicadores en Costa Rica: el caso de fray Antonio Figueras Figueras

El presente estudio se centra en dos objetivos principales: proponer una metodología orientativa que facilite la investigación en torno a la práctica traductora en el ámbito de las órdenes religiosas y elaborar un retrato de traductor del fraile dominico costarricense Antonio Figueras Figueras, O.P.

Es un estudio de corte cualitativo. La primera etapa se enmarca en un diseño empírico de método observacional indirecto para explorar el objeto de estudio partiendo de la literatura preexistente, con un enfoque analítico-puntual, centrado en la metodología utilizada por los historiadores de la traducción en estudios referentes a la actividad traductora en el seno de las órdenes religiosas; así, se examinó un corpus integrado por libros, artículos de revistas académicas, ponencias, contenido de páginas web y material audiovisual. En la segunda etapa, el estudio se enruta hacia la investigación aplicada, lo cual implica sistematizar la información extraída del corpus para delinear la metodología orientativa. Esta metodología se implementa en la última parte de la presente tesis.

La puesta en práctica de la metodología propuesta coadyuvó a constatar que existe evidencia de la actividad traductora ejercida por las órdenes religiosas en Costa Rica, específicamente, la Orden de Predicadores; que dicha actividad cumple con las características de la «traducción monacal»; y que la figura del traductor dominico costarricense cumple con el perfil del traductor religioso. Se comprobó que la de Figueras es la primera traducción de *De Magistro*, de santo Tomás de Aquino, al español y que, en su proceso traductor, se distinguen rasgos de la traducción profesional en la elección de términos y en la aplicación de técnicas de traducción.

Palabras clave: metodología, traducción monacal, traducción religiosa, Costa Rica, *De Magistro*

Abstract

Doctoral thesis: Translation in the Order of Preachers in Costa Rica: The Case of Friar Antonio Figueras-Figueras

The present study focuses on two main objectives: to propose a guiding methodology to facilitate research on the practice of translation within religious orders and to produce a translator's portrait of the Costa Rican Dominican Friar Antonio Figueras-Figueras, O.P.

This is a qualitative study. The first stage is framed in an empirical design with an indirect observational method to explore the object of study, starting from the pre-existing literature, with an analytical-punctual approach focused on the methodology used by historians of translation in studies concerning the translation activity within religious orders; thus, a corpus composed of books, academic journal articles, papers, web page content, and audiovisual material was examined. The second stage leads to applied research, which involves systematizing the information extracted from the corpus to outline the guiding methodology. Such methodology is implemented in the last part of this thesis.

The implementation of the proposed methodology led to confirmation that there is evidence of translation activity within the religious orders in Costa Rica, specifically, in the Order of Preachers; that such activity meets the characteristics of "monastic translation"; and that the figure of the Costa Rican Dominican translator meets the profile of the religious translator. It was proved that Figueras' translation is the first translation of *De Magistro*, by St. Thomas Aquinas, into Spanish and that, in his translation process, professional translation features can be observed in the choice of terms and the application of translation techniques.

Keywords: methodology, monastic translation, monastic translation, religious translation, Costa Rica, *De Magistro*

Tabla de contenido

Resumen	3
<i>Tesis doctoral: La traducción en la Orden de Predicadores en Costa Rica: el caso de fray Antonio Figueras Figueras</i>	3
Abstract	4
<i>Doctoral thesis: Translation in the Order of Preachers in Costa Rica: The Case of Friar Antonio Figueras-Figueras</i>	4
Índice de ilustraciones	10
Índice de fotografías	11
Introducción	12
<i>Hipótesis</i>	14
<i>Objetivos generales</i>	15
Objetivos específicos	15
<i>Marco metodológico</i>	16
<i>Justificación y pertinencia de esta investigación</i>	21
<i>Estructura de la tesis</i>	27
<i>Marco teórico</i>	28
Capítulo 1	36
<i>1.1. Método de investigación histórica</i>	37
1.1.1. Elección del tema	38
1.1.2. Construcción de las primeras hipótesis	38
1.1.3. Descripción y observación sistemática	39
1.1.3.1. Formas de observación	40
1.1.4. Validación o contrastación	40
1.1.5. Explicación	40
<i>1.2. Metodología en historia de la traducción</i>	41
1.2.1. Elección del tema	45
1.2.1.1. Qué estudiar o a quién estudiar	45

1.2.1.2. Espacio geográfico y tiempo (periodización)	50
1.2.2. Búsqueda y selección de fuentes de información idóneas	51
1.2.3. Elección del método	52
1.2.4. Análisis y explicación	52
1.2.5. Nuevas propuestas de investigación	54
<i>1.3. Metodología en historia de la traducción en Hispanoamérica</i>	<i>54</i>
<i>1.4. Metodología para la investigación de la práctica traductora en el seno de las órdenes religiosas</i>	<i>58</i>
<i>1.5. Metodología orientativa propuesta para la investigación de la práctica traductora en el seno de las órdenes religiosas</i>	<i>66</i>
1.5.1. Definición del área temática	67
1.5.1.1. Orden (u órdenes)	67
1.5.1.2. Límite geográfico	67
1.5.1.3. Periodización	68
1.5.1.3.1. Periodización de la historia de Costa Rica	68
1.5.1.3.1.1. Periodo precolombino (antes de 1502)	68
1.5.1.3.1.2. Descubrimiento y conquista (1502-1575)	68
1.5.1.3.1.3. Periodo colonial (1575-1821)	68
1.5.1.3.1.4. Independencia y República (1821-1948)	69
1.5.1.3.1.5. Periodo contemporáneo (a partir de 1949)	69
1.5.2. Recopilación bibliográfica, prelectura/lectura y toma de notas	69
1.5.3. Planteamiento de la hipótesis/problema de investigación	72
1.5.4. Búsqueda y selección de fuentes de información idóneas (específicas)	73
1.5.5. Validación de la información recopilada	78
1.5.6. Interpretación, análisis y explicación de la información obtenida	79
<i>1.6. Conclusión</i>	<i>80</i>
Capítulo 2	81
<i>2.1. Antecedentes traductológicos</i>	<i>83</i>
2.1.1. Eugene Albert Nida, «el patriarca de la traductología moderna»	84
2.1.2. 1970-1990 Una era de importantes transformaciones	85
2.1.3. Teorías de enfoque descriptivista	85
2.1.3.1. James Stratton Holmes y su propuesta «Translation Studies»	85
2.1.3.2. Itamar Even-Zohar y la teoría de polisistemas	89
2.1.3.3. La traducción en la teoría de polisistemas	93
2.1.3.4. Gideon Toury y el concepto de «norma»	94
2.1.3.5. Escuela de la manipulación	96

2.1.4. Teorías de enfoque funcionalista	98
2.1.4.1. Teoría del escopo (escuela anglosajona)	98
2.1.4.2. Christiane Nord: Funcionalismo y lealtad (escuela alemana)	100
<i>2.2. Costa Rica a la luz del polisistema literario (1950-1980)</i>	<i>102</i>
2.2.1. De la etapa de exploraciones (1920-1950) a la etapa de la academia universitaria (1950-1980)	103
2.2.2. Etapa de la academia universitaria (1950-1980)	106
2.2.3. Traducción y traducciones	111
<i>2.3. Teoría de la traducción aplicada a los textos de carácter religioso</i>	<i>117</i>
2.3.1. Aspectos lingüísticos y sociolingüísticos en la traducción de textos de carácter religioso	118
2.3.1.1. Problemas de traducción	119
2.3.1.2. Métodos de traducción	120
<i>2.4. Teoría de la traducción monacal</i>	<i>123</i>
2.4.1. Traducción monacal como línea de investigación	123
2.4.2. Traducción monacal o traducción en el seno de las órdenes religiosas	124
2.4.2.1. La traducción en el seno de las órdenes religiosas a lo largo de la historia	127
2.4.2.2. Concepto y características de la actividad traductora en el seno de las órdenes religiosas	130
2.4.2.2.1. Características	131
2.4.2.2.1.1. «Pacto» no verbal	132
2.4.2.2.1.2. Prólogos, introducciones o epílogos	133
2.4.2.2.1.3. Censura	134
2.4.2.2.1.4. Grado de conservación de las obras	136
2.4.2.3. Perfil del fraile traductor	137
2.4.2.4. Razones por las que los frailes llevan a cabo la labor traductora	141
2.4.2.5. Temática traductora en las órdenes religiosas	143
2.4.2.5.1. Biblia de Nácar-Colunga: primera traducción del hebreo, arameo y griego al español	144
2.4.2.5.2. Traducción misionera	146
<i>2.6. La traducción en la Orden de Predicadores</i>	<i>149</i>
2.6.1. Huella del proceso traductor	151
2.6.2. Revelación y traducción en la Orden de Predicadores	154
2.6.3. Traducción e interpretación en la Orden de Predicadores hoy	156
<i>2.7. Conclusión</i>	<i>159</i>

Capítulo 3	160
3.1. <i>Domingo de Guzmán y la Orden de Predicadores</i>	161
3.1.1. Domingo de Guzmán y Aza	161
3.1.2. Orígenes de la Orden de Predicadores	162
3.1.3. Estudio y misión en la Orden de Predicadores	163
3.2. <i>Dominicos en Centroamérica</i>	164
3.2.1. Cronología de la Orden de Predicadores en Centroamérica	167
3.3. <i>Costa Rica</i>	176
3.3.1. Misión y poblaciones indígenas	176
3.3.1.1. Primeras expediciones	177
3.3.1.2. Misión y asentamiento en el Valle Central de Costa Rica	180
3.3.1.3. Encomiendas, reducciones y naboríos	181
3.3.1.4. Avance de la misión hacia otros territorios	182
3.3.1.5. Lengua	184
3.3.1.6. Educación	187
3.3.1.7. Poblaciones indígenas costarricenses hoy	189
3.3.2. La Orden de Predicadores en Costa Rica	190
3.3.2.1. Orígenes de la Orden de Predicadores en Costa Rica	190
3.3.2.2. La Dolorosa en el siglo XX	197
3.3.2.2.1. De la Escuela Parroquial La Dolorosa a Los Angeles School	198
3.4. <i>Conclusión</i>	203
Capítulo 4	204
4.1. <i>Antonio Figueras Figueras, O.P.</i>	205
4.1.1. Vida	205
4.1.2. Estudios	207
4.1.3. Profesión de fe	210
4.1.4. Actividad en España	210
4.1.5. Regreso a Costa Rica	212
4.1.5.1. Colegio Los Ángeles	212
4.1.5.2. Universidad de Costa Rica	216
4.1.6. Enfermedad	219
4.1.7. Perfil de fray Antonio Figueras	220
4.1.7.1. Personalidad	220
4.1.7.2. Religioso	221
4.1.7.3. Estudiante y profesor	222
4.1.7.4. Perfil del traductor	224

4.1.7.4.1. Figura del traductor	224
4.1.7.4.2. El traductor en su contexto	225
4.1.7.4.3. Círculo de relaciones	225
<i>4.2. Obra intelectual de fray Antonio Figueras Figueras</i>	227
4.2.1. Traducción de <i>De Magistro</i>	227
4.2.1.1. Autor del texto original: Tomás de Aquino (1225-1274)	227
4.2.1.2. Estilo escolástico	231
4.2.1.3. Colección De Veritate	232
4.2.1.4. Cuestión 11: «De Magistro»	234
4.2.1.5. Traducciones de la undécima cuestión de De Veritate	236
4.2.1.6. Un acercamiento al escritorio del traductor	248
4.2.1.6.1. Traducción de títulos	249
4.2.1.6.2. Traducción de nombres propios	251
4.2.1.6.3. Traducción de terminología especializada	253
4.2.1.6.4. Obras de referencia	258
4.2.2. Otras traducciones	260
4.2.2.1. <i>Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana (1948)</i>	260
4.2.2.2. <i>El problema de las relaciones entre religión y moral (1959)</i>	261
4.2.2.3. <i>Vita Karoli Magni Imperatoris (Eginardo, 1963)</i>	263
4.2.2.4. <i>Vida de Luis el Piadoso (Nithard)</i>	265
4.2.3. Publicaciones en español	265
<i>4.3. Conclusión</i>	266
Conclusiones	268
<i>Perspectivas abiertas de investigación</i>	283
Bibliografía	288
Anexos	341

Índice de ilustraciones

<i>Ilustración 1. Características y obras franciscanas del proyecto de Rufina Revuelta Guerrero</i>	60
<i>Ilustración 2. Mapa de los estudios de traducción según James Holmes</i>	87
<i>Ilustración 3. Reformulación del mapa de Holmes por Amparo Hurtado</i>	88
<i>Ilustración 4. Esquema del sistema literario</i>	93
<i>Ilustración 5. Cuestiones disputadas por Tomás de Aquino</i>	232
<i>Ilustración 6. Cuestiones de De Veritate</i>	233
<i>Ilustración 7. Portada, de Aquino, T. (1961). De Magistro (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.). Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.</i>	237
<i>Ilustración 8. Dedicatoria de Antonio Figueras en su traducción de De Magistro</i>	238
<i>Ilustración 9. Primera página del texto original de «De Magistro» empleado para la traducción de Antonio Figueras, 1961</i>	240
<i>Ilustración 10. Portada, de Aquino, T. (1987). De Magistro (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.; 1.a ed.). Editorial de la Universidad de Costa Rica.</i>	242
<i>Ilustración 11. Definiciones de «doctor» según el Diccionario de la lengua española</i>	254
<i>Ilustración 12. Portada de la traducción de Vita Karoli Magni Imperatoris realizada por Antonio Figueras Figueras, O.P.</i>	264

Índice de fotografías

<i>Fotografía 1. Representante del Ministerio de Educación entrega título de bachillerato del Colegio Los Ángeles a Guillermo Constenla Umaña, frente a Fr. Antonio Figueras.....</i>	<i>201</i>
<i>Fotografía 2. Sor Bernarda a la izquierda, Fr. Antonio Figueras al centro y, Carmen Figueras, la madre de ambos, a la derecha.....</i>	<i>206</i>
<i>Fotografía 3. Estudiantes de primer año del Colegio Seminario, San José, Costa Rica, 1928. En la primera fila de niños (sentados en el piso), Antonio Figueras es el segundo, de derecha a izquierda (camisa blanca)</i>	<i>207</i>
<i>Fotografía 4. Estudiantes de tercer año del Colegio Seminario, San José, Costa Rica, 1930. En la primera fila, Antonio Figueras es el segundo, de derecha a izquierda (camisa blanca lisa abierta). De derecha a izquierda también están los religiosos Francisco Mühler, Carlos Trapp y Esteban Keiselheim</i>	<i>208</i>
<i>Fotografía 5. En el Seminario Mayor, a la izquierda, de lentes, Antonio Figueras; al centro, Francisco Herrera Mora; a la derecha, Benjamín Núñez; y Carlos Joaquín Alfaro Odio, sentado.....</i>	<i>209</i>
<i>Fotografía 6. Fr. Antonio Figueras durante la imposición de hábito a Álvaro Montes de Oca. Palencia, 1956</i>	<i>215</i>
<i>Fotografía 7. De pie, tercero de izquierda a derecha, Fr. Antonio Figueras, a su lado Fr. Vénor Rojas Contreras</i>	<i>221</i>
<i>Fotografía 8. Fr. Antonio Figueras impartiendo lecciones en el Colegio Los Ángeles</i>	<i>223</i>
<i>Fotografía 9. Fr. Antonio Figueras conversando en el jardín con Fr. Rolando Ugalde.....</i>	<i>226</i>

Introducción

Basta una rápida ojeada a las fuentes documentales para constatar que se ha hecho variedad de aportes a la historia de la traducción, a partir de investigaciones en torno a la práctica traductora y labores afines (como la gramatización y la lexicografía) llevadas a cabo en los ámbitos de las órdenes religiosas (o institutos religiosos). Valga mencionar el aporte no solo en la modalidad escrita de la especialidad, sino también en la oral —interpretación— aunque esta última sea algo más difícil de rastrear. Se observa que, en muchos casos, si no en la mayoría, se trata de estudios concebidos desde la óptica europea. Los temas examinados abarcan numerosas posibilidades según el objeto de estudio: la práctica de la traducción (por ejemplo, qué se ha traducido y en qué contexto), la teoría de la traducción (incluyendo el proceso traductor, la evaluación de las traducciones y la enseñanza de la traducción) o el traductor (quién tradujo).

El presente estudio se origina en Costa Rica, país centroamericano en el que, como se ha expuesto anteriormente, la historia de la traducción sigue siendo un espacio mínimamente explorado (Vega Cernuda, 2008; Gapper, 2008, 2013; Varela-Fernández, 2018) y, en lo poco que se ha escrito, parece que la tendencia es al abordaje de la traducción literaria, principalmente, lo cual es bastante común en los estudios sobre la traducción y la historia de la traducción, como ya lo han hecho ver varios autores (G. L. Bastin, 2011, p. 36; Pérez Blázquez, 2013, p. 131; Pym, 2014, p. 197).

Se ha comprobado que en los portales de las revistas académicas de las universidades públicas costarricenses no constan publicaciones en torno a la actividad traductora realizada en el ámbito de las órdenes religiosas en Centroamérica; en la base de

datos de los trabajos de graduación realizados por los estudiantes de la Maestría en Traducción de la Universidad Nacional —única de las universidades costarricenses que ofrece esa titulación y que es la titulación de mayor grado disponible en el país—, tampoco se observan proyectos enmarcados específicamente en la materia. Esa es una de las razones por las que el presente estudio resulta novedoso.

En el «Catálogo de programas, proyectos y actividades académicas de la Facultad de Filosofía y Letras» de la Universidad Nacional, en Costa Rica, 2014-2015, aparecen dos proyectos específicamente relacionados con la historia de la traducción en este país:

- El primero es «Bases para el desarrollo de una historia de la traducción literaria en Costa Rica» (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional, 2014, p. 29), liderado por la profesora Serrano Tristán. El propósito de este proyecto era crear una base de datos histórica específicamente sobre «literatura traducida al español y publicada en Costa Rica». Producto de ese esfuerzo es el catálogo histórico de traducciones literarias publicadas en Costa Rica entre 1970 y 2015 (Serrano Tristán, 2018).
- El segundo es «Exploración historiográfica de la traducción e interpretación en Costa Rica: Análisis del aporte de estas disciplinas al desarrollo nacional», propuesto y conducido por las investigadoras Benavides Segura y Zúñiga Hernández. El objetivo de este proyecto era «analizar, desde una perspectiva historiográfica, el papel de la traducción y la interpretación en Costa Rica a partir de la revisión de textos orales y escritos producidos entre 1502 y la primera década

del siglo XXI» (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional, 2014, p. 44); el producto final de dicho proyecto no se ha socializado.

No se tiene información de otros proyectos similares en otros años y en otras universidades.

Lo anterior, sumado al gratificante camino recorrido por la doctoranda desde que se involucró, a finales de 2015, en el proyecto «Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos» (véase <http://traduccion-monacal.uva.es/dominicos/>) propició la realización de esta tesis doctoral.

Hipótesis

Las principales inquietudes que dieron lugar a las hipótesis de este proyecto llevaban a reflexionar sobre la posibilidad de que los frailes dominicos de Costa Rica hubieran tenido alguna actividad traductora y, de ser así, si había prueba escrita de esto. Surgían, además, otras interrogantes sobre la motivación de los frailes traductores, las herramientas a su disposición, el uso de técnicas de traducción, el entorno en el que tenía lugar dicha actividad y, por supuesto, el impacto de su labor traductora.

Las hipótesis que se presentan son las siguientes:

- Existe evidencia de una práctica traductora ejercida en el ámbito de las órdenes religiosas en Costa Rica, específicamente en la Orden de Predicadores.

- La práctica traductora de los dominicos en Costa Rica cumple con las características de la «traducción monacal» o de la actividad traductora efectuada en el seno de las órdenes religiosas.
- La figura del traductor dominico costarricense cumple con el perfil del traductor religioso.
- La traducción de «De Magistro» de Antonio Figueras Figueras, O.P. es la primera traducción al español de la undécima cuestión de *De Veritate*, de santo Tomás de Aquino, publicada por separado.
- En la traducción de Antonio Figueras Figueras, O.P. se distinguen rasgos de la traducción profesional en la elección de términos y la aplicación de técnicas de traducción.

Objetivos generales

1. Proponer una metodología orientativa que facilite la investigación en torno a la práctica traductora en el ámbito de las órdenes religiosas.
2. Elaborar un retrato de traductor del fraile dominico costarricense Antonio Figueras Figueras, O.P.

Objetivos específicos

1. Examinar el polisistema literario de Costa Rica en la etapa de la academia universitaria (1950-1980).

2. Describir la metodología que emplean los investigadores expertos en sus estudios sobre la práctica traductora en el seno de las órdenes religiosas.
3. Identificar las características de la actividad traductora en el seno de las órdenes religiosas.
4. Determinar cómo funciona la actividad traductora en la Orden de Predicadores.
5. Trazar el perfil del fraile traductor.
6. Recopilar la información existente sobre la figura del traductor dominico Antonio Figueras Figueras.

Marco metodológico

Con el propósito de definir la metodología que se iba a emplear en esta tesis para abordar el estudio de la práctica traductora en el seno de las órdenes religiosas, la investigadora ha seguido dos etapas. El presente estudio es de corte cualitativo y, en la primera etapa, se enmarca en un diseño empírico de método observacional indirecto (no interactivo) para ahondar en el objeto de estudio con base en la información o la literatura preexistente (Gile, 1998, p. 71).

Partiendo de Gile (1998), Hurtado Albir (2001a) explica que «la investigación observacional consiste en la observación rigurosa de una situación tal y como se produce» (p. 173), para lo cual se utilizan diferentes métodos como las encuestas, los cuestionarios y la observación. Menciona las tres clases de investigación observacional que distingue Gile (enfoque exploratorio, enfoque analítico-puntual, demostración de hipótesis) y la diferenciación que hace dicho autor en cuanto a la «observación interactiva y no interactiva,

según el papel del observador en la recogida, análisis y evaluación de los datos» (Hurtado Albir, 2001a, p. 173).

La investigadora del presente proyecto se ha decantado por el enfoque analítico-puntual, procurando concentrarse en un fenómeno en particular mediante el análisis de los datos obtenidos de la observación (Gile, 1998, p. 73). El fenómeno en el que se centra es la metodología usada por los historiadores de la traducción que han llevado a cabo estudios en torno a la actividad traductora que ha tenido —o tiene— lugar en el seno de las órdenes religiosas.

El corpus empleado para esta parte del proyecto está compuesto por documentos (secciones de libros, artículos publicados en revistas académicas, comunicaciones presentadas en encuentros de expertos, contenido disponible en páginas web, material audiovisual) donde los autores que han trabajado sobre la historia de la traducción dejan ver su metodología referente al estudio de las órdenes religiosas. Se ha puesto particular interés en hallar investigaciones realizadas en Centroamérica o respecto a Centroamérica, o bien, en segunda instancia, realizadas en Hispanoamérica o respecto a Hispanoamérica.

Tras la observación, la reflexión y el análisis de ese conjunto de documentos, el proyecto pasa a una segunda etapa hacia la investigación aplicada (Williams & Chesterman, 2002, pp. 67-68).

La investigación aplicada permite adoptar la validez y utilidad de los conceptos teóricos tal y como están, y aplicarlos en la elaboración de un razonamiento que conduzca a la recomendación de un procedimiento para un área específica (Williams & Chesterman, 2002, p. 68).

En este caso, la investigación aplicada conduce a sistematizar la información obtenida del corpus y, da como resultado, una metodología orientativa que facilite la práctica del historiador en este ámbito.

Para la **PRIMERA ETAPA**, la investigadora se ha basado en el modelo de actividades para la recolección de datos expuesto por Creswell (2007, p. 118 y siguientes) en *Qualitative Inquiry & Research Design. Choosing Among Five Approaches*, que consiste en una serie de actividades interrelacionadas, adaptables a varios enfoques cualitativos, conducentes a reunir información pertinente y de utilidad para dar respuesta a las preguntas de investigación emergentes. El investigador puede moverse con toda libertad en este ciclo iniciando en el punto que estime conveniente. Tales actividades incluyen: determinar el lugar o los individuos que proveerán la información para el desarrollo del estudio, buscar formas para entablar comunicaciones y acceder a la información, elegir una estrategia de muestreo acorde con el propósito, decidir las formas de recolección de datos, elegir los procedimientos para llevar un control de la información que se va recolectando, prever y buscar soluciones a posibles problemas que se den en el trabajo de campo y elegir las formas de almacenamiento de la información (Creswell, 2007, pp. 117-143).

1. Fuentes del corpus para el presente estudio

- 1.1. En primer lugar, se ha consultado el sitio web *La traducción monacal en el mundo hispánico* <http://traduccion-monacal.uva.es> que funciona como puerta de entrada a variedad de documentos elaborados entre 2002 y 2018, producto de los tres proyectos de catalogación de traducciones de

agustinos, franciscanos y dominicos; proyectos coordinados por el Dr. Antonio Bueno García, de la Universidad de Valladolid. El sitio da cuenta de material audiovisual, así como libros, artículos y ponencias, muchos de ellos a texto completo en formato electrónico, disponibles de forma gratuita.

- 1.2. Se ha consultado también la página web del grupo de investigación de *Historia de la Traducción* (HISTRAD) <https://web.ua.es/es/histrad>, de la Universidad de Alicante, originado por el Dr. Miguel Ángel Vega Cernuda. El grupo se apoya en dos ejes principales: la historia de la traducción y la historia de la misión, entendiendo «la misión» como la acción de los religiosos que se desplazan a evangelizar hacia los diferentes puntos geográficos. Los estudios efectuados en el marco de HISTRAD buscan poner sobre la mesa aspectos que habían quedado relegados y resaltar el valor de la bibliografía de la misión (Vega Cernuda, 2014, p. iii, 2015, p. 6). El usuario tiene a disposición un libro gratuito, así como varios capítulos de libro y artículos publicados en revistas académicas, en formato electrónico y a texto completo.
- 1.3. Asimismo, se ha visitado el sitio web del grupo *Historia de la Traducción en América Latina* (HISTAL) <http://www.histal.net/> dirigido por el Dr. Georges L. Bastin, de la Universidad de Montreal. Además de varios artículos gratuitos, en versión electrónica a texto completo, la página web contiene algunas otras herramientas que pueden ser de gran utilidad para el investigador, entre ellas, una sección con referencias bibliográficas.

2. **Acceso, comunicación y atención de problemas.** En muchos casos, para tener acceso a ciertos lugares y acceder a determinadas personas, el investigador debe cumplir, previamente, con una serie de pasos que implican desde su desplazamiento hasta la obtención de autorizaciones y permisos.
3. **Selección de muestras.** Para esta tesis se ha seguido la estrategia de muestreo con propósito o muestreo intencional (Creswell, 2007, p. 125), la cual, le permite al investigador elegir los temas y lugares que va a estudiar porque estima, según sus conocimientos, experiencia o criterio, que pueden contribuir al entendimiento del problema de investigación y del fenómeno central del estudio.
4. **Recolección de datos y registro de la información.** De entre las muchas formas que existen para la recolección de datos, en el presente estudio se emplea la observación de las muestras (observación no participativa): se han leído los escritos y se ha revisado el material audiovisual pertinente. Se han tomado notas atinentes a la metodología que emplearon los expertos para llevar a cabo investigaciones del tipo que aquí se aborda, ya fuera que el autor estableciera explícitamente la metodología, o bien, que esta se pudiera inferir y extraer de su escrito.

5. **Almacenamiento de la información.** Para almacenar la información recolectada, se ha clasificado por fuente y se ha subclasificado por temática. La información sistematizada ha sido almacenada en formato de procesador de textos.

En la **SEGUNDA ETAPA** del estudio, siguiendo un método interdisciplinario de investigación básicamente documental y enfoque biobibliográfico la investigadora ha puesto en marcha la metodología orientativa obtenida en la primera etapa.

Aprovechando la experiencia de haber participado en el proyecto I + D Ref.: FFI2014-59140-P «Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos», la segunda parte se centra en la Orden de Predicadores en Costa Rica y se ha seguido la metodología orientativa con el fin de reunir datos biobibliográficos del traductor dominico Antonio Figueras Figueras.

Justificación y pertinencia de esta investigación

Como subrayaba Sabio Pinilla (2006):

Una de las funciones de la historia es rescatar del olvido las voces de los auténticos protagonistas, sujeto histórico de la traducción, muchas veces anónimo. Los futuros traductores necesitan conocer a sus predecesores; la historia establece ese diálogo y ayuda a los traductores de hoy a situarse en una tradición de 2000 años (p. 30).

Delisle (1996, p. 38) decía que era impensable que un programa de estudios universitarios en traducción e interpretación no ofreciera algún curso en historia general de

la traducción y remarcaba la importancia de que el traductor adquiriera un conocimiento lo más amplio y completo posible de su profesión, de lo contrario sería un especialista de la traducción con un limitado campo de visión.

En una entrevista realizada en septiembre de 2020, Bastin afirmaba que todo traductor debe conocer la historia de su profesión, así como lo hacen los profesionales de otras disciplinas y señalaba —como lo han subrayado otros reconocidos traductólogos— la importancia y la necesidad de que las universidades incluyan en su malla curricular al menos un curso obligatorio de Historia de la Traducción (G. L. Bastin, 2020).

En esa misma ocasión, Bastin destacaba que la Historia de la Traducción ayuda a reconocer la importancia de la expresión de los pueblos y las comunidades, así como las relaciones entre las lenguas y el poder político o ideológico; no solo muestra el mundo y permite conocer una variedad de enfoques teóricos, sino que, consecuentemente, facilita la adaptación a los diferentes puntos de vista; asimismo, acotaba que estudiar la historia es también alcanzar una cultura de traducción, «que la traducción se vuelva para nosotros un motivo de vida, un telos» (G. L. Bastin, 2020).

Acercarse a la historia de la traducción es una oportunidad para descubrir las particularidades de países, pueblos y culturas: conocer qué ha influido en la elección de una obra para ser traducida, qué nivel de manipulación ha habido, cómo ha sido recibida la traducción, qué nivel de formación tenía el traductor, qué posibilidades había para acceder a las bibliotecas, cómo hacían los traductores para desenvolverse en medio de los conflictos políticos e ideológicos de las sociedades, cuál ha sido el papel de la mujer como traductora, entre otros (M. L. Pulido Correa, 2011, pp. 92, 94).

El estudio de la historia de la traducción en el ámbito de las órdenes religiosas es un campo que se ha visto envuelto por el mismo «silencio historiográfico» al que hacía referencia Santoyo (1997, p. 2, 2004a, p. 71).

Años antes que Santoyo, García Lobo, refiriéndose a la proyección cultural del monacato, también llamaba la atención en ese sentido:

Es poco, en cambio, lo que se sabe ahora sobre su aportación en el ámbito de la traducción, y menos aún en el de la traducción documental. Consultados los autores más destacados en los estudios monásticos, nada han escrito al respecto: ni siquiera parecen sospechar que entre los quehaceres de una comunidad monástica pudiera figurar esta actividad (1989, p. 5).

Sobre estas mismas palabras, Santoyo recalca que los estudios historiográficos en traducción tampoco habían profundizado sobre la aportación que ha tenido la traducción monástica en la traductología (1997, p. 3, 2004a, p. 71).

En su tesis sobre el traductor misionero, Liu (2016) llamaba la atención sobre la evidente ausencia de investigaciones en estudios sobre la traducción que abordaran el trabajo de los misioneros (p. 7).

Pues bien, aunque tal actividad no había sido dignamente documentada, una breve exploración en Internet demuestra que, desde hace algunos años, se viene haciendo variedad de aportes a la historia de la traducción desde la investigación en torno a la labor traductora y actividades afines que han tenido lugar —y tienen lugar— en los ámbitos de las órdenes religiosas. Estos aportes son posibles gracias a la intervención de los historiadores

de la traducción, casi siempre traductores o traductólogos que «han emprendido la tarea de sacar del olvido una serie de personajes, textos, acontecimientos y fenómenos» (G. L. Bastin, 2010, p. 19).

En fecha más reciente, Pérez Blázquez efectuó un estudio bibliométrico donde puede apreciarse la ausencia que solía haber en las bases de datos bibliográficas de estudios en historia de la traducción referentes a frailes traductores en Hispanoamérica y cómo de 2012 a 2020 ha habido «un periodo de florecimiento de los estudios sobre la historia de la traducción hispanoamericana» y, consecuentemente, sobre la traducción monacal en Hispanoamérica (Pérez Blázquez, 2022, p. 512).

En lo referente a metodología para los estudios en historia de la traducción, parte de la bibliografía consultada hace un abordaje a nivel macro: Lépinette (1997) hace una reflexión en cuanto a las bases de la historia de la traducción que abarca modelos, objetos y técnicas de análisis; López Alcalá (2000) repasa los antecedentes de la historia de la traducción, estudia las relaciones entre traducción e historia y explora las propuestas metodológicas de varios autores tomando como punto de partida la metodología propia de la historia; Sabio Pinilla (2006) presenta un estado de la cuestión en el que esboza los antecedentes, señala algunos problemas metodológicos y ofrece propuestas; Pérez Blázquez (2013) hace un recorrido por los estudios sobre historia de la traducción en España, ofrece un examen crítico y expone la necesidad de contar con una perspectiva panorámica y práctica para la investigación y la teorización. Obras como la de Pym (2014), Williams y Chesterman (2002) y la de Saldahna y O'Brien (2014) son todavía más generales.

En ninguno de estos textos antes mencionados se ha hallado información que oriente concretamente al historiador de la traducción abocado a la investigación que derive en un producto sobre la actividad traductora llevada a cabo en los ámbitos de las órdenes religiosas.

En América, destacan los esfuerzos del Grupo de Investigación en Historia de la Traducción en América Latina (HISTAL), de la Universidad de Montreal, por la divulgación y la «valoración de los aportes que la práctica y la reflexión traductivas han hecho al desarrollo político, social y económico» (Grupo de investigación HISTAL, s. f., párr. 3) de la región, mediante las publicaciones en su sitio web. Sin embargo, en dicho portal se observa escaso material referente al estado de los estudios de traducción en Centroamérica y ningún título referente a la actividad traductora de los miembros de las órdenes religiosas en esta región.

Como exponía Albaladejo Martínez (2005): «La fundamental aportación de las órdenes religiosas [...] a la historia así como a la teoría de la traducción bien merece ser objeto de más proyectos y trabajos de investigación» (p. 118).

Efectivamente, «la historia de la traducción no está agotada, no está muerta en las recopilaciones cronológicas o en los archivos, y todavía hay mucha historia por contar, en especial en los países latinoamericanos, donde los vacíos son evidentes» (Montoya et al., 2006, p. 16), como lo han puntualizado varios autores (G. L. Bastin, 2011, p. 36; Santoyo, 2006, p. 38). En esa situación se encuentra Costa Rica y, muy especialmente, en lo atinente a la práctica traductora en el contexto de las órdenes religiosas.

Se le da vida a la historia de la traducción en la medida en que se desempolvan las obras guardadas en anaqueles y se retoma su estudio; de hecho, es compromiso y

responsabilidad de los historiadores de la traducción porque, como expresaba Cámara Arenas (2018), refiriéndose a Manuel Arellano Remondo, O.P., «incluso aquellos cuyas vidas anónimas quedaron sin registrar contribuyen a nuestra historia de forma sutil. Tanto más cuanto se trata de docentes, que influyeron cada año, con sus lecciones y sus manuales, sobre decenas de alumnos...» (p. 910), y, según veremos más adelante, de esto es ejemplo Antonio Figueras Figueras, O.P.

Sin duda, atendiendo los «temas y concepciones [...] marginados y marginales» en los estudios de traducción podrían abrirse nuevas sendas de investigación que vengan a enriquecer el conocimiento en la disciplina (Bueno García, 2013b, p. 108) .

Ese es el caso de la traducción monacal, una vía de investigación «imprescindible a la hora de construir un perfil integral e integrado de la historia de nuestra actividad» traductora (Vega Cernuda, 2011, p. 786).

Tratándose de un área inexplorada en Costa Rica, la línea de investigación centrada en el abordaje del quehacer traductor que ha tenido lugar en el ámbito de las órdenes religiosas se aprovecharía muy bien en este país y una metodología orientativa, que facilite la tarea del estudioso que da sus primeros pasos en este camino, podría ayudar a despertar el interés en nuevas investigaciones.

Esta investigación pone el foco de atención en la figura del fraile como traductor, faceta que ha pasado inadvertida para la sociedad costarricense, y pone en relieve el impacto de la práctica traductora de las órdenes religiosas como aporte a la conservación y difusión del conocimiento.

El fruto del quehacer traductor de los miembros de las órdenes religiosas en Costa Rica forma parte del patrimonio histórico, cultural e intelectual del país y de la humanidad, rescatarlo y colocarlo en un lugar visible donde pueda servir para la consulta y el análisis de los interesados es también una tarea de los historiadores de la traducción.

Estructura de la tesis

Esta tesis está conformada por cuatro capítulos.

El primer capítulo está integrado, en primer lugar, por la exposición del método de investigación histórica y, de seguido, por la metodología en historia de la traducción, la metodología en historia de la traducción en Hispanoamérica, la metodología que tiene que ver con la investigación de la labor traductora que se realiza en el seno de las órdenes religiosas y, como último punto, una metodología orientativa que se propone en este estudio para facilitar el trabajo de los investigadores en este contexto.

En el segundo capítulo, el primer subapartado tiene que ver con los antecedentes traductológicos y en él se repasan las teorías de Nida, las transformaciones que vinieron en las décadas de 1970-1990, el enfoque descriptivista desde Holmes hasta Gideon Toury, mencionando también la escuela de la manipulación, así como el enfoque funcionalista con la teoría del escopo y el funcionalismo y lealtad presentados por Nord. Como segundo subapartado se ofrece una visión general de Costa Rica a la luz del polisistema literario, incluyendo la traducción, de 1950 a 1980. En el tercer subapartado se aborda la teoría de la traducción aplicada a los textos de carácter religioso y se examinan los aspectos lingüísticos y sociolingüísticos, incluyendo problemas y métodos de traducción. Como cuarto

subapartado se expone la teoría de la traducción monacal o la traducción en el seno de las órdenes religiosas, haciendo un repaso por la historia, el concepto y las características de la actividad traductora en este ámbito, el perfil del fraile traductor, las razones por las que se traduce, la temática traductora, entre otros aspectos. Como último punto del primer capítulo se presenta la traducción en la Orden de Predicadores.

Al inicio del tercer capítulo se presenta Domingo de Guzmán, como fundador de la Orden de Predicadores, y se hace un repaso de la historia de esta Orden en Centroamérica. El subapartado siguiente ofrece una visión general desde la llegada de los primeros misioneros a Costa Rica hasta el establecimiento de la Orden de Predicadores en este país.

El último capítulo está dedicado a la figura y obra de fray Antonio Figueras Figueras, O.P. En primer lugar se presenta un retrato de traductor y, de seguido, su perfil como religioso, estudiante, profesor y traductor, además de su círculo de relaciones. Se expone su obra intelectual encabezada por la traducción de *De Magistro*, de santo Tomás de Aquino, publicada en 1961; se hace un repaso por la información correspondiente al autor de la obra original, el estilo escolástico, la colección *De Veritate* y se examinan las decisiones tomadas por el traductor en cuanto a la traducción de títulos, nombres propios y terminología especializada. Se mencionan otras traducciones y sus artículos.

Marco teórico

De manera similar a lo que ha sucedido en otras latitudes, la **historia de la traducción en América** carece de un hilo conductor definido; aunque existe diversidad de aportes, no ha logrado tejerse un tapiz completo.

En lo que respecta a **América Latina**, Vega Cernuda (2012b) exponía que «la metodología de la historia de la traducción va haciendo su propio camino a base de tentativas y aproximaciones que van creando un corpus importante pero todavía falto de cohesión» (p. 265).

En 2014, en su artículo «Hacia una historia de la traducción en América Latina», Pagni hacía un recuento, «parcial» a su criterio, de la «ingente labor de investigación sobre historia de la traducción que tiene lugar en América Latina» (p. 206). Señalaba que, tras establecerse las bases de los estudios de traducción, hace más de cuarenta años, se ha ido constituyendo un «conjunto de marcos teóricos y metodologías que contribuyeron a que la traducción, hasta entonces un objeto de investigación marginal fuera del campo específico de la lingüística aplicada, adquiriera nueva visibilidad en el cruce de estudios de traducción y literatura» (2014, p. 205), pero fue hasta finales del siglo XX cuando «comienza a pensarse seriamente en historiar la traducción partiendo de una metodología basada en premisas teóricas» (Pagni, 2014, p. 205). En América, «la historia de la traducción está en la agenda de los estudiosos de manera sistemática por lo menos desde fines de los años noventa» (Pagni, 2014, p. 206).

En 2003, Bastin argumentaba que a pesar de que cada vez iban surgiendo más estudios, «el patrimonio traduccional de América Latina» seguía siendo «prácticamente desconocido e ignorado» (p. 194). Puede decirse que tanto entonces, como ahora —veinte años después— tal afirmación retrata el caso de la región centroamericana.

De acuerdo con Gapper (2008) «la **historia de la traducción en Centroamérica** [todavía] está por redescubrirse, recrearse y reafirmarse» [la negrita es nuestra] (p. 410),

incluso ahora, unos quince años después de esa afirmación. Haciendo un repaso por las obras literarias traducidas en Centroamérica y por la traducción en la academia, Gapper (2008) exponía que:

Cuanto mejor sepamos de los componentes de nuestro pasado, mejor dispuestos y preparados estaremos para el futuro desarrollo de la traducción, como actividad académica y como profesión; o lo que es lo mismo: como campo de conocimiento y como ejercicio consciente y orgánico, en beneficio de una colectividad (p. 420).

Precisamente, con su aporte al *Diccionario histórico de Hispanoamérica* (Lafarga & Pegenaute, 2013) en el apartado «Costa Rica», Gapper refuerza su exposición anterior y visibiliza la actividad traductora de este país. No tienen la misma suerte otros países hermanos porque, como explican los editores, a pesar de sus esfuerzos no lograron «encontrar colaboradores que se ocuparan de preparar los artículos generales relativos a Bolivia, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua» (Lafarga & Pegenaute, 2013, p. 9). Y es que, según destacaba Gapper (2008) en su artículo «El desarrollo de la traducción en Costa Rica y Centroamérica»: «la traducción, como actividad académica y como opción profesional ha experimentado un notable desarrollo en Costa Rica, en nada comparable con el crecimiento exiguo y quizá algo asistemático que ha tenido en los otros países de la región» (p. 409).

En su reseña del libro *La traducción literaria en América Latina* (Adamo, 2012), Pagni aborda brevemente el apartado «Centroamérica: traductores sin traducciones», elaborado por el escritor, ensayista y periodista costarricense Carlos Cortés, en el que se describe el

poco auge de la traducción literaria en Centroamérica, a la vez que se hace un repaso por la figura de algunos autores cuya labor traductora ha permitido, de alguna manera, enriquecer el panorama cultural de la región (Pagni, 2014, p. 212).

El capítulo 20 «Translation in Central America and Mexico» (Castro, 2019, p. 419) de *A World Atlas of Translation* (Gambier & Stecconi, 2019) analiza la función de la traducción en el contexto de los movimientos independentistas, la preservación de las lenguas en la región, así como en el intercambio literario y cultural.

Valga indicar que ninguno de los textos antes mencionados aborda la actividad traductora que ha tenido lugar en el ámbito de las órdenes religiosas en la región centroamericana.

Fijando la vista en **Costa Rica**, nos viene a la memoria la llamada que hacía el Dr. Vega Cernuda, a finales de 2007, dirigiéndose a los asistentes del I Congreso Internacional de Lingüística Aplicada celebrado en la Universidad Nacional, en Costa Rica —muchos de ellos estudiantes o graduados de la Maestría en Traducción de dicha casa de estudios—, sobre la imperiosa necesidad de construir la historia de la traducción de un país cuya actividad traductora es prácticamente desconocida en los catálogos internacionales: «¿es que [...] el traductor costarricense se resigna a no tener historia, a no tener conciencia del gremio al que pertenecen, y sin el cual su país no sería el que es?» (Vega Cernuda, 2008, p. 129). Más adelante agregaba: «[d]esconozco si la actividad traductora en Costa Rica ha sido lo suficientemente intensa, pero en todo caso creo que es obligación nacional sacar a la luz las aportaciones que en este sentido haya hecho el país» (Vega Cernuda, 2008, p. 134).

A manera de motivación, hizo varias propuestas de estudio que pudieran tomar los traductores costarricenses como punto de partida para empezar a indagar sobre la historia de la traducción en Costa Rica (Vega Cernuda, 2008, pp. 130-135).

Estas palabras no cayeron sobre roca, como bien lo expresa Vargas Gómez (2018, p. 13) pues, gradualmente, han ido surgiendo propuestas y espacios para el estudio de la historia de la traducción en Costa Rica aunque, en su mayoría, circunscritas al ámbito literario.

Hasta hace diez años, la **traducción monacal** se consideraba como una línea de investigación nueva pero muy prometedora (Králová, 2013, p. 407; Valdivia Paz-Soldán, 2012, p. 91).

En lo que respecta a la historia de la traducción desde el punto de vista monacal, misionero o conventual, en medio de varias iniciativas hasta cierto punto aisladas unas de otras, resalta el singular aporte del conjunto de proyectos de catalogación y estudio de las traducciones de agustinos (2002-2005) y franciscanos (2009-2011) españoles, así como de dominicos españoles e iberoamericanos (2015-2018); proyectos coordinados por el Dr. Antonio Bueno García, de la Universidad de Valladolid, quien ha sido el promotor de los estudios en traducción monacal en España (Vega Cernuda, 2011, p. 786). Los resultados de investigación de estos proyectos, que han permitido recuperar información valiosa sobre una cantidad importante de traducciones, traductores, obras y autores, se han dado a conocer a través de distintas publicaciones, de forma impresa y digital (véase <http://traduccion-monacal.uva.es>).

Pérez Blázquez (2013) enfatiza en el «calado histórico» de los coloquios internacionales sobre traducción monacal celebrados en el marco de los proyectos de catalogación antes mencionados (p. 125). Cabe señalar que estos encuentros han servido como ventana para exponer variedad de estudios que se ocupan de las Américas. Es importante recalcar que, en sus ediciones más recientes, aunque siempre en menor medida, han aparecido algunos trabajos referentes a la labor de frailes traductores en el contexto centroamericano; muestra de esto es «Los dominicos “lenguas de indios”: aportaciones a la historia de la traducción e interpretación misioneras», un artículo de Pilar Martino Alba sobre el aporte del dominico traductor Antonio de Remesal, y dos artículos que profundizan en la figura del reconocido traductor del Popol Vuh, el dominico Francisco Ximénez, que son «La lengua del Popol Vuh y la hermenéutica maya de Francisco Ximénez», de David Pérez Rodríguez, y «A propósito de la desambiguación del antropónimo Francisco Ximénez OP», de Miguel Ángel Vega Cernuda (Martino Alba, 2018a; Pérez Rodríguez, 2018; Vega Cernuda, 2016).

En cuanto a tesis en las que se trate la traducción monacal, misionera o conventual solo se hallaron dos trabajos doctorales. El primero es *The Missionary Translator: Expanding notions of translation through the colonial mission practices of the SMEP Basutoland and Barotseland missions (1857-1904)*, presentado en 2016 por Esther Ruth Liu, para optar al grado de Doctora en Filosofía por la Universidad de Cardiff. El objetivo principal de la proponente era descubrir la importancia de los misioneros coloniales en la expansión de las nociones de traducción, basándose en la figura de los misioneros François y Christina Coillard de la Sociedad de Misiones Evangélicas de París (Société des Missions

Évangéliques de Paris) y de un grupo de misioneros indígenas en África; el estudio no abarca aspectos como la metodología de la investigación documental o la aportación a la historia de la traducción partiendo de la traducción misionera. El segundo es el *Estudio descriptivo sobre la aceptabilidad de las técnicas de traducción de obras clásicas chinas entre lectores españoles: una investigación empírica sobre las dos versiones castellanas de 明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian («Corazón Puro y Rico Espejo»)* presentado en 2019 por Li Yan, para optar al grado de Doctor en Traductología, Traducción Profesional y Audiovisual por la Universidad de Valladolid. Aunque el capítulo II se detiene en los «Antecedentes históricos de la traducción misionera en China durante los siglos XVI y XVIII», los objetivos de ese trabajo no se relacionan directamente con la labor traductora en el contexto de las órdenes religiosas o con el desarrollo de la historia de la traducción partiendo de la traducción monacal, misionera o conventual.

En cuanto a **metodología para la investigación** en torno a la labor traductora realizada en los ámbitos de las órdenes religiosas, no se halló información detallada en ninguna de las publicaciones antes mencionadas.

Un insumo de interés para la presente tesis, relacionado con la propuesta de una metodología orientativa es el proyecto «Cuatro traductores colombianos del siglo XIX» del Grupo de Investigación en Traductología de la Universidad de Antioquia, Colombia. Partiendo de los postulados de algunos estudiosos, este equipo de investigadores buscaba proponer una metodología articulando «diversas concepciones y expectativas de la historia de la traducción» (Montoya et al., 2006, p. 16).

En la puesta en marcha de dicha metodología se llevarían a cabo tareas «de tipo arqueológico y explicativo» (Montoya et al., 2006, p. 27). Tras establecer parámetros de discriminación y eliminación de textos, se conformaría un corpus con las traducciones realizadas por cuatro traductores colombianos seleccionados, publicadas en determinado periodo. El siguiente paso sería la sistematización del corpus por medio de una base de datos y, en la última etapa, se haría una descripción de los productos contenidos en el corpus y se analizarían los procesos que los originaron, la motivación de los traductores en sus decisiones y las normas traductivas imperantes en cada momento (Montoya et al., 2006, p. 27).

A modo de conclusión acotaban:

Uno de los propósitos de los investigadores sobre la historia de la traducción en el medio colombiano debe ser la realización de trabajos que permitan alcanzar un grado importante de sistematicidad y, en esa medida, de repetibilidad, de manera que pueda ampliarse a otras épocas y a otros autores (Montoya et al., 2006, p. 28).

Sobre este último aspecto y aplicando lo anterior a los estudios en torno a la actividad traductora de las órdenes religiosas, se estima que, efectivamente, teniendo una línea orientativa, habría mejores posibilidades de replicar el procedimiento y, consecuentemente, de abrir nuevas vías de investigación.

Capítulo 1

En este primer capítulo se presenta el método de investigación histórica partiendo de la obra *Técnicas de investigación para historiadores. Las fuentes de la Historia* de Alía Miranda (2018), se desglosan los pasos a seguir en dicho método: elección del tema, construcción de las primeras hipótesis, descripción y observación sistemática, validación y contrastación y explicación.

Interesa ahondar también en los criterios metodológicos que aplican los historiadores de la traducción. En ese sentido, se examina lo que señalan expertos como Jean Delisle, Georges Bastin, Samuel López Alcalá, Brigitte Lépinette, Anthony Pym, José Antonio Sabio Pinilla, Lieven D'hulst, Miguel Ángel Vega Cernuda y Martha Pulido Correa. Nos detenemos en la metodología para la investigación histórica en traducción de Sabio Pinilla que establece las siguientes etapas: elección del tema (etapa en la que se considera qué estudiar o a quién estudiar, así como el espacio geográfico y la periodización), búsqueda y selección de fuentes de información idóneas, elección del método, análisis y explicación y nuevas propuestas de investigación.

De seguido se hace un breve repaso por lo que exponen los especialistas en cuanto a la metodología que debería seguirse para trabajar en la historia de la traducción en Hispanoamérica.

En cuanto a la metodología para la investigación de la práctica traductora en el ámbito de las órdenes religiosas se exploran las informaciones que al respecto han compartido los investigadores a través de sus publicaciones o de encuentros académicos, procurando prestar especial atención al material que expusiera trabajos realizados sobre

Hispanoamérica. El corpus se componía de artículos, secciones de libros, disertaciones, contenido disponible en páginas web y material audiovisual de los siguientes investigadores: Miguel Ángel Vega Cernuda, Óscar Ferreiro Vázquez, Rufina Clara Revuelta Guerrero, Martha Pulido Correa, Rosario Valdivia Paz-Soldán, Agata Orzeszek Sujak, Arencibia Rodríguez, Carmen Cuéllar Lázaro, Pilar Martino Alba, David Pérez Blázquez, Georges Bastin y Laura Pérez Arreaza.

La última parte de este capítulo comprende una propuesta metodológica, la cual busca facilitar el proceso del investigador que se aboca a los estudios en torno a la práctica traductora llevada a cabo en el seno de las órdenes religiosas. Esta propuesta se deriva del análisis de las metodologías mostradas por los especialistas y que se han presentado en este capítulo. Los pasos que propone dicha metodología son los siguientes: definición del área temática (considerando orden u órdenes, límite geográfico y periodización), recopilación bibliográfica, prelectura/lectura y toma de notas, planteamiento de la hipótesis/problema de investigación, búsqueda y selección de fuentes de información idóneas (específicas), validación de la información recopilada e interpretación, análisis y explicación de la información obtenida.

1.1. Método de investigación histórica

Como expone Gallardo Castañeda (2017), en lo que se refiere a la Historia, «a diferencia de las otras disciplinas, su objeto de estudio son los hechos que ocurrieron en el pasado y, para estudiarlos en profundidad, requiere de un método específico que permita extraer conclusiones de fuentes históricas» (p. 110).

En el ámbito de la historia de la traducción coinciden los especialistas en que el investigador conozca y aprenda del trabajo que llevan a cabo los historiadores profesionales.

En la obra *Técnicas de investigación para historiadores. Las fuentes de la Historia* de Alía Miranda (2008, pp. 41-44), el autor menciona las operaciones del método de investigación histórica a saber:

1.1.1. Elección del tema

Los criterios que orienten en la elección del tema se regirán por el interés personal del investigador, o bien, tendrán que ver con la relevancia social o científica, la viabilidad o la originalidad del tema. La investigación tiene que ser interesante para el investigador, puede que le resulte de interés por cercanía o por ideología y cumplir, al mismo tiempo, con las demandas sociales y científicas, pero también debe evaluarse la disponibilidad de recursos (documentales, humanos, materiales) y el tiempo del que se dispone para el desarrollo de la investigación.

1.1.2. Construcción de las primeras hipótesis

En esta etapa, el investigador establece el problema de partida y las posibles explicaciones.

Alía Miranda (2008) aclara que «la hipótesis de trabajo es una proposición que da una respuesta tentativa a un problema, en la fase del planteamiento de la investigación» (p. 36). Agrega que redactar una hipótesis siempre va de la mano con la formulación de las preguntas de investigación, desde el primer momento en que se empiezan a recoger hechos pertinentes sobre el tema para desarrollarlos en la investigación, pero la hipótesis no es más

que un instrumento que orienta en las pesquisas para hallar nuevas evidencias, guía en la lectura o revisión de documentos o determina lo que el investigador puede preguntarles a las fuentes. Difícilmente una primera hipótesis sobrevive a lo largo de una investigación porque, precisamente, el investigador va afinándola a medida que avanza en la investigación (Alía Miranda, 2008, p. 36).

1.1.3. Descripción y observación sistemática

El primer paso consiste en «localizar la bibliografía y documentación a través de todos los instrumentos de trabajo disponibles (bibliografías, catálogos, inventarios...) y seguir por la consulta de todas las fuentes, primarias y secundarias» (Alía Miranda, 2008, p. 42).

Alía Miranda (2008) señala que «la observación de la historia es la observación de las fuentes», consiste en el análisis documental mediante el cual se identifica la fiabilidad e idoneidad de las informaciones. Las fuentes son idóneas en tanto puedan «responder al mayor número de preguntas, con menos problemas de fiabilidad, de menos equivocidad o mejor adaptación a los fines de la investigación» (p. 43). Para la historia, una fuente es «cualquier tipo de documento existente, cualquier realidad que pueda aportar testimonio, huella o reliquia, cualquiera que sea su lenguaje» (Alía Miranda, 2008, p. 52). Cabe aquí mencionar que, según Gallardo Castañeda (2017) las fuentes históricas pueden ser de diversa índole: «materiales o inmateriales, escritos, orales o audiovisuales, documentos públicos o privados, testimonios, discursos, artefactos cotidianos o piezas de arte» (p. 111).

1.1.3.1. Formas de observación

La observación se lleva a cabo mediante las técnicas de investigación, que pueden ser cualitativas o cuantitativas. Las técnicas cualitativas contemplan la búsqueda y localización de información, la observación documental (documentos: libros, periódicos, censos, fotografías...) y la observación directa (muestreo, encuestas, entrevistas...). Las técnicas cuantitativas abarcan las técnicas matemáticas y las técnicas gráficas (Alía Miranda, 2008, pp. 44-46).

Como gran parte del trabajo del historiador tiene que ver con el documento escrito, podría llevarse a cabo un Análisis Documental de Contenido (ADC), el cual incluye la lectura y comprensión del texto, el análisis (segmentación, selección e interpretación, siendo esta última la parte más subjetiva del proceso de análisis) y síntesis (consiste en dar forma al contenido extraído) (Alía Miranda, 2008, pp. 55-56).

1.1.4. Validación o contrastación

En esta etapa, el investigador deberá procurar comparar sus hipótesis con los resultados y determinar si se confirmó o refutó la hipótesis. Si se comprueba, deberá analizar qué consecuencias implica: cambios teóricos, extensión eventual a otros campos; si no se comprueba se deben hacer los ajustes correspondientes y reemprender el proceso.

1.1.5. Explicación

La historia, «además de contar los acontecimientos, debe interpretarlos y explicarlos» como también lo mencionaba Bastin (G. L. Bastin, 2020). Según Alía Miranda (2008), en la

explicación debemos trascender el «cómo» para dar cuenta del «porqué» o «por qué no» (por qué sucedieron los hechos de una manera, por qué no se dieron de otra manera, etc.) (p. 43).

1.2. Metodología en historia de la traducción

La metodología empleada por los historiadores de la traducción en el ámbito de las órdenes religiosas, así como el aporte de los estudiosos en torno a la metodología para atender la historia de la traducción en Hispanoamérica resulta fundamental para este proyecto, asimismo, conocer los criterios metodológicos de las autoridades en la historia de la traducción en general amplía en buena medida el campo de visión.

De la historia de la traducción se han encargado casi siempre «traductores que investigan en el campo de la historia de la traducción, pero que no son necesariamente historiadores» (M. L. Pulido Correa, 2011, p. 91), «traductólogos generalistas» (Delisle, 1996, p. 41) o especialistas en alguna otra disciplina (filólogos, lingüistas, especialistas en estudios antiguos), rara vez lo han hecho auténticos historiadores con formación en técnicas de investigación histórica.

La función del historiador de la traducción consiste en:

Dar cuenta del contexto histórico sociocultural e intelectual en el cual se plantea el asunto de la traducción; tomar en consideración el proceso de traducción en sí [...]; y abarcar el contexto histórico en el cual se inserta el texto traducido, para finalmente valorar el aporte de las traducciones y de los traductores a diversos fenómenos o

acontecimientos históricos, así como a la formación identitaria de los hombres y las comunidades (imaginadas o no). (G. L. Bastin, 2011, p. 37).

Es imperioso que los historiadores de la traducción conozcan, como los historiadores profesionales, la ciencia de la historia, las reglas y convenciones que rigen su escritura, así como las cualidades que definen a los buenos historiadores (Delisle, 1996, p. 41).

Bastin (2010) afirmaba que los traductólogos que se han abocado a historiar «personajes, textos, acontecimientos y fenómenos, lo han tenido que hacer contando con otras herramientas que las que suelen utilizar en su propio campo de trabajo» y manifestaba que, como primer paso, «les corresponde acercarse a los métodos de investigación de los historiadores» (p. 19).

Para López Alcalá (2000), «dado que la mayor parte de los que escriben o pretenden escribir historia de la traducción no son historiadores, es necesario prestar más atención a la teoría de la historia, acercarse a mirar por encima del hombro de los historiadores y teóricos de la historia y aprender de ellos» (p. 106). Remarcaba que «hay que escribir la historia de la traducción como escriben los historiadores» (López Alcalá, 2000, p. 107).

Delisle (1996) señala que el historiador de la traducción interesado en escribir la historia como lo hacen los profesionales de esa disciplina deberá saber que el trabajo de un buen historiador consiste en recopilar con paciencia, retener y conservar hechos verdaderos que sean pertinentes, para luego tejerlos de forma lógica en una red coherente de causas y efectos, con sólido valor explicativo (Delisle, 1996, p. 50). Afirma que la palabra clave del

proceso histórico es la «interpretación» y la interpretación de los hechos se logra dando respuesta a la pregunta «¿por qué?» (Delisle, 1996, p. 47).

Lépinette llamaba la atención en 1997 sobre la ausencia de «una reflexión específicamente destinada a delimitar la práctica del historiador de la traducción, a explicitar sus estrategias y a sistematizar la investigación» (p. 2).

Esta académica planteaba algunas posibilidades de estudios que todavía no se habían realizado y, en ese contexto, ponía un ejemplo de investigación sobre la traducción científica en el siglo XVIII, en España. Para dicha investigación, enmarcada en el modelo sociológico-cultural, habría que delimitar los objetivos, un objetivo histórico genérico, el tratamiento del corpus histórico-traductológico del siglo XVIII, el material y el método. Los pasos para llevar a cabo el proyecto serían: crear un inventario de los traductores (traductores del siglo XVIII en España, por ejemplo), elaborar un inventario de las obras traducidas por cada uno de esos traductores, esbozar el perfil (científico, intelectual y lingüístico) de cada traductor (esto puede ayudar a determinar, entre otros aspectos, su dominio de la segunda lengua, qué conocimientos científicos tenía, qué razones lo motivaron a traducir obras científicas) y hacer un análisis de los datos reunidos. Para lo anterior, el investigador (historiador de la traducción) podría utilizar fuentes primarias (escritos del propio traductor sobre sus traducciones, las notas al pie de página o comentarios que haya incluido el traductor en sus traducciones, críticas de los contemporáneos, entre otros), así como fuentes secundarias (históricas y lingüísticas). El método empleado debería permitir explotar las fuentes primarias para obtener «datos sobre el contexto sociológico-cultural de traductores, traducciones, circunstancias externas de la producción y de la recepción» (Lépinette, 1997, pp. 9-10).

Pym (1998) estima que para poder elaborar principios atinentes a la actividad en la que se desenvuelven, los historiadores de la traducción deben «ensuciarse las manos» trabajando directamente con su propio material (p. viii). Explica que muchas de sus propias reflexiones surgieron de errores en la aplicación de su metodología y menciona que, precisamente, *Method in Translation History* es producto de las anotaciones que hacía en su bitácora tratando de resolver el lío en el que se encontraba trabajando en dos proyectos de historia de la traducción a la vez (Pym, 1998, pp. viii-ix).

Según los principios propuestos por este autor: la historia de la traducción debería explicar por qué las traducciones se produjeron en determinado momento y lugar; el objeto principal de estudio debería ser el traductor humano, porque para entender el origen de determinada traducción conviene prestarle atención a las personas involucradas; para dirigir la atención hacia el traductor, debe examinarse el contexto social donde vivió y trabajó ese traductor; y los estudios en historia de la traducción permiten expresar, abordar y tratar de resolver problemas que afectan la situación propia de los traductores (Pym, 1998, pp. ix-x).

Su propuesta de estudiar a los traductores antes que a los textos encuentra sustento en que siendo los traductores los productores de las traducciones, pueden ser un objeto legítimo de investigación. Afirma que la historia de los traductores es tan válida, como objeto de estudio, como lo puede ser cualquier otro aspecto relacionado con los textos, sus traducciones y las culturas. Además, poniendo la mirada en los traductores se abre toda una gama de opciones de investigación (Pym, 2009, pp. 31-32).

Pym (2014) expone en su obra que la historia de la traducción puede subdividirse en tres partes: la que concierne a la recopilación de catálogos e investigación biográfica de los

traductores (arqueología de la traducción), otra que implica evaluar el trabajo hecho por los traductores en el pasado en atención al impacto logrado (crítica histórica) y, por último, la que permite explicar por qué surgieron (esas obras que se obtuvieron en la etapa arqueológica) en el momento y en el lugar en el que surgieron y cómo influyeron en el cambio (explicación) (Pym, 2014, pp. 5-6). Todo investigador que trabaja en historia de la traducción estará involucrado hasta cierto punto en las tres actividades (Pym, 2014, p. 6).

Una metodología para la investigación histórica en traducción pasaría por las siguientes etapas (Sabio Pinilla, 2006, pp. 42-44):

1.2.1. Elección del tema

Sobre ese aspecto, dada la tendencia a elegir temas relacionados con la traducción literaria, conviene prestar atención al amplio horizonte de oportunidades de investigación que ofrece la historia de la traducción (Sabio Pinilla, 2006, p. 42).

1.2.1.1. *Qué estudiar o a quién estudiar*

Al momento de elegir el tema de investigación surge la pregunta «¿qué estudiar o a quién estudiar?». Al respecto, Vega Cernuda y Pulido Correa (2013) advierten de un mayor número de estudios centrados «en las traducciones, no en los traductores» y, abogan, por lo contrario: «[s]i la historia debe tener un efecto magistral tenemos que partir del ser humano que con su actividad (traductora) puede conmover, enriquecer y en todo caso modificar una sociedad» (p. 22).

Estos autores coinciden con Pym en su propuesta metodológica de colocar al sujeto traductor en el centro de los estudios; eso sí, vinculado estrechamente con su entorno: «tanto el autor, como el editor, el traductor, las corrientes científicas y literarias, el público tienen su participación en el surgimiento del producto» y todo ello debe conjugarse «en una interrelación en la que intervengan factores de creación literaria, de sociología respectiva, de política económica y de saber filológico y cultural», lo anterior sin dejar de lado «los centros oficiales y las autoridades académicas» que determinan o condicionan la historia de la traducción (Vega Cernuda & Pulido Correa, 2013, p. 22).

Según Delisle (2003), al igual que la biografía de un escritor permite ver más allá de su obra, «estudiar la vida de un traductor es esencial para la lectura y la comprensión de su “obra de traductor”» (p. 225).

El investigador deberá vincular la historia de la traducción con la historia intelectual, literaria, social e incluso política y económica de la época que está siendo estudiada, preguntándose cómo y por qué se dieron los acontecimientos del pasado (Delisle, 1996, p. 51).

Delisle (2014) señala que para analizar en profundidad la obra del traductor es imprescindible indagar cuál era su intención al realizar la traducción, si fue sometido a las presiones inherentes al ejercicio traductor o transgredió alguna. También convendría conocer dónde trabajó, en qué época y bajo qué circunstancias, para quién fue su trabajo, con qué fin y qué factores externos tuvieron un impacto en su labor, si esto le habrá hecho modificar el texto original, o incluso, autocensurarse (pp. 11-12).

El historiador de la traducción puede también penetrar en el lugar de ejercicio del traductor y cuestionarlo sobre sus motivos, sus finalidades y sus métodos de trabajo, escrutar a la lupa sus traducciones y buscar conocer las circunstancias que las vieron nacer (Delisle, 2014, p. 12).

D'hulst (2010) señalaba que como las líneas de investigación pueden ser idénticas a las que se estudian en cualquier otra área de la traductología, el historiador de la traducción deberá poner su atención en los objetos formales o puntos de vista propios de la historia.

Para tener una idea, la investigación puede desarrollarse partiendo de:

- Quién ha traducido (incluyendo su perfil ideológico, cultural, socioeconómico);
- cuál ha sido su formación y su red de relaciones;
- qué se ha traducido y qué no se ha traducido (criterios y procedimientos de selección);
- dónde se ha escrito, impreso, publicado y distribuido una traducción y qué organización lo ha hecho;
- con qué medios, qué instancias han ofrecido algún tipo de ayuda al traductor o al editor, qué efecto ha tenido esto;
- por qué se elabora una traducción y por qué se elabora de determinada manera (considerando su forma y función);
- cómo se elabora una traducción;
- cuándo (origen de la traducción, periodización);

- cuáles son las repercusiones de la traducción, su función, su uso y su recepción dentro de la sociedad (pp. 399-403).

La investigación tiene que contemplar el contexto económico, social y cultural (para ello, la historia de la traducción podrá valerse de la sociología y la historia política), los agentes externos que condicionan la traducción (deberá considerarse, entre otros, la función de las editoriales y ayudas estatales), la valoración del efecto (social, cultural, literario) que haya tenido la traducción en su público y en el cuadro histórico de su época (Vega Cernuda & Pulido Correa, 2013, pp. 28-29).

«[L]a historia de la traducción debería hacer evidente la dependencia que el espíritu de un pueblo, la identidad nacional y la formación internacional han tenido o tienen de la traducción» (Vega Cernuda & Pulido Correa, 2013, p. 32), por eso es fundamental recolectar la información y documentación concerniente a la función que han cumplido los traductores en todas las esferas —histórica, cultural, literaria, política— de su país.

En esa misma línea, Bastin (2010) señala:

Los traductores forman parte del proyecto histórico de su nación, cultura o religión y por consiguiente reflejan en sus traducciones algún aspecto de este proyecto, una visión propia del pasado, la cual resulta, por demás, determinante para concebir el presente y el futuro. De esta manera, la traducción se convierte en un instrumento — muy eficaz— al servicio de un proyecto histórico (p. 17).

Bastin llama la atención en el sentido de que no solo se estudia al traductor de forma individual, sino que la investigación en historia de la traducción puede abarcar también a comunidades particulares (G. L. Bastin, 2020). Ese sería el caso de las órdenes religiosas.

Vega Cernuda y Pulido Correa (2013) exponían en las conclusiones de su estudio que una verdadera historiografía de la traducción debería ir dirigida, entre otras cosas, a establecer un elenco de los traductores que sobresalen en cada uno de los «cuadros de época» (p. 29), ya sea por la cantidad, calidad o eficacia de sus traducciones, en el marco de la historia de la traducción e incluso de la historia, en general, sin centrarse exclusivamente en los «grandes literatos que, además de escribir, han traducido o adaptado» (p. 30) y procurando, a la vez, sacar del anonimato o del olvido a los traductores «artesanos» mediadores de la comunicación entre pueblos y culturas (p. 29).

Es recomendable, entonces, poner un poco de distancia con respecto a los personajes más reconocidos o de los grandes acontecimientos de la historia y fijar la vista en los traductores desatendidos u olvidados, así como en hechos menores, muchas veces reflejados en la literatura gris (G. L. Bastin, 2006, p. 121, 2010, p. 19).

Para algunos estudios, como en el caso de la historia de la traducción, la literatura gris puede ser un recurso indispensable. La literatura gris abarca aquellos documentos impresos de producción limitada (tiradas de pocos ejemplares), documentos que no cumplen con las normas de edición tradicionales o las normas de control bibliográfico (ISBN, ISSN, etc.), así como los documentos dirigidos a lectores especializados, es decir, documentos no publicados de manera formal y que, por lo tanto, no son de fácil acceso a través de los canales comunes de distribución bibliográfica (Centro de Información Tecnológica, 2011;

Rivera Sánchez, 2013). Precisamente, dentro de la literatura gris podemos considerar los boletines internos o boletines de avisos elaborados en los conventos, panfletos, separatas, dossieres, comunicaciones presentadas en congresos, tesis doctorales, correspondencia, notas de prensa, incluso traducciones no publicadas, en fin, todos aquellos documentos que no sean libros o revistas seriadas. Ahora también se habla de la «información gris» que contempla documentos con las mismas características, pero referente a la publicación en Internet (Centro de Información Tecnológica, 2011).

Y es que, como Sabio Pinilla (2006) sugería, es preferible no «descartar ningún documento por insignificante que parezca, pues a veces los documentos aparentemente menos relevantes encierran sorpresas muy gratificantes» (p. 42).

1.2.1.2. Espacio geográfico y tiempo (periodización)

El tema elegido debe estar bien delimitado en cuanto a espacio geográfico y periodización. Precisamente, D'hulst (2010, p. 398) acotaba que, aparte de determinar el propósito de su investigación histórica y los criterios para garantizar el rigor científico, el historiador deberá considerar los conceptos y problemas de periodización (edad, siglo, periodo) y división espacial (nacional, regional).

Sabio Pinilla (2006, p. 43) propone explorar varias posibilidades procurando evitar una periodización arbitraria o de perspectiva eurocéntrica como podría ser la periodización clásica: Antigüedad, Edad Media.

En 2013, Vega Cernuda y Pulido Correa también examinaron algunas opciones y señalaban la importancia de periodizar la historiografía de la traducción «con criterios

propios de la disciplina», los cuales serían «específicos e interdisciplinares» y no necesariamente coincidirían con los criterios de la historia general (Vega Cernuda & Pulido Correa, 2013, p. 27).

En esa misma línea, cabe mencionar que Bastin ha insistido en que la historia de la traducción en América Latina exige una periodización propia (G. L. Bastin, 2006, p. 124, 2020).

Sabio Pinilla (2006) recalca que, en última instancia, «será el propio historiador, en función de su investigación, quien se decida por una u otra forma a la hora de parcelar cronológicamente su estudio y proponer, si es el caso, nuevas periodizaciones a su tema de estudio» (p. 43).

1.2.2. Búsqueda y selección de fuentes de información idóneas

La búsqueda y selección de fuentes de información abarca obras bibliográficas, catálogos y repertorios que permitan al investigador acceder a fuentes primarias y secundarias. Aunque la selección de documentos forma parte del trabajo del historiador, la simple «recopilación del material documental no constituye en sí mismo un trabajo de investigación histórica» (Sabio Pinilla, 2006, p. 42).

Así también lo advertían Vega Cernuda y Pulido Correa (2013) al señalar que «el aporte documental perentorio en cualquier trabajo historiográfico no vale sin labores de síntesis, sin ordenamiento categorial, incluso sin filosofía (de la historia)» (p. 22).

1.2.3. Elección del método

Este paso consiste en elegir el método más adecuado, según el objeto de estudio que puede ser los traductores, las traducciones o las teorías; sin embargo, los métodos no son excluyentes, sino que pueden (y deben) combinarse. Por consiguiente, será el propio investigador el que dará mayor jerarquía a un método, conforme a la orientación de su propia investigación (Sabio Pinilla, 2006, p. 43).

1.2.4. Análisis y explicación

La etapa de análisis y explicación implica valorar el alcance que tiene, o tendrá, el conocimiento que haya generado el historiador con su investigación. Esa valoración conlleva un juicio crítico basado en la interpretación de las respuestas a las preguntas clásicas de la investigación (quién, qué, dónde, con qué intención, por qué, cómo, cuándo), porque, según recalca Sabio Pinilla (2006), «la historia es ante todo un esfuerzo de comprensión e interpretación» (p. 43) que debe ser de utilidad para la colectividad.

Durante una entrevista en 2020, Bastin planteaba que parte del trabajo del investigador consiste en interpretar los hechos partiendo de la investigación histórica que realiza: «el investigador debe leer entre líneas». Ante la pregunta de cómo aprende el investigador a interpretar entre líneas o entre textos, explicaba que se empieza por estudiar todo lo que se relaciona con la producción y recepción de textos: se comparan original y traducción, por ejemplo, o varias traducciones entre sí; se estudian las estrategias empleadas por los traductores; se hace una periodización; y se estudian el paratexto (carátula, título, subtítulos, primera página, notas a pie de página, agradecimientos, nota del

editor, nota del traductor, glosario) y el epitexto (entrevistas, crítica de prensa, si el texto ha sido convertido en película pueden ser los afiches y los anuncios publicitarios) (G. L. Bastin, 2020).

Por otra parte, advierte este experto que no hay justificación para la falta de rigurosidad en la investigación historiográfica del entorno, país o región en el que se desenvuelve el investigador, y recuerda la importancia de que el historiador evite precipitarse en las pesquisas, evite los descuidos en el manejo de la información y procure estar siempre vigilante con respecto a la información obtenida de las fuentes, especialmente en datos tan específicos como son, por ejemplo, las fechas (G. L. Bastin, 2006, pp. 121-123).

No obstante, manifiesta que el trabajo del investigador reclama cierto grado de subjetividad. La historia no es objetiva, si lo fuera sería muy aburrida, afirma Bastin (2006, p. 123). El investigador va tomando decisiones impregnadas de su visión personal y subjetiva a cada paso, desde el objeto de estudio hasta la organización de los resultados, y esto se convierte en parte del método (G. L. Bastin, 2006, p. 123).

De esto ya hablaba Delisle en 1996 cuando afirmaba que la historia, como la traducción o la interpretación, recurre necesariamente a juicios de valor. Todo historiador, por más riguroso que sea y más allá de las profundas pesquisas que realiza en archivos y bibliotecas, así como de la fiabilidad de la documentación que va sumando a su proyecto, solo puede escribir la historia desde su propia reflexión y percepción de la realidad. Pero esto no significa que el historiador tenga permitido recurrir a la subjetividad absoluta y pueda reinventar el pasado. Un historiador objetivo relata los hechos sin manipulación, sin disimular

ni ocultar aquellos datos que podrían invalidar su tesis, ni conservando solo la información que sea de mayor aporte a su hipótesis de partida (Delisle, 1996, pp. 50-51).

1.2.5. Nuevas propuestas de investigación

Es importante destacar que «la investigación histórica debería animar a una revisión de la historia desde un punto de vista crítico; y, como todo trabajo histórico es una obra abierta, debería proponer nuevos campos de investigación» (Sabio Pinilla, 2006, p. 44).

Partiendo del objeto de estudio de esta investigación y haciendo eco de lo que expresaba Vega Cernuda (2012b, p. 14), se concluye que la historia de la traducción en el ámbito de las órdenes religiosas pide a gritos mayor atención, no solo por parte de estudiantes y académicos, sino también de los profesionales interesados en los estudios de traducción y en la historia de la traducción.

1.3. Metodología en historia de la traducción en Hispanoamérica

Es de interés conocer también lo que dicen los investigadores en cuanto a la metodología para trabajar en la historia de la traducción en Hispanoamérica.

Se entiende que, en general, los historiadores de la traducción «se ven enfrentados a problemas de método» (M. L. Pulido Correa, 2011, p. 91). Citando a Paul Veyne (1971), Pulido Correa indica que, en su obra *Cómo se escribe la historia*, el autor «concluye, afirmando con pesimismo, que no hay un método para hacer la historia. Cada objeto de estudio histórico, cada contexto, cada temática exigen un método propio, creado in situ» (2011, pp. 91-92). Bastin (2006) toma esa afirmación de Veyne como una invitación a

reexaminar la metodología de la historia de la traducción, especialmente en lo concerniente a Latinoamérica, teniendo en cuenta que muchos de los conceptos eurocéntricos, en realidad, no le corresponden (p. 111).

En una entrevista, en 2020, ante la pregunta de si existen metodologías específicas para estudiar la historia de la traducción, Georges Bastin, director del grupo de investigación sobre Historia de la traducción en América Latina (HISTAL), comentaba que la metodología de la historia de la traducción «es una metodología de documentación» que empieza, generalmente, por leer a los historiadores (sobre determinado acontecimiento, de determinado país), porque los historiadores, sin darse cuenta, van dejando pistas, entre ellas la bibliografía que es un buen lugar para empezar a indagar. El investigador explora, entonces, todo aquello que podría estar relacionado y que no ha sido estudiado; eso sí, requiere mucho trabajo de documentación en bibliotecas, en bibliografías, hasta tener la suerte de hallar algún elemento o dato del que pueda surgir la investigación (G. L. Bastin, 2020).

Explicaba también que la metodología no debe encerrarse en un marco demasiado restringido, porque se trata de las decisiones que va tomando el investigador según sus propias necesidades. Hay etapas donde el investigador asumirá un punto de vista muy arqueológico, buscando datos precisos. Después puede dedicarse a comparar textos y a examinar paratextos. En otra etapa se detiene a analizar a qué le conduce la información obtenida, a qué conclusión puede llegar, cuál ha sido el aporte y cuál es el impacto. Otros investigadores estudian la recepción. En resumen, la metodología puede ir adaptándose conforme al estudio que se esté realizando (G. L. Bastin, 2020).

Ante la pregunta de si podemos decir que la historia de la traducción de cada región o de cada país de América tiene características particulares que van a influir en la metodología de trabajo que seguirá el historiador, Bastin considera que no se modifica la metodología de trabajo pero sí habrá que tomar en cuenta que cada una de estas realidades tiene sus características propias (G. L. Bastin, 2020).

Para Vega Cernuda (2012a), la historiografía de la traducción en Hispanoamérica «deberá respetar unos procedimientos metodológicos básicos generales de análisis y síntesis» y, si se busca que tenga validez crítica, debería «exponer específicamente un sistema de causas contextuales reducida a categorías historiográficas: las de tiempo (período) y espacio (centro traductográfico)» (p. 265).

Propone que la historiografía de la traducción en Hispanoamérica incluya una caracterización general trascendente e inherente a la traductografía producida, que detalle, básicamente, «quiénes realizaron esos actos traductográficos y bajo qué condiciones» (p. 265); partiendo de dicha caracterización, una apreciación, individual y general, de las causas y efectos de la actividad traductográfica resaltando el valor histórico, historiográfico y social de los actos de traducción; la tipología y periodización de los textos producidos por el encuentro de las dos culturas implicadas en los hechos traductivos (Vega Cernuda, 2012a, p. 265).

Vega Cernuda (2012a) manifiesta que para trazar la historia de la traducción en Hispanoamérica, sería justo —y, fundamental, agregaríamos nosotros— «destacar la labor de investigación lingüística que, como requisito, llevaron a cabo los misioneros», así como «la labor de interacción cultural que tanto trasladó textos religiosos cristianos a las

lenguas/culturas aborígenes [...] como integró la discursividad y oralidad indígenas en el flujo de la cultura universal a través de su traducción al castellano» (p. 266). Convendría, eso sí, considerando la amplia producción existente, «trazar unas coordenadas tipológicas, cronológicas, lingüísticas y personales que sirvan de bastidor sobre el que tejer un relato histórico científicamente coherente» (Vega Cernuda, 2012a, p. 266).

Añade Vega Cernuda (2012a) que:

Siguiendo el principio propuesto por Pym de que la historia de la traducción debe mirar primero al traductor y después al texto, resulta perentorio hacer breve y selectiva mención de los traductores misioneros más importantes dedicados a la recuperación de lo que podríamos llamar tradiciones indígenas (literatura, lengua, tradiciones culturales, ideologemas) o a la infusión de las creencias cristianas en las culturas aborígenes. Una historia sin agentes sería una historia a oscuras (p. 271).

Refiriéndose a la historia de la traducción en Latinoamérica, Vega Cernuda y Pulido Correa (2013) señalan que para desarrollarla habría que atender a las siguientes preguntas: [C]uándo y cómo comienza la actividad traductiva; cuáles fueron y han sido los períodos de mayor actividad; cuáles han sido los contextos históricos y culturales en los que se han producido dichas traducciones; cómo han influido las obras traducidas en la constitución de un canon literario, de tendencias estéticas y de pensamiento político y religioso en los contextos de llegada; cómo han contribuido las traducciones a crear interés y a provocar entendimiento y necesidad de conocimiento de las culturas fuente (Vega Cernuda & Pulido Correa, 2013, p. 32).

Agregan que «al estudiar Hispanoamérica es importante observar la relación de la traducción con los movimientos políticos de determinados períodos de la Conquista, la Colonia y la Independencia» (Vega Cernuda & Pulido Correa, 2013, p. 33) y hacen un recorrido por algunos trabajos traductográficos que abordan esta materia en América del Norte y del Sur.

1.4. Metodología para la investigación de la práctica traductora en el seno de las órdenes religiosas

Como se mencionó antes, para conocer la metodología que emplean los expertos en la realización de estudios, en torno a la práctica traductora en el seno de las órdenes religiosas, se examinó un corpus compuesto por artículos, secciones de libros, disertaciones, contenido disponible en páginas web y material audiovisual donde los autores dejaran ver su metodología.

Haciendo una lectura del corpus recopilado se observó que en pocos casos se establecía, explícitamente, la metodología empleada durante cada investigación y que no suelen mencionarse las limitaciones que debió superar el historiador para cumplir su propósito. Se expone a continuación el razonamiento de los especialistas.

En 2015, durante la primera jornada del Seminario Internacional: Metodología en torno a la Investigación sobre los Traductores Dominicos Españoles e Iberoamericanos, refiriéndose en esa ocasión a la catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos, Vega Cernuda señalaba que, en primer lugar, antes de poner en marcha cualquier estudio,

el investigador tiene que establecer cuáles son las obras a tomar en cuenta, es decir, debe determinar el corpus que va a utilizar (Albaladejo Martínez et al., 2015).

Ferreiro (2018) indica que en el desarrollo de su tesis sobre aportes a la historia de la interpretación en Centroamérica y Suramérica reunió un corpus documental de «aproximadamente veinte mil páginas de documentos jurídicos-administrativos, procedentes de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas y de los Cabildos del virreinato del Perú». Indicaba que «el proceso de recopilación, manipulación y tratamiento de los textos primarios y secundarios [...] se tamizó creando una base de datos digital específica». De ahí se obtuvieron los datos de dieciséis intérpretes que, tras el proceso de vaciado, decidió clasificar como «mediadores religiosos» y «mediadores civiles» para poder concentrarse en el estudio de estos últimos (Ferreiro Vázquez, 2018, p. 593).

Reuelta Guerrero (2013), para su estudio en torno a la orientación didáctica en las traducciones franciscanas, logró reunir una muestra de veintidós títulos que fueron clasificados en siete categorías según su temática: diccionarios, disciplinas científicas y filosóficas, sobre la vida y escritos de San Francisco y Santa Clara, biografías de santos franciscanos, de espiritualidad, el franciscanismo en la historia y obras de misión. La información recolectada se sintetizó en un cuadro según las características: título, autor, traductor, lengua de origen, editorial y lugar de edición (conservando, además, la categoría que se había asignado antes) (pp. 170-171).

Cuadro 1: Síntesis de características de la muestra					
Textos: categoría, nº en la muestra y títulos	Autor	Traductor	Lengua de origen	Editorial	Lugar de edición
A-1- Diccionario riñeno-español	Ibáñez	Ibáñez	Español Δ(a)	Inst ^o deEst ^a Africanos	Madrid Δ
A-2- Diccionario de la Biblia	Ausejo	Ausejo	Latín &	Herder &	Barcelona &
B-3- La educación en este momento crucial	Maritain *	Sesma *	Francés *	Desclée de Brouwer *	Buenos Aires *
B-4- La persona y el bien común	Maritain *	Sesma *	Francés *	Club de Lectores	Buenos Aires *
B-5- Jacques Maritain y su obra filosófica	Gilson, ...	Sesma *	Francés *	Desclée de Brouwer *	Buenos Aires *
B-6- Tratado de Filosofía, Lógica y Cosmología	Jolivet	Sesma *	Francés *	Carlos Lohé	Buenos Aires *
B-7- La Psicología C. de la ...	Zaballoni	Jordá M.	Italiano +	Marfil	Alcoy
B-8- Vacaciones, para qué?	Fourastié	Carrillo	Francés *	Desclée...*	Bilbao
C-9- El testamento de S. Francis..	Esser	Albizu +	Alemán \$	Aránzazu+	Oñate +
C-10- Así dice el Señor	Docci	Guerra	Italiano+	Aránzazu+	Oñate +
C-11- La espiritualidad d Sta. C.	Hardick	Abad	Italiano+	Seráfica	Barcelona &
D-12- Vida de San Antonio	Un franciscano	García G.	Latín &	Parrq. HH. Capuchino.	Gijón
D-13- El Beato Ignacio de S. ...	Di Bra	Riezu &	Italiano+	Aramburu	Pamplona
D-14- Vida y milagros de San Félix de Cantalicio	Boverio	Moncada	Latín &	M. Capó Impresor	Mallorca
D-15- Os anunciamos lo que hemos visto. ...	Hubaut y Maleissye	Albizu +	Francés *	Aránzazu +	Oñate (Guipúzcoa) +
E-16- La herencia de un gran ...	Casutt	Riezu &	Alemán \$	Franciscana	Igualada (Argentina)
E-17- Hacia Dios. Cinco ...	Zamayón	Zamayón	Latín+&(b)	Herder. &	Roma
E-18- Por los caminos de Dios	Lubac	Sesma *	Francés *	Encuentro	Madrid Δ
F-19- De la intuición a la ...	Desbonnet.	Albizu +	Francés *	Aránzazu+	Oñate
F-20- El franciscanismo	Gemelli	Monzón		Luis Gili	Barcelona &
G-21- Itinerario del misionero	Focher	Eguiluz	Latín &	Libr.Gl. V. Suarez	Madrid Δ
G-22-Confesionario por ...	Hernández	Hernández	Castellano Δ (a)	M. Becerra	Santiago de Chile
Totales: 22	22 (c)	15 (d)	5 (e)	16 (f)	12 (g)

Ilustración 1. Características y obras franciscanas del proyecto de Rufina Revuelta Guerrero
Fuente: Revuelta Guerrero, R. C. (2013). La orientación didáctica en las traducciones franciscanas. En A. Bueno García (Ed.), La labor de traducción de los franciscanos (pp. 165-193). Cisneros

Esta investigadora llevó a cabo un análisis de los textos, procurando identificar las herramientas textuales o didácticas utilizadas por los traductores. En la etapa siguiente se hizo un tratamiento estadístico de los datos y la interpretación correspondiente, de acuerdo con los objetivos del proyecto (Revuelta Guerrero, 2013, pp. 170-173).

Pulido Correa (2011) en referencia a su estudio «Registro de la bibliografía franciscana que se encuentra en las bibliotecas colombianas: aproximación histórica» aclara que «la labor de recopilación bibliográfica es el primer paso» para la investigación en torno a la labor traductora de los misioneros (p. 507).

Tras realizar una búsqueda en varias bibliotecas y archivos: Biblioteca Nacional Jorge Palacios Preciado de la ciudad de Tunja, biblioteca de la Universidad San Buenaventura en Medellín, Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República en Bogotá, Biblioteca Central de la Universidad de Antioquia, biblioteca de la Universidad EAFIT de Medellín, Archivo de Antioquia, bibliotecas municipales, bibliotecas de los franciscanos y bibliotecas privadas, la investigadora logró ubicar más de 190 títulos. La mayoría de estos títulos se vaciaron en una tabla y de ahí parte su análisis sobre la *traslatio* en América Latina (M. Pulido Correa, 2011, pp. 507-508).

En Perú, Valdivia Paz-Soldán (2012) realizó una investigación referente al franciscano Jerónimo de Oré. Revela que en primer lugar efectuó un recorrido por las principales bibliotecas y archivos de los franciscanos en Perú; visitó el Archivo Histórico de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores, el Archivo Histórico San Francisco de Lima y el Museo Convento San Francisco, así como la parroquia Nuestra Señora de los Ángeles y el Convento de los Descalzos en el Rímac, la biblioteca del Convento Museo La Recoleta en Arequipa y el convento de Santa Rosa de Ocopa en Huancayo (pp. 91-92).

La información se recolectó por medio de entrevistas, pero también mediante la búsqueda y lectura de obras originales que la investigadora tuvo la oportunidad de examinar, aunque son prácticamente inaccesibles al público (Valdivia Paz-Soldán, 2012, p. 92).

Entre las dificultades para realizar este trabajo menciona «la falta de un catálogo automatizado» que facilitara el estudio y la limitación que tuvo, al menos al principio, para consultar la bibliografía existente en bibliotecas y archivos franciscanos, esto debido al «celo excesivo por parte de algunos de los guardianes» (Valdivia Paz-Soldán, 2012, p. 92); Agata Orzeszek menciona haberse topado con dificultades similares en la búsqueda de información sobre traductores franciscanos en Polonia (Orzeszek Sujak, 2013, pp. 413-414).

Arencibia Rodríguez (1993) en «Apuntes para una historia de la traducción en Cuba» menciona también la dificultad de acceso a las fuentes bibliográficas.

Para su investigación «La labor traductora de las Clarisas en España», Cuéllar Lázaro menciona que hizo una minuciosa búsqueda en los ejemplares de la revista *Selecciones de Franciscanismo* hasta encontrar una traductora clarisa. También se puso en contacto con las hermanas clarisas de España, con la Coordinadora Confederal de las Clarisas de España y Portugal y con otras hermanas de la orden que la orientaron en su búsqueda. Así, logró elaborar un listado de traductoras clarisas con una breve reseña de cada una de ellas (Cuéllar Lázaro, 2013, pp. 56-57).

Martino Alba (2013), sobre su estudio «*Le Laude* de fray Jacopone da Todi en español: Tras las huellas del traductor anónimo a través de prólogos y prefacios. Una propuesta de adscripción a fray Felipe Sosa», expone que, tras la lectura tanto del texto original en italiano como de su traducción al español, haciendo un análisis del texto y contexto surgieron preguntas que condujeron a la hipótesis de la investigadora, orientada a averiguar la identidad del traductor (p. 29).

A continuación, la investigadora se dirigió a los prefacios y prólogos del autor y del traductor, pues, como hemos comentado antes, la lectura de prefacios y prólogos siempre puede aportar datos de gran interés «que permiten seguir un hilo conductor en la investigación, ya que las pistas se van entrelazando en una madeja que facilita poco a poco construir una hipótesis y validar o no la tesis desarrollada durante el proceso investigador» (Martino Alba, 2013, p. 29). La minuciosa lectura y búsqueda en prólogos de crónicas escritas en la orden franciscana fue dando frutos, llevándole a pistas que le permitieron ir siguiendo el rastro de varios autores y posibles traductores. Aún sin haber validado la hipótesis, la investigación apuntaba a adscribir la traducción a fray Felipe de Sosa (Martino Alba, 2013, pp. 49-50).

En cuanto a su investigación «Los dominicos “lenguas de indios”: aportaciones a la historia de la traducción e interpretación misioneras», Martino Alba explica que, a través de la lectura de las 700 páginas que componen la obra *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala, de la Orden de Nro Glorioso Padre Sancto Domingo*, de Antonio de Remesal, fue extrayendo todas las referencias que hace el autor a traductores e intérpretes, a manera de ir conformando un corpus documental que le permitiera, posteriormente, «analizar las aportaciones de los misioneros dominicos a la historia de la traducción en el contexto de la misión» (*Los dominicos «lenguas de indios»: aportaciones a la historia de la traducción e interpretación misioneras*, 2017).

Comenta esta investigadora que el proceso de documentación puede tomar mucho tiempo y al investigador puede parecerle que no hay un avance, sino que se está estancando en la extracción de datos; subraya, sin embargo, que este es el primer paso y es

trascendental. Una vez que se tengan los datos, podrá ubicar los textos, la traductografía y, entonces, pasar a desarrollar los estudios traductológicos (*Los dominicos «lenguas de indios»: aportaciones a la historia de la traducción e interpretación misioneras*, 2017).

Por su parte, Pérez Blázquez, en su investigación referente a la producción traductográfica de los dominicos en el Reino de Valencia, decidió no dirigir la atención a la revisión y consulta de prólogos, dedicatorias o justificaciones que hubieran escrito los propios traductores, ni encauzar su trabajo al cotejo de textos originales y traducciones — en muchos casos por la imposibilidad de localizar las obras, según aclara—, sino que fue directamente al escrutinio de catálogos o elencos biobibliográficos (*Dominicos en el Reino de Valencia: Una aproximación traductográfica*, 2016).

Tras el vaciado de los distintos catálogos consultados (catálogos generales, repertorios exclusivos de escritores dominicos, diccionarios, enciclopedias, entre otros), la información extraída se organizó y depuró hasta obtener una nómina en la que aparecen ordenados cronológicamente «los frailes más representativos, con el fin de observar una fenomenología traductora» (Pérez Blázquez, 2018a, p. 163).

Pérez Arreaza y Bastin (2012, p. 75) explican que para elaborar un catálogo de franciscanos españoles en Venezuela la información obtenida fue recopilada en ciento dieciocho fichas.

El diseño de la ficha permitía separar la información en dos secciones. La primera sección recogía los datos del autor: nombre y apellido del religioso, fecha y lugar de nacimiento, fecha y lugar de defunción, así como una breve biografía que contemplaba su lugar de procedencia y lugar de estancia en Venezuela (convento, misión, región), sus

funciones (por ejemplo, guardián del convento, provincial de la orden, predicador, traductor, autor, etc.), obras escritas, cualidades personales (intelectuales y sociales) y fuentes bibliográficas. La segunda parte se dedicaba a la obra del religioso y contenía: título y tipo de obra, autor, lengua, autotraducción (si era el caso), imprenta o editorial, fuentes bibliográficas y comentarios (Pérez Arreaza & Bastin, 2012, p. 75).

Los investigadores aclaran que no siempre lograron recuperar toda la información necesaria para completar las fichas, tal vez porque no todos los personajes destacaron de la misma manera, o bien, porque la información había desaparecido con el paso del tiempo. Los textos encontrados se clasificaron según el tipo de obra en: catecismos y doctrinas (oraciones, preceptos y verdades esenciales del cristianismo), gramáticas y vocabularios, confesionarios y sacramentarios, sermonarios (con pláticas para las fiestas anuales, recomendaciones y consejos), textos de contenido histórico (como historias, tratados históricos, informes, relaciones de viajes) y textos sin clasificar (Pérez Arreaza & Bastin, 2012, p. 75).

Su investigación demostró que «cerca de una veintena de franciscanos y capuchinos llegados a tierras venezolanas ha dejado una obra escrita o una traducción» (Pérez Arreaza & Bastin, 2012, p. 76) y llegaron a conclusiones importantes sobre el desenvolvimiento de las misiones franciscanas o capuchinas en los terrenos educativo, terminológico, lingüístico y de la práctica traductora, en Venezuela (Pérez Arreaza & Bastin, 2012, p. 87).

Partiendo de lo anterior, se confirma, entonces, que no hay una metodología establecida, sino que cada historiador de la traducción que incursiona en este campo hace su propio camino de investigación. Se observa cómo algunos han preferido visitar los

edificios de las bibliotecas, otros han recurrido a los catálogos y otros se han visto obligados a consultar directamente en las órdenes.

No obstante, podemos determinar que, en general, los historiadores de la traducción abocados al estudio de la práctica traductora en el ámbito de las órdenes religiosas apuntan a la conformación de un corpus documental. Obtienen la información visitando bibliotecas y archivos, especialmente los de las órdenes; revisando catálogos; leyendo detenidamente los prólogos, prefacios, dedicatorias o justificaciones que hace el traductor y que suelen incluirse en la publicación; o bien, haciendo entrevistas (incluso al mismo traductor, cuando es posible). Una manera de extraer los datos es elaborando fichas (en formato impreso o electrónico) o almacenando la información en bases de datos, por ejemplo. Los datos obtenidos se clasifican y se presentan en tablas o listados. Una vez que se ha tenido la información depurada, pueden realizarse análisis de textos, comparaciones y todo tipo de investigación: las posibilidades son extensas.

1.5. Metodología orientativa propuesta para la investigación de la práctica traductora en el seno de las órdenes religiosas

Con base en lo anterior, la investigadora propone la presente metodología que pretende ser un instrumento, para facilitar la tarea de los investigadores en el desarrollo de estudios relacionados con la labor traductora de los miembros de las órdenes religiosas.

La investigadora puso en práctica esta metodología a lo largo de su proceso de investigación sobre la labor traductora de los frailes dominicos en Costa Rica.

1.5.1. Definición del área temática

En esta etapa se establece:

1.5.1.1. Orden (u órdenes)

Se elige la comunidad religiosa sobre la que se va a desarrollar el estudio, por ejemplo: Orden de Agustinos Recoletos, Orden de Santa Clara.

En la presente investigación se optó por la Orden de Predicadores.

1.5.1.2. Límite geográfico

Se establece cuáles serán los límites geográficos del estudio, por ejemplo: Guatemala, Centroamérica, Hispanoamérica, según lo que se desee estudiar.

El límite geográfico para esta tesis es Costa Rica, Centroamérica.

Es importante mencionar que aunque en muchos casos «América Central» y «Centroamérica» se usan indistintamente, lo cierto es que hay una diferenciación entre ellos: el primero encierra un concepto geográfico y el segundo es de carácter histórico (Fonseca, 1996, p. 11).

Así, «América Central» se refiere a los siete países que, desde el punto de vista geográfico, se encuentran en el continente americano entre México y Colombia: Guatemala, Belice, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá; en cambio, cuando se habla de «Centroamérica» se está haciendo mención a los países que, tras independizarse de España y del Imperio mexicano, conformaron la Federación de Repúblicas Centroamericanas (1825): Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica

(Pastor Gómez, 2016, pp. 13-14). En ese sentido, en esta tesis doctoral se empleará el término «Centroamérica».

1.5.1.3. Periodización

Se define el periodo que abarcará la investigación, por ejemplo: época colonial, siglo XIX. En esta tesis se utiliza la periodización propia de la historia de Costa Rica.

1.5.1.3.1. Periodización de la historia de Costa Rica

En la historia de Costa Rica se reconocen los siguientes periodos históricos:

1.5.1.3.1.1. Periodo precolombino (antes de 1502)

Se trata del periodo previo a la llegada de Cristóbal Colón.

1.5.1.3.1.2. Descubrimiento y conquista (1502-1575)

Se refiere al periodo de la historia de Costa Rica que comprende desde la llegada de Cristóbal Colón a Limón, en la costa atlántica costarricense, en 1502, hasta el asentamiento definitivo de la ciudad de Cartago como capital colonial de la Provincia de Costa Rica en 1575 (Arias Sánchez, 2007, p. 12).

1.5.1.3.1.3. Periodo colonial (1575-1821)

Este periodo se extiende de 1575, momento en que se definen los límites del territorio costarricense y se logra pacificar a los indígenas del Valle Central, hasta la Independencia

de Costa Rica en 1821 (para información complementaria véase Solórzano Fonseca, 2002, pp. 114-161).

1.5.1.3.1.4. Independencia y República (1821-1948)

Este periodo abarca desde el 15 de septiembre de 1821, fecha en que se declara la independencia de España de las provincias que integraban la Capitanía General de Guatemala (hoy países centroamericanos), pasando por la instauración de Costa Rica como república soberana e independiente el 30 de agosto de 1848 hasta el periodo de la guerra civil que finaliza con la abolición del ejército el 1 de diciembre de 1948.

1.5.1.3.1.5. Periodo contemporáneo (a partir de 1949)

Después de la guerra civil y de la abolición del ejército, Costa Rica inició un nuevo periodo marcado por la aprobación de su Constitución Política actual el 7 de noviembre de 1949.

Para la presente tesis se estableció el límite temporal de 1821 hasta el presente, es decir, abarcando el periodo de Independencia y República, y el Periodo Contemporáneo.

1.5.2. Recopilación bibliográfica, prelectura/lectura y toma de notas

Aunque suelen verse como tres etapas independientes, aquí se ha considerado que por su estrecha relación pueden contemplarse en conjunto.

En esta etapa, el investigador se permite explorar la bibliografía, identificar aquello que no ha sido estudiado y descubrir piezas que puedan dar pie a una investigación (G. L. Bastin, 2020).

La investigación histórica surge, precisamente, cuando, partiendo de lo ya existente, el investigador identifica vacíos (incluso hallazgos) que merecen ponerse sobre la mesa.

La investigación histórica surge de insatisfacciones con los conocimientos existentes, insatisfacciones que, a su vez, están provocadas por la aparición de nuevos puntos de vista, de nuevas teorías, o de nuevas curiosidades sociales. También puede surgir de «hallazgos» de nuevas conexiones entre las cosas, de comparaciones o, simplemente, de nuevas fuentes (Alía Miranda, 2008, p. 39).

Inicialmente, la búsqueda bibliográfica se realiza en archivos, bibliotecas, centros de documentación y otros espacios físicos, así como en medios electrónicos, procurando circunscribirse a los parámetros establecidos: orden (órdenes), límite geográfico y periodización.

El proceso de prelectura o lectura selectiva (contratapa, solapas, primeras páginas, prefacio, índice, primer y último capítulos, bibliografía, entre otros) (Nuñez Hernández, 2013) permite avanzar más rápidamente y recoger el material que resulte más provechoso en esta etapa.

Simultáneamente, como parte del proceso de prelectura, se va realizando la toma de notas que ayudará a determinar la(s) pregunta(s) de investigación y la hipótesis del proyecto.

Conviene mencionar que la recopilación bibliográfica, la lectura y la revisión del material hallado, así como la toma de notas, son procesos que se interrelacionan y se convierten en un ciclo que, con toda seguridad, seguirá estando presente a lo largo de la investigación.

Al final de esta etapa, el investigador ya tendrá cierto bagaje que le permitirá identificar temas novedosos de donde podría partir su investigación, tendrá una idea sobre el estado de la cuestión e incluso podrá hacer una proyección sobre la duración del proyecto, los recursos humanos y materiales necesarios, el desplazamiento geográfico que podría requerirse, entre otros aspectos (Alía Miranda, 2008, p. 42).

Para este proyecto se empezó por la indagación sobre la historia de los dominicos en Centroamérica. En esta etapa inicial, las pesquisas se hicieron por medio de Internet, principalmente. Se halló información sobre la Provincia San Vicente Ferrer (integrada por los países centroamericanos) y parte de la historia de los dominicos en Costa Rica.

Para la investigadora, interesada en el trabajo de la Orden de Predicadores en Centroamérica y, específicamente, en Costa Rica, esta etapa fue fundamental para documentarse y tomar apuntes sobre aspectos básicos antes de ponerse en contacto con los miembros de la Orden y con la biblioteca del convento. Esta preparación repercutió positivamente en el primer encuentro (y encuentros subsiguientes) con los miembros de la orden.

1.5.3. Planteamiento de la hipótesis/problema de investigación

Dentro del ámbito de la formulación de hipótesis en investigaciones históricas, Gallardo Castañeda (2017) menciona que en las investigaciones cualitativas, usualmente, «no se formulan hipótesis antes de recolectar datos» (p. 103). De hecho, según esta autora, el investigador debe tener claros tres aspectos antes de plantear su hipótesis: el objeto de estudio, el problema al que se intentará dar respuesta y la perspectiva teórica bajo la que se llevará a cabo la investigación pero, para establecer la perspectiva teórica, recomienda contar con un marco teórico (la estructura general, al menos) que permita identificar el estado de la cuestión, el enfoque que le dan los diferentes autores, y la elección y fundamentación de la perspectiva (que puede ser, la historia social o la historia religiosa, por mencionar algunos) y los conceptos relevantes para el análisis posterior (Gallardo Castañeda, 2017, p. 116).

Es totalmente normal (y quizá hasta deseable) que las hipótesis se vayan afinando conforme se avance en el desarrollo del proyecto; pueden modificarse e incluso pueden aparecer nuevas hipótesis o subhipótesis (Alía Miranda, 2008, p. 36; Gallardo Castañeda, 2017, pp. 103, 115).

Por la naturaleza de estos estudios, en la investigación histórica las hipótesis parten de conceptos objetivos teóricos, es decir, se caracteriza por la observación indirecta haciendo uso de las fuentes de investigación (Gallardo Castañeda, 2017, pp. 105, 110).

Para Gallardo Castañeda (2017), en la investigación histórica se plantean «hipótesis de naturaleza científica», por cuanto se sigue el método histórico para dar un aporte al conocimiento, específicamente «hipótesis explicativas de trabajo»: «explicativas» porque se

trata de una solución tentativa y «de trabajo» porque para probarse se trabaja con fuentes primarias y secundarias que se someten a procedimientos de análisis y crítica (pp. 107, 112).

En este estudio, parte de la investigación pone especial atención en los traductores, antes que en las traducciones, atendiendo a la pregunta «¿a quién estudiar?» (Pym, 2009, pp. 31-32; Vega Cernuda & Pulido Correa, 2013, p. 22). Como se mencionó antes, la investigadora parte de una serie de preguntas sobre la existencia de traductores dominicos costarricenses, la evidencia de su labor y el impacto de su obra; así, surge la hipótesis de que, en efecto, Costa Rica ha tenido traductores dominicos cuya obra intelectual ha sido publicada y ha repercutido positivamente en la sociedad costarricense.

1.5.4. Búsqueda y selección de fuentes de información idóneas (específicas)

Teniendo definido el problema de investigación, el historiador procede a localizar la bibliografía y documentación pertinente, o bien, a separar lo que se considere idóneo partiendo del material recuperado en la primera parte de este proceso. Este paso, en el que se selecciona la información específica según las coordenadas trazadas (Vega Cernuda, 2012a, p. 266), evitará que el investigador se hunda en una maraña de información sin sentido (Pym, 2014, p. 55).

En el caso del presente proyecto, la revisión bibliográfica llevó a la investigadora a ponerse en contacto con fray VERNOR ROJAS CONTRERAS, O.P., autor y editor de publicaciones dominicas de carácter histórico.

Fray Vénor Manuel Rojas Contreras es sacerdote dominico con gran experiencia en trabajos históricos. Nació en San José, Costa Rica, el 20 de febrero de 1938. Hijo de Carlos Luis Rojas y Amelia Contreras Soto, cursó estudios en la capital: la primaria en la antigua escuela Porfirio Brenes (hoy oficinas del Ministerio de Educación Pública) y la secundaria en el Liceo de Costa Rica. Se formó en Filosofía en el Estudio General de Filosofía de Las Caldas de Besaya, en Santander, España, y en Teología en la Facultad de Teología de San Esteban, en Salamanca. Se ordenó el 21 de diciembre de 1963 y regresó a Costa Rica a mediados de 1964. Cuenta con varias publicaciones sobre la historia de la Iglesia en Costa Rica y sobre la Orden de Predicadores en Centroamérica. Ha sido miembro del Consejo de Historiadores Dominicanos de América Latina y el Caribe, además de cronista de la Provincia de San Vicente Ferrer en Centroamérica. Es colaborador del Archivo Histórico Arquidiocesano Monseñor Bernardo Augusto Thiel, de San José. Fue cura párroco de la iglesia La Dolorosa, en San José, del 25 de abril de 1994 a septiembre de 2000. Reside actualmente en la casa de los dominicos ubicada sobre la calle central Alfredo Volio, entre las avenidas 10 y 12, anexa a la parroquia La Dolorosa, que es regentada por la Orden de Predicadores en San José, la capital del país.

Los objetivos de la reunión con fray Vénor eran la presentación de la investigadora, una explicación de la investigación en curso a grandes rasgos, el planteamiento de la pregunta de investigación «¿ha habido algún tipo de actividad traductora por parte de los miembros de la Orden de Predicadores en Costa Rica?» y una consulta en particular que tenía que ver con el posible primer fraile traductor.

En la *Bibliografía de las traducciones de ensayo publicadas en Costa Rica (1980-2015)*, elaborada por la académica Meritxell Serrano Tristán, como parte de su proyecto de investigación «Bases para el desarrollo de una historia de la traducción literaria en Costa Rica», aparecía el nombre de Antonio Figueras, O.P., como traductor.

Rojas Contreras aclaró que sí ha habido una amplia actividad traductora, lexicográfica, gramatical y afín por parte de los miembros de la Orden de Predicadores en Centroamérica, pero el movimiento mayor ha sido en Guatemala y en otros países, no ha habido tanta presencia en Costa Rica. Señaló que Figueras ha sido el único dominico costarricense del que se conoce alguna actividad traductora publicada. En la visita se obtuvo algún material bibliográfico de la biblioteca de los dominicos y de su biblioteca personal, en calidad de préstamo.

Es preciso señalar que la Orden de Predicadores en Costa Rica no cuenta con un catálogo o con algún tipo de inventario del material documental existente en la biblioteca, por lo que, en general, los textos revisados atienden a las recomendaciones hechas por Rojas Contreras o bien, a consultas puntuales de la investigadora basadas en la misma revisión de la literatura.

En cualquier caso, todo investigador que se aventure a transitar por este sendero deberá prever que, en esta, o en cualquier otra etapa de la investigación, surgirán inconvenientes que deberá sortear según corresponda. Entre los contratiempos que podría toparse están la falta de un catálogo o inventario de las obras conservadas en el repositorio (como se indicó antes), acceso a la biblioteca o al archivo exclusivo para los frailes, información no disponible en el país o en la región (sucede con mucha frecuencia en el caso

de Costa Rica) e imposibilidad de traer los materiales al país por limitaciones ajenas al investigador.

Debe considerarse también que, aunque en la actualidad se puede aprovechar variedad de recursos tecnológicos que permiten un rápido acercamiento a materiales ubicados en diferentes partes del mundo, que muchos libros antiguos, periódicos y otros escritos se han digitalizado y que, especialmente durante el periodo de confinamiento al que se vio obligada la humanidad en 2020, muchas instituciones hicieron un esfuerzo extraordinario, para que los usuarios pudieran acceder a materiales bibliográficos sin salir de su casa, es casi imposible eludir la búsqueda documental *in situ*, por lo que deberá tenerse en cuenta el desplazamiento. Para este proyecto se visitó el Archivo Histórico de los Dominicos de la Provincia de Hispania¹ (AHDOPE) y la biblioteca Tomás Navarro Tomás, del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), que conserva el material de archivo del antiguo Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. No se visitó el Convento de Nuestra Señora de Atocha, porque se conoció que un incendio acabó con los archivos de esa época.

En el planteamiento de un proyecto de investigación en torno a la actividad traductora en el seno de las órdenes religiosas, el investigador costarricense (y de cualquier otro país centroamericano) no puede obviar que, por la estrecha relación de estos países con España desde el Descubrimiento y, en vista de la gran cantidad de religiosos españoles que han llegado a estas tierras desde aquella época, es probable que se encuentre material de

¹ Anteriormente se denominaba Archivo Histórico Dominicano de la Provincia de España (AHDOPE); a partir de 2016 se integraron las antiguas provincias de Aragón, Bética o Andalucía y España, con lo cual pasó a llamarse Archivo Histórico de Dominicos de la Provincia de Hispania, aunque se mantienen las siglas AHDOPE (Archivo Dominicos Hispania, s. f.).

interés en las casas, conventos o monasterios de ese país (también en otros sitios de Europa). Guatemala es otro punto importantísimo en el desarrollo de estas investigaciones por haber sido Capitanía General, jurisdicción a la que pertenecieron los territorios que hoy conforman Centroamérica.

También conviene llamar la atención en cuanto a algunas reglas de las órdenes que podrían dificultar el hallazgo de textos; por ejemplo, en el caso del Archivo Histórico de los Dominicos de la Provincia de Hispania, solo se permite el acceso a la información que abarca los años de vida de un fraile, no aquella que se haya producido después de su fallecimiento, aunque en ella se mencione al fraile que se esté investigando.

Tras una exhaustiva revisión de fuentes se confirmó que no consta información sobre ningún otro traductor dominico costarricense aparte de Figueras y la información disponible estaba sumamente fragmentada.

En *Apostolado de la provincia de España en América* (2004, pp. 311-322), José Salvador y Conde, O.P., dedica un capítulo a Costa Rica con algunos datos de interés sobre Figueras. La obra no está disponible ni en las bibliotecas ni en las librerías del país, tampoco para compra en las plataformas digitales; se tuvo acceso a ella mediante compra directa en la Editorial San Esteban.

Marciano Díez Tascón, O.P. hace también una exposición de datos sobre Figueras en la *Necrología de los religiosos fallecidos en la Vicaría de América Central*, material inédito hallado tras su fallecimiento y publicado por Rojas Contreras, en 1997, con el título *Dominicos en Centroamérica, siglo XX* (Díez Tascón, O.P., 1997).

Otras vías de acceso a posible información sobre Figueras, como el Colegio Los Ángeles, remitieron a la biblioteca de La Dolorosa.

Los datos genealógicos de Figueras y su familia se obtuvieron de FamilySearch <https://www.familysearch.org>, una base de datos originada en La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, actualmente administrada por una organización sin fines de lucro que ofrece este servicio completo y de fácil utilización de manera gratuita. En la base de datos se reúnen, preservan y comparten gran cantidad de registros genealógicos e históricos de más de 110 países (*Qué es FamilySearch*, 2019). El único inconveniente en estas búsquedas es que, como se ofrecen los documentos originales (actas de nacimiento, actas de defunción, entre otros), puede haber diferencias en la grafía de un nombre o un apellido: en el caso de Figueras, ocurre con frecuencia que se cambia el apellido por «Figueroa», «Figueres» o «Figueiras».

Otras fuentes de información sobre la trayectoria de Figueras fueron documentos de la Universidad de Costa Rica: correspondencia, actas del Departamento de Estudios Generales y del Departamento de Filosofía y actas de la Asociación Costarricense de Filosofía. También se hicieron consultas vía correo electrónico a personas que lo conocieron.

1.5.5. Validación de la información recopilada

En esta etapa se procura hacer una comparación de datos obtenidos en distintas fuentes con el propósito de asegurarse de que se cuenta con la información precisa. Como se señaló antes, es muy importante corroborar datos muy puntuales como son las fechas. Aunque mucha de la información con la que se trabaja en este tipo de estudios proviene de

las órdenes religiosas o de la Iglesia, siempre conviene tratar de cotejar datos con fuentes externas a la Orden como pueden ser textos escritos en la misma época, periódicos, registros civiles, libros de historia, entre otros.

Para el presente estudio, se procuró contrastar la información de los libros y de las conversaciones con Rojas Contreras, con los datos que aportaron las fuentes genealógicas y civiles, así como el AHDOPE y el CSIC.

Se logró validar mucha de la información localizada y se detectaron inconsistencias en cuanto a fechas.

1.5.6. Interpretación, análisis y explicación de la información obtenida

En este punto cobran especial valor las ideas, los pensamientos y el criterio del investigador. Hurtado, citado por Sánchez Molina y Murillo Garza (2021, p. 160), indica que el investigador «[o]rdena, reordena, edifica, construye, interpreta, reinterpreta, resuelve, conecta, le da sentido a lo material para crear una nueva idea a partir de la utilización de fuentes». En ese sentido, el investigador decide de qué manera organiza y presenta los resultados en la etapa de interpretación, análisis y explicación.

En el caso de la presente investigación, habiendo localizado la información sobre Figueras, el único traductor dominico costarricense del que se ha tenido noticia, se dirigieron los esfuerzos en responder la mayor cantidad de preguntas posible (Alía Miranda, 2008, p. 43), sobre este traductor y sus traducciones (D'hulst, 2010, pp. 399-403), partiendo del material obtenido en la etapa anterior. Los resultados se presentan en los siguientes capítulos.

1.6. Conclusión

Como se mencionó al inicio de este capítulo, en la revisión de la literatura hemos podido observar la posición de muchos especialistas que adhieren a la idea de que los investigadores en historia de la traducción se acerquen al trabajo que realizan los historiadores profesionales y pongan en práctica esa metodología en su propio trabajo.

Esto es lo que la investigadora ha pretendido hacer en este capítulo, acercarse de alguna manera al trabajo de los historiadores profesionales elaborando una propuesta metodológica que facilite la labor del estudioso, en el ámbito de la labor traductora que ha tenido o tiene lugar en el seno de las órdenes religiosas. Asimismo, ha procurado poner en práctica dicha metodología en su investigación referente a la labor traductora de los miembros de la Orden de Predicadores en Costa Rica.

Capítulo 2

En el subapartado «Antecedentes traductológicos», de este segundo capítulo, se hace un recorrido por los antecedentes de la Traductología pasando por el pensamiento progresista de Eugene Nida que abre camino a una época de cambios notables y necesarios para la disciplina. Se presentan, de seguido, las teorías de enfoque descriptivista donde destaca el trabajo pionero de James Stratton Holmes con su propuesta «Translation Studies», la teoría de polisistemas que viene de la mano de su impulsor Itamar Even-Zohar, así como el concepto de «norma» al que nos lleva Gideon Toury. Pasando revista por las teorías de enfoque funcionalista nos detenemos en la teoría del escopo y en el funcionalismo de Christiane Nord.

Para desarrollar el subapartado de «Costa Rica a la luz del polisistema literario» se hace una exposición del panorama literario, en el que se encuentra inmersa la traducción, en Costa Rica, cubriendo el periodo comprendido entre 1950 y 1980, «etapa de la academia universitaria».

El subapartado de «Teoría de la traducción aplicada a los textos de carácter religioso» menciona los aspectos lingüísticos y sociolingüísticos que influyen en la traducción de este tipo de texto, muestra ejemplos de los problemas más comunes con que se topan los traductores y presenta los métodos de traducción «equivalencia formal» y «equivalencia dinámica».

En el subapartado denominado «Teoría de la traducción monacal» nos referimos a la traducción monacal como línea de investigación y cómo surge este término entre la comunidad científica. Se hace un recuento desde los primeros testimonios de la labor

traductora en el ámbito monástico, en la Edad Media, pasando después por la Edad Moderna, la época del descubrimiento y la conquista, hasta la actualidad. Se presenta el concepto de traducción en el seno de las órdenes religiosas y sus características, entre ellas el pacto o compromiso del fraile traductor; los peritextos, la censura y el grado de conservación de las obras se presentan también como características de la práctica traductora en este ámbito. En esta sección se construye también el perfil del fraile traductor.

El siguiente subapartado «La traducción misionera en América» muestra cómo la labor traductora de los misioneros fue pilar clave en los procesos de descubrimiento y conquista, y en el periodo colonial.

El último subapartado de este capítulo se refiere a «La traducción en la Orden de Predicadores» e incluye la información que los mismos traductores dominicos han puesto a disposición del investigador, ya sea en los prólogos de sus obras o, en la actualidad, a través de encuentros académicos como en el caso de Sixto J. Castro Rodríguez, O.P., fraile traductor de varias obras publicadas por la Editorial San Esteban.

2.1. Antecedentes traductológicos

Como sabemos, la actividad humana es cambiante. Al ritmo de los procesos de cambio, cambian las sociedades, se modifican estructuras y cambian también las formas de manifestación: ni la traducción ni el traductor escapan a esta dinámica. Así, siendo la traducción una actividad humana, hasta el mismo concepto de «traducción» ha tenido variaciones conforme a los diferentes escenarios sociales, culturales, lingüísticos y académicos a lo largo del tiempo y según el momento histórico.

En el transcurso de la historia, la reflexión en torno a la traducción ha pasado por diferentes etapas. Hasta la Segunda Guerra Mundial puede hablarse de una «etapa de reflexión precientífica» que se caracterizaba por ser «desestructurada», en la que se hacían especulaciones y razonamientos difíciles de demostrar basados en la percepción de quién emitía la reflexión, no tanto en datos empíricos o en un corpus idóneo y suficiente; había una tendencia prescriptivista sobre cómo se debía traducir, pero no explicaba la traducción.

En la segunda mitad del siglo XX, se busca «sistematizar la explicación de la traducción» (Franco Aixelá, 2018) partiendo de la Lingüística Moderna. No obstante, persistía la idea de un texto meta idéntico al texto original (obviando el hecho de que toda reescritura origina un texto nuevo), no se proporcionaban ejemplos reales de traducción y se prescribían soluciones que ni siquiera partían de la realidad. Se pretendía establecer la manera de traducir, sin detenerse en el análisis y comprensión de cómo se traduce, por qué se traduce de esa manera y en qué momento se traduce de una manera o de otra (Franco Aixelá, 2018).

2.1.1. Eugene Albert Nida, «el patriarca de la traductología moderna»

En la década de 1960, apoyándose en conceptos lingüísticos y de estudios socioculturales, Eugene A. Nida (1914-2011), a quien Vega Cernuda llama «el patriarca de la traductología moderna» (Vega Cernuda, 1995, p. 91), «comienza a dar pasos importantes hacia la contemporaneidad al incluir de forma prominente al lector y a la cultura de recepción entre las preocupaciones básicas de cualquier traducción» (Franco Aixelá, 2001, p. 162). De esta manera, en 1964 publica *Toward a Science of Translating* y, en 1969, junto con Charles R. Taber *The Theory and Practice of Translation*.

Además de ser ministro bautista, con formación en lenguas clásicas, teología y lingüística, Eugene A. Nida fue encargado del programa de traducción de la Sociedad Bíblica de los Estados Unidos durante casi toda su vida. A lo largo de su trabajo de campo descubrió importantes dificultades en la comprensión del mensaje traducido; por ejemplo que las traducciones de la Biblia en lenguas indígenas, en Suramérica, no se entendían bien porque los misioneros las habían vertido palabra por palabra.

Nida fue testigo de la importancia de tomar en cuenta «la conexión que existe entre la lengua y la cultura, la idiosincrasia, la pertenencia a una misma raza, e incluso a los mismos grupos sanguíneos dentro de una comunidad» (Fernández-Miranda-Nida, 2016, p. 24).

En el transcurso de su vida, este traductólogo se dedicó a formar traductores de las Sagradas Escrituras cuyo trabajo permitiera difundir el mensaje bíblico y hacerlo llegar de una manera natural, comprensible y eficaz a cualquier persona.

2.1.2. 1970-1990 Una era de importantes transformaciones

En la década de 1970 empiezan a surgir y a consolidarse escuelas y facultades que incorporan a la academia la preparación de traductores. La reflexión se inclina a *comprender* qué tipo de relaciones guardan *de hecho* ambos textos, por qué, qué rasgos caracterizan a la evolución histórica del concepto de traducción, qué propósitos se plantean las traducciones en tanto que textos con existencia propia, cómo encajan las traducciones en el corpus textual de la sociedad de acogida (influencia en la historia literaria, capacidad de innovación pragmática en toda clase de tipos textuales, rango sociocultural, valor ideológico, etc.) y, en general, todo lo que concierna al estudio de unos textos que no son meras sombras anónimas de obras inigualables, sino parte integrante de la cultura y forma de expresarse de los pueblos (Franco Aixelá, 2001, p. 164).

Se considera que la era moderna de la traductología en Occidente tiene su origen entre las décadas de 1970 y 1980, partiendo del estudio presentado por James S. Holmes en 1972 «The Name and Nature of Translation Studies».

2.1.3. Teorías de enfoque descriptivista

2.1.3.1. James Stratton Holmes y su propuesta «Translation Studies»

James Stratton Holmes (1924-1986) fue profesor, poeta, traductor y estudioso de la traducción; en 1949 interrumpió sus estudios doctorales en los Estados Unidos, viajó a los Países Bajos y se estableció en la capital. En 1964 se le nombró catedrático en la Facultad

de Literatura de la Universidad de Ámsterdam. Partiendo de sus estudios y de su gran pasión por la traducción, fundó el Instituto de Formación de Traductores e Intérpretes, el cual se llamaría, tiempo después, Instituto de Estudios de Traducción (I. Villanueva Jordán, 2011).

Señala Villanueva Jordán (2011) que:

Su conocimiento de teorías de la Traducción y el reconocimiento de que, a partir de 1950, el desarrollo de éstas había sido bastante significativo, lo llevaron a reflexionar acerca del camino que seguía toda esta producción. Notó algunos problemas que impedían que la disciplina traductora siguiera avanzando, los cuales, más adelante, en la década de 1970, mencionaría en su artículo «The Name and Nature of Translation Studies».

Holmes asistió a encuentros de la Federación Internacional de Traductores (FIT) en los que defendía «que la traducción debía tener un enfoque académico y no sólo profesional» (I. Villanueva Jordán, 2011). Solía asistir a jornadas internacionales de traductores donde conoció a otros teóricos con los que estableció relaciones de cooperación y amistad (I. Villanueva Jordán, 2011). Precisamente, fue en el Tercer Congreso Internacional de Lingüística Aplicada llevado a cabo en Copenhague, en 1972, donde presentó sus ideas sobre el nombre y la naturaleza de lo que denominó «Translation Studies». En aquel momento, aprovechó para emplear el término recién acuñado a lo largo de la disertación e ilustrar, así, que parecía ser la denominación «más apropiada de todas las disponibles» (Holmes, 2021, p. 171).

Holmes contempla los estudios de traducción como una disciplina empírica y hace una clasificación de las diversas ramas que la conforman partiendo de «estudios teóricos de traducción (ETT)», «estudios descriptivos de traducción (EDT)» y «estudios aplicados de traducción», como se muestra en este esquema de Gideon Toury (2012):

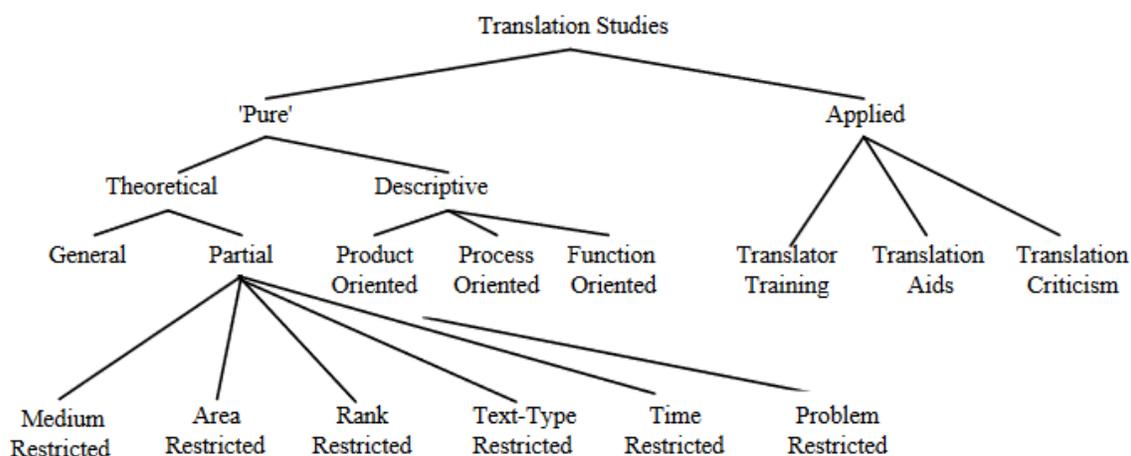


Ilustración 2. Mapa de los estudios de traducción según James Holmes
Fuente: Toury, G. (2012). *Descriptive Translation Studies—And Beyond* (2.a ed.). John Benjamins Publishing Company

Según Holmes, desde los estudios descriptivos se aportan los datos fundamentales que permitirán la construcción de la teoría de la traducción (estudios teóricos de traducción) y los hallazgos obtenidos en esos estudios descriptivos y teóricos deberán ponerse en práctica a través de los estudios aplicados; sin embargo, conviene tener presente que, más allá de ese orden, en realidad, cada rama aporta material a las otras dos y cada una se beneficia del aporte de las otras dos (Holmes, 2021, p. 176).

Los estudios de traducción tienen dos objetivos principales: «(1) describir los fenómenos del traducir y la traducción tal como se manifiestan en el mundo de nuestra

experiencia, y (2) establecer los principios generales por medio de los cuales esos fenómenos pueden ser explicados y predichos» (Holmes, 2021, p. 171).

Otros estudiosos han hecho sus aportes hacia una evolución dinámica del mapa de Holmes. Aquí reproducimos el esquema de Hurtado Albir, que es una reformulación de la propuesta de Holmes partiendo de una versión más actualizada de la disciplina.

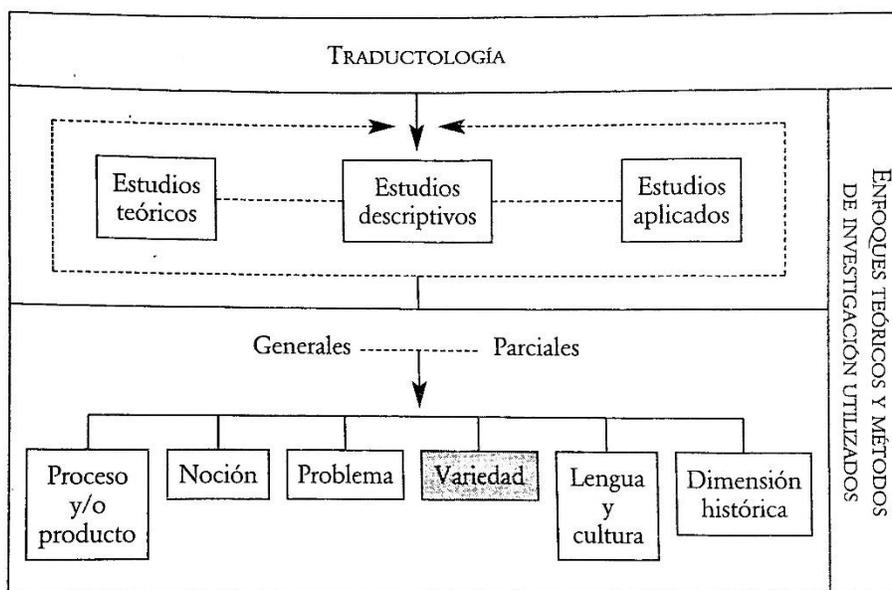


Ilustración 3. Reformulación del mapa de Holmes por Amparo Hurtado
Fuente: Hurtado Albir, A. (2001). Traducción y traductología. Ediciones Cátedra

En la década de 1980 se observa un importante crecimiento de los estudios de traducción como disciplina independiente y queda patente «el carácter interdisciplinario inherente a la traducción» (Sabio Pinilla, 2017, pp. 139-140), como actividad que vincula disciplinas, lenguas y culturas.

2.1.3.2. Itamar Even-Zohar y la teoría de polisistemas

La teoría de polisistemas no nace en el campo de la traductología o de los estudios de traducción, más bien, tiene sus orígenes en los estudios literarios. La literatura se concibe como un sistema sociocultural, comunicativo y funcional que forma parte de las actividades humanas.

En entrevista con Anthony Pym (2012a), Even-Zohar (1939-) comentaba que, paradójicamente, nunca estudió literatura. De adolescente se había nutrido con muchos libros y, cuando llegó a la universidad, no sintió el interés suficiente en los cursos de literatura que tomó. Se inscribió después en filosofía, disciplina que no le atraía pero de la que aprendió mucho y, más adelante, estudió lingüística semítica. Cuando quiso estudiar literatura comparada en Jerusalén, se le negó por no tener el primer grado de literatura; afortunadamente, convenció a la directora del departamento mostrándole las traducciones literarias que ya acumulaba. Fue becado a Noruega, Dinamarca y Suecia y esto le permitió presentar una propuesta de tesis doctoral sobre traducciones interescandinavas. Buscando información para su tesis decidió aprender ruso y fue cuando descubrió el trabajo de los formalistas rusos sobre estudios de traducción que, según Even-Zohar, era más avanzado de lo que se hacía en Occidente, «I can tell you, without any hesitation, was far more advanced than the parallel work then conducted in the West» (Pym, 2012a). Conocer sobre el aporte que habían hecho los formalistas rusos a la cultura, la literatura y la traducción le fue sumamente útil y pudo incluir mucho de lo aprendido en su tesis.

El polisistema nace en la Escuela de Poética y Semiótica de Tel Aviv, adscrita al Departamento de Poética y Literatura Comparada de la Universidad de Tel Aviv, una

instancia conformada por un grupo de jóvenes intelectuales provenientes de la Universidad Hebrea de Jerusalén. En ese primer grupo se encontraba Itamar Even-Zohar y más adelante se sumarían otros discípulos, entre ellos, Gideon Toury. El grupo se encauzaba a «desarrollar una teoría literaria utilizando estudios descriptivos y teniendo como base teorías provenientes de Europa del Este» (I. A. Villanueva Jordán, 2010, p. 1).

Se empezaron a desarrollar dos líneas de investigación que fueron fusionadas en los años setenta, una dirigida al estudio de la literatura como sistema y la otra al estudio de la traducción (Weissbrod, 2002, p. 2).

Así, partiendo del formalismo, Itamar Even-Zohar planteó la observación de la literatura como un sistema, como es el caso de otras actividades culturales, es decir, como una red de relaciones entre fenómenos, concretos (como serían los textos, los autores y las editoriales) y abstractos (el estatus dentro del sistema, los modelos textuales y los métodos de publicidad y mercadeo). Asumió que el sistema era una entidad abierta y dinámica, dentro y fuera de la cual pasaban y fluían los fenómenos; esto último suponía una separación drástica con respecto a la percepción de la escuela de Ginebra, de Ferdinand de Saussure (1857-1913) y otros que habían utilizado el concepto de sistema en el campo lingüístico, pero lo concebían como una entidad estática y cerrada dentro de unos límites determinados (Weissbrod, 2002, p. 2).

Así, surgía el estudio de la literatura como polisistema, es decir, como un sistema compuesto por varios sistemas.

El polisistema se define, entonces, como «un sistema múltiple, un sistema de varios sistemas con intersecciones y superposiciones mutuas, que usa diferentes opciones

concurrentes, pero que funciona como un único todo estructurado, cuyos miembros son interdependientes» (Even-Zohar, 2017c, p. 10). El uso del término «polisistema» no se trata tan solo de una «convención terminológica», sino que busca «hacer explícita una concepción del sistema como algo dinámico y heterogéneo» (Even-Zohar, 2017c, p. 10).

El polisistema es heterogéneo por cuanto abarca elementos que no se habían incluido antes, como la traducción. Esto permite que haya una estratificación, en otras palabras, que haya una jerarquía con un centro donde se ubican los elementos principales de la cultura, es decir, el «repertorio canonizado más prestigioso» (Even-Zohar, 2017c, p. 16) y una periferia donde se ubica lo nuevo o lo que está fuera del canon (I. A. Villanueva Jordán, 2010, p. 2).

El sistema canonizado se refiere a las «normas y obras literarias (esto es, tanto modelos como textos) que en los círculos dominantes de una cultura se aceptan como legítimas y cuyos productos más sobresalientes son preservados por la comunidad» (Even-Zohar, 2017b, p. 14) para formar parte de su herencia histórica, mientras que el sistema no canonizado, de forma opuesta, abarca «las normas y textos que esos círculos rechazan como ilegítimas y cuyos productos, a la larga, la comunidad olvida a menudo (a no ser que su status cambie)» (Even-Zohar, 2017b, p. 14). La canonicidad no se refiere a «buena literatura» o «mala literatura (Even-Zohar, 2017b, p. 14).

La estratificación hace que el polisistema sea dinámico, esto significa que existe una lucha constante entre los elementos por llegar al centro del polisistema, lo que sucede eventualmente, desplazándose a la periferia lo que estaba en el centro y al centro lo que estaba en la periferia (I. A. Villanueva Jordán, 2010, p. 2).

Todo este engranaje provocará cambios en el polisistema: los estratos internos procurarán dejar la periferia y llegar al centro, esto los ubicará en el eje sincrónico; los que prevalezcan se ubicarán en el eje diacrónico (I. A. Villanueva Jordán, 2010, p. 2).

En todo sistema, la producción de textos obedece a un «repertorio» de elementos textuales y sus reglas de combinación. El repertorio sería, «[u]sando términos lingüísticos tradicionales [...] la combinación de la "gramática" y el "léxico" de una "lengua" dada» (Even-Zohar, 2017a, p. 42).

El repertorio es el «conocimiento compartido necesario tanto para producir (y entender) un "texto", como para producir (y entender) varios otros productos del sistema literario» (Even-Zohar, 2017a, p. 42), y puede haber un repertorio para el productor, el consumidor e inclusive para el agente literario (Even-Zohar, 2017a, p. 42). Sobre el repertorio y su relación con los círculos dominantes, Villanueva Jordán (2010) expone que el repertorio, el cual es establecido por los círculos dominantes, dicta desde la manera en que se crea un producto hasta la manera en que se utilizará (leerá, comprenderá o aplicará) ese producto y los círculos dominantes ponen en ejecución el repertorio a través de sus instituciones que tienen el poder de regular el mercado literario como son las librerías, las editoriales y las bibliotecas y, así, «controlar la acción de los productores (escritores, culturas productoras) y consumidores (lectores, o consumidores indirectos de la literatura)» (p. 3).

En *The Literary System* (1990), Even-Zohar toma prestado el esquema de la comunicación y el lenguaje de Roman Jakobson, lo adapta al polisistema literario y, como resultado, presenta una tabla de factores en la que ha mantenido, entre corchetes, los

términos empleados por Jakobson (p. 31). Aunque, por supuesto, no hay una correspondencia total y, así lo aclara este teórico, reproducimos aquí la tabla de factores que favorece la comprensión de la terminología empleada por Even-Zohar.

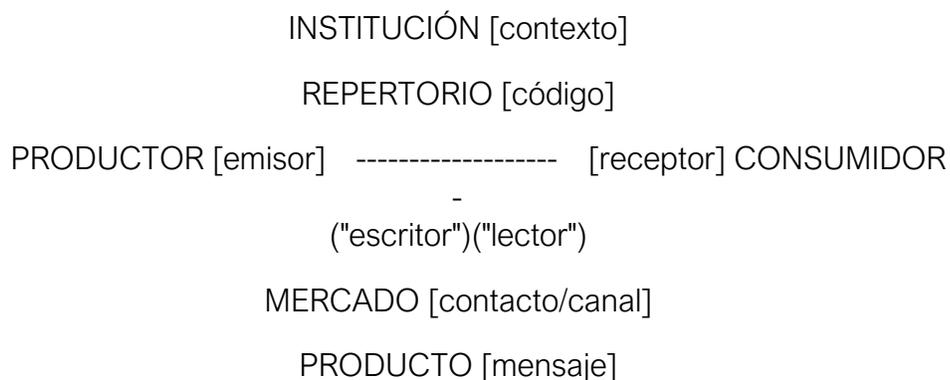


Ilustración 4. Esquema del sistema literario

Fuente: Even-Zohar, I. (2017a). El sistema literario. En *Polisistemas de cultura (un libro electrónico provisorio)* (pp. 29-48). Universidad de Tel Aviv. <http://bitly.ws/BCjz>

2.1.3.3. La traducción en la teoría de polisistemas

Desde el punto de vista de la teoría de la traducción, Even-Zohar presentó una teoría centrada en los textos traducidos, la posición que ocupan y la función que cumplen dentro de la cultura de destino, así como la relación existente entre las traducciones y los textos originales de esa cultura. Este enfoque trata no solo las traducciones «auténticas» sino también las «pseudotraducciones» (o «traducciones ficticias»), es decir, textos originales provenientes de determinada cultura que son disfrazados como traducciones, comúnmente para introducir nuevos modelos en un polisistema literario conservador que no toleraría la innovación, salvo que la perciba como importada (Weissbrod, 2002, p. 3).

La traducción constituye uno de los sistemas dentro del polisistema literario. Por lo general, como los textos nacionales reciben mayor atención, las traducciones se ubican en la periferia. Sin embargo, pueden llegar a colocarse en el sistema central en alguna de las siguientes situaciones socioculturales:

[C]uando un polisistema no ha cristalizado todavía, es decir, cuando una literatura es “joven”, está en proceso de construcción; cuando una literatura es “periférica” (dentro de un amplio grupo de literaturas interrelacionadas), o “débil”, o ambas cosas; y cuando existen puntos de inflexión, crisis o vacíos literarios en una literatura (Even-Zohar, 2017b, p. 90).

2.1.3.4. Gideon Toury y el concepto de «norma»

A Gideon Toury (1942-2016), traductólogo israelí, profesor de poética, literatura comparada y estudios de traducción en la Universidad de Tel Aviv, se le ha considerado fundador de los estudios descriptivistas, aunque llamarlo así no le parecía muy acertado pues, desde su punto de vista, lo que toda persona realiza en la esfera lingüística en realidad se basa en lo que otra persona ya ha hecho antes y, así, sucesivamente, por lo que nadie es fundador de algo (Pym, 2012b).

Toury inició en el ámbito de la traducción casi por casualidad. En una época económicamente difícil, logró emplearse en un semanario para niños. Los editores del semanario le pidieron involucrarse en traducciones; no era la primera vez, ya había hecho algún trabajo de traducción en fotografía, sin ser muy conocedor en tales áreas. Esto le despertó interés por la traducción. La falta de un programa académico en traducción, en

Israel, le condujo a estudiar lengua y literatura hebrea y algo de lingüística. Uno de sus profesores le entregó un libro de Nida, no para animarlo a entrar en el campo de la traducción, sino para que lo usara como libro de texto para aprender y practicar semántica. Fue el primer libro que leyó sobre traducción (Pym, 2012b).

El concepto de «norma» es un bastión en el estudio de la traducción y aunque ha sido mayormente estudiado gracias al trabajo de Gideon Toury, fue Jiří Levý, discípulo del enfoque estructuralista de Praga, el que lo trajo al ámbito de la traducción allá por los años cincuenta; más tarde este concepto sería retomado por Even-Zohar en su tesis doctoral.

Desde la teoría de los estudios descriptivos de traducción y partiendo de dicho concepto de «norma», Gideon Toury procura establecer el comportamiento del traductor en un contexto sociocultural específico.

Las normas indican «qué hacer» y «qué no hacer» en los diferentes ámbitos de la sociedad y aplican, también, al «comportamiento traslativo» (Weissbrod, 2002, p. 3). Determinan, por ejemplo, la elección de los textos que se van a traducir, las lenguas de partida que se van a trabajar, la forma de reescritura y reformulación de ideas, las relaciones entre el texto original y el texto meta (Weissbrod, 2002, p. 3). Influyen en las normas «el periodo histórico, los géneros literarios, la ideología dominante y el contexto político... del sistema receptor» (Fellag Ariouat, 2013, p. 26).

Para Toury, la traducción se enmarca en un proceso de toma de decisiones en el que el traductor cumple una función social, es decir, ejerce una labor específica dentro de una comunidad y debe hacerlo de una manera que se considere apropiada en esa comunidad; para lograrlo, el traductor se adhiere a una serie de normas que van a determinar el grado

de aceptabilidad del comportamiento traductor dentro de la comunidad (de Felipe Boto, 2004, p. 2).

Las normas, más que ningún otro factor, determinan la posición de las traducciones en un eje imaginario entre dos posibilidades extremas: la adecuación y la aceptabilidad. La adecuación sería la equivalencia funcional entre el texto original y el texto meta); cuando la literatura se posiciona en el centro del polisistema literario y funciona como vehículo para introducir innovaciones en ese polisistema, cabe esperar que las normas animen a los traductores a esforzarse por lograr esa equivalencia, hasta donde sea posible. La aceptabilidad consiste en ajustar el texto traducido al sistema que lo recibe y esto suele ocurrir cuando la literatura traducida está en la periferia del polisistema, por lo que no se le permite funcionar como canal de innovación (Weissbrod, 2002, p. 3).

Toury contempla tres tipos de normas: iniciales (relacionadas con los conceptos de adecuación y aceptabilidad: como las normas son propias de cada cultura, el traductor deberá decidir al inicio si se adhiere a las normas del polisistema origen —adecuación— o a las del polisistema meta —aceptabilidad—), preliminares (documentación sobre el texto, el autor, la política editorial) y operacionales (involucran un equilibrio entre las normas del polisistema origen y el polisistema meta) (de Felipe Boto, 2004, p. 4).

2.1.3.5. Escuela de la manipulación

La «escuela de la manipulación», una derivación lógica de la corriente descriptiva de Estudios de Traducción de talante más político, surge del coloquio *Literatura y traducción* realizado en la Universidad Católica de Lovaina en 1976 (a este sucedieron otros dos

encuentros, uno en Tel-Aviv en 1978 y el otro en Amberes en 1980) (Forte Mármol, 2012, p. 193; Hurtado Albir, 2001a, p. 64). No se trata de una escuela establecida físicamente, sino de un grupo de investigadores que, aunque geográficamente distantes, coinciden en ciertos aspectos teóricos (Forte Mármol, 2012, p. 194).

En este contexto, «manipulación» no implica una connotación peyorativa, se refiere más bien a que «todas las traducciones son manipulaciones de igual modo que lo es cualquier proceso de interpretación, comenzando con el de lectura mismo» (Franco Aixelá, 2001, pp. 165-166).

La «escuela de la manipulación» está integrada por dos tendencias principales, una de ellas parte de los estudios de traducción y está representada por los teóricos del grupo de Países Bajos (Susan Bassnett, Theo Hermans, James Holmes, José Lambert, André Lefevere, Raymond van den Broeck y otros); la otra tiene su centro en la teoría de polisistemas representada por el grupo de Tel-Aviv (Itamar Even-Zohar y Gideon Toury). Ambos grupos tienen un foco descriptivo funcional cuyo énfasis radica en el texto meta; dentro de los puntos de convergencia de sus seguidores está la literatura como sistema dinámico, la importancia de una interacción constante entre los modelos teóricos y los estudios de casos prácticos, el interés en las normas y limitaciones para la producción y recepción de traducciones y la función que cumple una traducción dentro de determinada literatura y en la interacción entre literaturas (Hermans, 2014, p. 10).

2.1.4. Teorías de enfoque funcionalista

Los seguidores de la corriente funcionalista se centran en la función (o funciones) que cumplen los textos y las traducciones (Nord, 2009, p. 526). En el funcionalismo se emplean los métodos descriptivos (como el análisis de textos) para «identificar y comparar normas y convenciones comunicativas válidas en distintas comunidades culturales» (Nord, 2009, p. 211). Como se gestó para la enseñanza de la traducción, contiene elementos normativos de evaluación de la traducción desde el punto de vista de su funcionalidad en determinado contexto cultural (Nord, 2009, p. 211).

2.1.4.1. Teoría del escopo (escuela anglosajona)

La palabra «escopo» procede del griego y significa «propósito». La teoría del escopo (en alemán, *Skopostheorie*) fue propuesta en 1978 por el traductólogo alemán Hans J. Vermeer (1930-2010) y, en 1984, se consolidó mediante la publicación de los resultados de su trabajo con la filóloga y traductóloga de la escuela alemana (Escuela de Leipzig) Katharina Reiss (1923-2018).

Esta teoría se ocupa de la finalidad de la traducción. Teniendo como base la finalidad del texto meta, se determinarán los métodos y estrategias de traducción que deberán seguirse para producir una traducción funcionalmente adecuada («*translatum*», en la terminología que emplea Vermeer) (Munday, 2008, p. 79).

Los aspectos fundamentales de esta teoría son los siguientes:

Intención y función: Para Nord (2009), la intención tiene que ver con lo que el emisor quiere lograr con su texto; pero, la intención no garantiza que se alcance la finalidad. La

función es aquello para lo que el receptor empleará el texto meta, de acuerdo con sus necesidades, las expectativas que tenga, el bagaje general con que cuente y las condiciones situacionales en que se encuentre (p. 215).

Texto y coherencia: El texto meta es una «oferta informativa formulada por un traductor en una cultura meta, sobre otra oferta de información formulada por otra persona en la cultura y lengua de partida» (Nord, 2009, p. 215). El texto meta deberá ser coherente —lo que implica que sea comprensible— para el receptor en la cultura meta.

Cultura y culturalidad: De Göhring (1978), Nord (2009) cita la siguiente definición:

La cultura consiste en todo lo que uno tiene que saber, dominar y sentir para ser capaz de evaluar si determinada forma de conducta presentada por miembros de una comunidad en sus respectivos roles está o no conforme con las expectativas generales, y con las expectativas de comportamiento para esta comunidad, a no ser que uno esté dispuesto a someterse a las consecuencias de un comportamiento no aceptable (p. 216).

Nord (2009, p. 216) señala que Veermer (1986) ha llamado la atención sobre esta definición por cuanto puede emplearse para enfoques descriptivos y prescriptivos, considera las acciones y conductas humanas (dinamismo) y concibe la cultura como un sistema complejo del que dependerán esas acciones y conductas, incluido el idioma (integralidad).

Adecuación y equivalencia: El traductor procurará producir un texto meta adecuado, respondiendo a las solicitudes hechas en el encargo de traducción. En cuanto al concepto

de «equivalencia» dentro de la teoría del escopo, indica Nord (2009) que, equivalencia implica la «adecuación a un escopo específico que exige que el texto meta cumpla las mismas funciones comunicativas que el texto base» (p. 218). En este sentido, «el concepto de equivalencia queda reducido a “equivalencia funcional” a nivel textual en lo que Reiss llama “traducción comunicativa”» (Nord, 2009, p. 218).

2.1.4.2. Christiane Nord: Funcionalismo y lealtad (escuela alemana)

La propuesta de la traductóloga Christiane Nord (1943-) se basa en lo expuesto por Reiss, Vermeer y Holz-Mänttari, pero incorporando el concepto de «lealtad». Si bien, el fundamento de la teoría del escopo radica en que «el objetivo comunicativo determina los métodos traslativos» (Nord, 2009, p. 219) o, en otras palabras, que «el fin justifica los medios» (Nord, 2009, p. 219), para Nord esto no sería aceptable. Para solucionarlo, fusiona el concepto tradicional de equivalencia y el concepto funcionalista radical y, de esta manera, se apoya en dos columnas: la funcionalidad, «es decir la idoneidad del texto para un determinado fin [y] la lealtad, es decir el respeto a las intenciones y expectativas de las personas involucradas en el acto traslativo» (Nord, 2009, pp. 219-220).

En el ámbito de la función comunicativa del texto, Nord propone un modelo de análisis pretraslativo; dicho modelo se cita, a continuación, según aparece en la obra de Hurtado Albir (2001a, p. 536):

Factores extratextuales

1) El emisor, considerando todos los datos que informan sobre su intención, por ejemplo, su origen social, variantes dialectales o idiolectales que utiliza, periodo histórico en que ha vivido, etc.

2) La intención, es decir, qué pretende el emisor con el texto (expresar su opinión, manifestar sentimientos, influir sobre el comportamiento del receptor).

3) El receptor (valorar sus conocimientos previos, sus expectativas).

4) El medio (el canal, oral o escrito, en que aparecerá la traducción).

5) El lugar de producción del texto (su ubicación geográfica).

6) El tiempo (el momento de producción y recepción del texto).

7) El motivo por el que se ha escrito el texto (íntimamente relacionado con la intención del emisor y con la función textual).

8) La función textual, que es un factor central; el traductor ha de analizar la función principal del texto original, definir a qué tipo de texto pertenece, para valorar después si la traducción ha de mantener las mismas funciones.

Factores intratextuales

1) El tema de que trata el texto.

2) El contenido, es decir, lo que expresa el autor sobre un determinado tema; incluye el análisis del contenido semántico (léxico, connotaciones, etc.).

3) Las presuposiciones (la información y los conocimientos que el autor presupone en el receptor).

4) La estructura textual, es decir, la macroestructura (distribución en capítulos, apartados, citas, notas, etc.) y la microestructura (relación entre oraciones y párrafos, la progresión temática, etc.).

5) Los elementos no verbales (ilustraciones, planos, etc.).

6) El léxico (uso de variedades dialectales, idiolectales, etc.).

7) La sintaxis (tipo de oraciones, construcciones, elipsis, etc., así como desviaciones de la norma, función de determinados recursos utilizados, etc.).

8) Las marcas suprasegmentales que dan un determinado tono al texto y que influyen en el ritmo, las pausas, la entonación, etc.

2.2. Costa Rica a la luz del polisistema literario (1950-1980)

Fellag Ariouat (2013) afirma: «En la teoría del polisistema, resulta difícil concebir una reflexión sobre el estudio, análisis o crítica de la traducción fuera del contexto sociocultural» (p. 28).

Monge y Baltodano (2016) han hecho una propuesta de periodización de la crítica literaria en Costa Rica que presenta cuatro grandes etapas tomando en cuenta, para esto, principios estético-ideológicos, aspectos institucionales y factores histórico-sociales y culturales (p. 22), a saber:

Primera etapa o etapa fundacional (1890-1920)

Segunda etapa o etapa de exploraciones (1920-1950)

Tercera etapa o etapa de la academia universitaria (1950-1980)

Cuarta etapa o etapa de la posmodernidad y la globalización (1980-2010)

Nos valdremos de esta periodización, específicamente, de la etapa de la academia universitaria (1950-1980) que se ajusta al propósito de esta tesis.

Entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, Costa Rica había experimentado importantes diferencias con respecto a los demás países de la región y una de las principales razones tenía que ver con la dirección que tomaba el país en cuanto a bienestar social y educación.

2.2.1. De la etapa de exploraciones (1920-1950) a la etapa de la academia universitaria (1950-1980)

De la etapa de exploraciones (1920-1950) queremos señalar tres legados principales que, desde el punto de vista de las «instituciones» (siguiendo la terminología de Even-Zohar), fueron influyentes en la etapa de la academia universitaria.

El primero es la publicación de la revista cultural *Repertorio Americano*², que fundó en 1919 el reconocido escritor y educador costarricense Joaquín García Monge y de la que fue editor hasta su muerte en 1958. Era un punto de encuentro de alcance internacional: en ella publicaban intelectuales de todo el mundo y circulaba en varios países.

Aparte de compartir sus ideales y pronunciarse en cuestiones literarias, estéticas, docentes, filosóficas, ideológicas, sociales, políticas, científicas y hasta cotidianas (Carvajal

² *Repertorio Americano* surgió en Londres en 1826, de la mano de Andrés Bello; en esa primera etapa solo se publicaron cuatro números (Carvajal Mena, 2007, p. 148). El costarricense Joaquín García Monge toma el testigo y pone en marcha una segunda etapa editorial en 1919 (Monge & Baltodano Román, 2016, p. 27); casi veinte años después de su muerte, en 1974, se gesta el proyecto, en la Universidad Nacional, de volver a publicar la revista *Repertorio Americano*, ahora al abrigo del Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) y es así que la revista sigue publicándose hasta la fecha (Universidad Nacional, s. f.).

Mena, 2007, p. 148), la generación de contenidos tenía sus raíces en el ámbito político; la revista facilitaba un entretreído de relaciones de intelectuales que compartían sus intereses sociales, culturales e ideológicos. *Repertorio Americano* llegó incluso a ser víctima de la censura en algunos países por difundir «ideas peligrosas y desestabilizadoras» (Montero Bustabad, 2016, p. 328). Oliva Medina (2008), citado en Montero Bustabad (2016), señala que durante la Guerra Civil Española (1936-1939):

[La revista] se constituye en uno de los medios de comunicación escrita más destacados en América Latina en apoyo de la república española. Difunde, de un lado, las letras españolas y americanas republicanas; de otro, la revista fue el eje o círculo concéntrico desde donde se diseminó un movimiento social y cultural iberoamericano solidario que incluyó campañas de ayuda, redes de intelectuales y sectores progresistas que se conmovieron con los agitados y traumáticos acontecimientos españoles (p. 328).

En 1957, la Asamblea Legislativa aprueba una «pequeña subvención» que deberá otorgar el Estado a las revistas *Repertorio Americano* y *Brecha* (Cuevas Molina, 1995, p. 58).

Otro legado ha sido la fundación de la **Universidad de Costa Rica** que abrió sus puertas el 7 de marzo de 1941. A partir de entonces, el país vería el nacimiento de una nueva generación de intelectuales (escritores, filólogos, docentes, entre otros) y sería testigo de una notoria expansión literaria que vendría de la mano de las tesis y estudios académicos universitarios (Monge & Baltodano Román, 2016, p. 32; Quesada Soto, 2008, p. 48). En el

ámbito de la Universidad de Costa Rica se le da vida, en 1976, a la Asociación Editorial Universitaria, integrada por profesores, alumnos, funcionarios, egresados y otras personas externas donde, a través de una cuota mensual, juntos financiaban el tiraje de libros que luego eran distribuidos entre los asociados, los autores y la biblioteca universitaria (la biblioteca de la Universidad de Costa Rica funcionaba desde 1946); en 1977, la Asociación Editorial Universitaria se convirtió en la actual Editorial de la Universidad de Costa Rica (Editorial UCR) (Rodríguez Castro, 1996; Universidad de Costa Rica, s. f.). La Reforma Universitaria (1957) promovida por el rector Rodrigo Facio da origen, ese mismo año, a la Facultad Central de Ciencias y Letras y al Departamento de Estudios Generales adscrito a esta Facultad³, con lo cual, tomarán fuerza los estudios humanísticos; en 1957 nace también la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (Camacho, 2009, p. 101; Escuela de Filosofía, UCR, s. f.; Monge & Baltodano Román, 2016, p. 33).

Por otra parte los ecos de la **guerra civil de 1948** eran todavía muy recientes y se sintieron fuertemente en la etapa de la academia universitaria; este constituye el tercer legado.

En 1948, tras acusaciones mutuas entre el partido oficialista y la oposición que alegaban fraude en las elecciones presidenciales y ante la declaración de nulidad de los resultados, el agricultor, industrial y empresario José Figueres Ferrer (1906-1990) se alza en armas, encabezando el movimiento revolucionario de Liberación Nacional, en una guerra

³ Antes de esta reforma, los estudiantes matriculados llevaban directamente los cursos de la carrera, después de 1957 debían cursar primero los Estudios Generales. Además, se crearon departamentos que ofrecían cursos de matemáticas y química, entre otros, a las diversas facultades universitarias (Zeledón Cartín, 2014, pp. 439-440).

civil que duraría cuarenta días y dejaría un número, todavía poco preciso, de pérdidas humanas.

El final de la Revolución del 48, como también se le conoce, estuvo supeditado a la instauración de una Junta Fundadora de la Segunda República, gobierno de facto que administraría el país del 8 de mayo de 1948 al 8 de noviembre 1949.

Así, partiendo de los ámbitos político y social, el país entraba formalmente a la segunda mitad del siglo XX entretejiendo una serie de transformaciones cuyo alcance se daría hacia todos los ámbitos. Este periodo está caracterizado por la ideología socialdemócrata que trae consigo un proyecto modernizador de reorganización y fortalecimiento estatal (Monge & Baltodano Román, 2016, p. 32; Ovares & Rojas, 2004, pp. 319-320; Quesada Soto, 2008, p. 25).

2.2.2. Etapa de la academia universitaria (1950-1980)

A partir de 1949, con la aprobación de la participación de las mujeres en las decisiones electorales a través del derecho al sufragio, empieza a verse la presencia femenina en la literatura abordando temas de vida familiar y relaciones de género (Quesada Soto, 2008, p. 46).

En 1954 se celebró la primera Feria del Libro, con el auspicio de la Universidad de Costa Rica; en ella se expusieron y vendieron tanto libros impresos por el Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica como libros publicados por otras editoriales. En 1955 se crea el premio «Universidad de Costa Rica» que inició al año siguiente

premiando la categoría «novela», «ensayo científico» en 1957, «artes plásticas» en 1958 y «poesía» en 1959 (Cuevas Molina, 1995, p. 50).

Otros movimientos de trascendencia durante esa época fueron la creación de la Editorial Costa Rica, en 1959, y la del Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, en 1971, que vendrían a dar un impulso a los nuevos autores que iban surgiendo en el transcurso de la década de 1960. Estos autores, nacidos alrededor de 1930, vinculados con el pensamiento socialdemócrata, contaban con el favor del poder político que primaba desde 1960 y se encontraban bajo la tutela del modelo del Estado benefactor (impulsado por la Junta Fundadora de la Segunda República). Conocida como la «generación social demócrata», esta generación «dominó el panorama del poder cultural en el país durante más de tres decenios» (Monge & Baltodano Román, 2016, p. 36).

En 1963 entra en funcionamiento la Dirección General de Artes y Letras, concebida como un «“organismo benefactor” creado para el “estímulo, la protección y la divulgación” de las artes, al amparo del cual deben “fructificar las inquietudes de los ciudadanos de Costa Rica”» (Cuevas Molina, 1995, p. 78). Llama la atención Cuevas Molina (1995) sobre la noción de «institución benefactora», que concuerda a la perfección con el modelo de Estado Benefactor que se impone en esos años (p. 78). En su ley de creación, la Dirección General de Artes y Letras se define de la siguiente manera:

[O]rganismo del Estado, adscrito al Ministerio de Educación Pública, y encargado de estimular, divulgar y extender la actividad artística y literaria del país, en todos sus aspectos y manifestaciones, y de defender el patrimonio artístico, cultural e histórico de la nación (Asamblea Legislativa, 1963).

Como parte del proceso de reorganización y fortalecimiento estatal que se venía dando, surgen nuevas instituciones de educación superior, que tendrían influencia en el escenario literario del país, como el Instituto Tecnológico de Costa Rica (TEC) en 1971 y la Universidad Estatal a Distancia (UNED) en 1977.

Por su parte, la Universidad Nacional (UNA) —conocida como «la Universidad Necesaria»— abre sus puertas el 14 de marzo de 1973. En 1972, Uladislao Gámez Solano (1909-2005), que estuvo al mando del Ministerio de Educación Pública durante la administración de la Junta Fundadora de la Segunda República y durante los dos gobiernos de José Figueres Ferrer (1953-1958 y 1970-1974), propone unir la Escuela Normal de Costa Rica (dedicada a la formación de maestros de primaria) y la Escuela Normal Superior (dedicada a la formación de profesores de secundaria) y crear una universidad.

Así, la ciudad de Heredia, cuna de maestros, profesores, escritores y humanistas costarricenses se convertía en testigo también del nacimiento de la Universidad Nacional con sus facultades de Filosofía, Artes y Letras y Estudios Generales prestas a atender a la población.

Su primer rector sería el sacerdote Benjamín Núñez Vargas (1915-1994), oriundo de Pacayas de Alvarado, en la provincia de Cartago. Proveniente de una familia campesina, gracias al apoyo del sacerdote de la comunidad, Benjamín había sido becado para estudiar en el Colegio Seminario⁴ y, posteriormente, en el Seminario Mayor. Se había ordenado

⁴ Entre 1893 y 1966 la institución fue regentada por los alemanes de la orden paulina, fue un centro dedicado exclusivamente a la preparación de sacerdotes hasta 1904, año en que, considerando las pocas vocaciones sacerdotales, se abrieron las puertas para la enseñanza secundaria, en general (Zeledón Cartín, 2014, pp.

sacerdote el 9 de enero de 1938 y, ese mismo año, había sido enviado a los Estados Unidos a seguir estudios universitarios en sociología. Una vez graduado había regresado a Costa Rica directamente a organizar la Central Sindical Costarricense *Rerum Novarum* y, declarándose el inicio de la guerra civil, se había unido como capellán general al ejército de José Figueres Ferrer, con quien tenía amistad desde que se habían conocido a inicios de la década de 1940. Finalizada la revolución, se le había nombrado Ministro de Trabajo; en esta y en las otras dos administraciones de Figueres Ferrer, Núñez Vargas ocuparía cargos de gran importancia. Lleva adelante las funciones de rector de la Universidad Nacional como parte de la Comisión ad-hoc y, tras postular su nombre en las elecciones de rectoría, resulta electo como primer rector, cargo que ocuparía hasta 1976 (Carreras, 2015; Molina Ruiz, 2012).

En la etapa de la academia universitaria, se distingue a un destinatario o consumidor de la literatura letrado, conocedor de las letras contemporáneas y de la filosofía de la literatura como fenómeno cultural (Monge & Baltodano Román, 2016, p. 37).

En cuanto a publicaciones periódicas en esta etapa, aparecen *Papel Impreso* (1971), del Ministerio de Cultura, la *Revista histórico-crítica de la literatura centroamericana* (Universidad de Costa Rica y Ministerio de Cultura) y *Artes y Letras* (Ministerio de Educación Pública), todas orientadas a «resguardar la herencia cultural costarricense ante la industria

328-329). El Colegio Seminario no solo era puerta de entrada al sacerdocio sino el lugar de formación de las élites del país (Carreras, 2015; I. Santos & González, 2023). El Colegio Seminario y el Seminario Mayor funcionaban en el mismo edificio bajo la administración de los padres paulinos (I. Santos & González, 2023). En 1936, el Seminario Mayor de San José pasa a llamarse Seminario Central de San José y, desde 2009, Seminario Nacional «Nuestra Señora de los Ángeles» (Seminario Nacional de Costa Rica, 2021).

cultural y el monopolio informativo de los sectores más conservadores» (Ovares & Rojas, 2004, p. 326).

Según Ovares & Rojas (2004):

El intelectual resulta el llamado a difundir los verdaderos valores culturales frente a los productos masivos de la televisión y los diarios. En concordancia con lo anterior, el destinatario de la revista afirma su pertenencia a una élite que dispone de la información relativa a las cumbres de la cultura occidental. Pero, al mismo tiempo, intenta acercarse a un público más amplio, incorporarlo en un lugar protagónico en una labor educativa que incluye todos los ámbitos del arte, tales como el teatro la música y el cine (p. 326).

Dentro de lo que podemos ver como intentos por sacar de la periferia algunas obras y autores «que se consideraban injustamente amenazados por el olvido» (Ovares & Rojas, 2004, p. 320) aparecen la revista *Brecha* (1956-1962) y *Pórtico* (Universidad de Costa Rica).

Según Quesada Soto (2008), desde finales de 1960 empiezan a publicar otros autores jóvenes que se habían formado en el periodo de influencia de las revueltas estudiantiles y juveniles; coincide con lo que se llamó el *boom* de la narrativa hispanoamericana caracterizada por «la búsqueda de procedimientos innovadores o experimentales de escritura» (p. 92).

A lo largo de la década de 1970 se hace notoria, según Monge & Baltodano (2016), la renovación de los estudios literarios por influencia de la academia europea y de las

universidades estadounidenses con un considerable protagonismo de los enfoques formalistas (estructuralismo francés); poco después se observó «la influencia de los estudios de sociología literaria, cuando los análisis formalistas se empezaron a considerar excesivamente limitados y, en alguna medida, insuficientes para estudiar de manera más completa las letras nacionales» (p. 35).

La literatura fantástica empieza a abrirse camino en el panorama literario nacional. También empieza a observarse la integración de temas hasta entonces censurados por «el discurso literario tradicional» (Quesada Soto, 2008, p. 51) como serían la sexualidad, la prostitución y el alcoholismo.

2.2.3. Traducción y traducciones

En la etapa de la academia universitaria se observa un importante movimiento en la publicación de libros sobre lengua, literatura, cultura, ética y filosofía, la mayoría de ellos producidos por el Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, algunos por la Editorial de la Universidad de Costa Rica, otros por la Editorial Costa Rica, otros por instituciones públicas y unos cuantos por editoriales de capital privado.

Cuatro traducciones en temas filosóficos aparecieron en esos años tres fueron producto del Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, dos de ellas traducidas por Constantino Láscaris *Discurso del método*, de René Descartes (1961) y *Sobre la naturaleza*, de Parménides (1979); la otra fue *De Magistro*⁵, de Tomás de Aquino,

⁵ En esta tesis, la investigadora escribirá «De Magistro» (entre comillas) cuando se esté refiriendo a esta cuestión como una de las secciones que integran *De Veritate* y *De Magistro* (en cursiva) cuando se refiere a una publicación independiente del resto de cuestiones que integran *De Veritate*.

traducción de Antonio Figueras Figueras, O.P. (1961), con introducción de Constantino Láscaris; la última fue *Critón*, de Platón, traducción de Alfonso López Marín (1977, Editorial de la Universidad de Costa Rica) (Jiménez Matarrita, 1997a, pp. 209-215).

En esa época no existía en Costa Rica ningún plan de estudios para traductores o intérpretes, pero la demanda del servicio se iba haciendo cada vez más notoria a lo interno de las universidades.

En 1976, viendo que las personas que se acercaban a la Universidad Nacional para consultar por estos servicios, la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje (que formaba parte de la Facultad de Filosofía, Artes y Letras, hoy Facultad de Filosofía y Letras) sometió a aprobación del Consejo Nacional de Rectores (CONARE) la propuesta de creación de una carrera en traducción inglés-español en la UNA, lo mismo hizo la Universidad de Costa Rica en ese mismo año, pero ambas propuestas fueron desestimadas por CONARE, esto porque el estudio de mercado reflejaba que no había demanda presente ni futura de profesionales en traducción y que las necesidades, en ese momento, estaban cubiertas por las secretarías bilingües y los traductores oficiales (Gapper, s. f.; Oficina de Planificación de la Educación Superior, 1977).

Con la convicción de que este nuevo campo de conocimiento traería grandes oportunidades y con la firme decisión de impulsar en el futuro el desarrollo de la traducción en Costa Rica, profesores de la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje volcaron sus esfuerzos en capacitarse (Gapper, s. f.).

Los resultados no se verían en la etapa de la academia universitaria. Fue en 1990 cuando surgió el Centro Universitario de Traducción (CUTRA)⁶, orientado a atender la demanda de servicios de traducción. Además de esa labor constante, se impartieron seminarios y talleres sobre traducción e interpretación y esto dio paso a una nueva propuesta. Con el voto positivo del CONARE, en 1993 se establece la licenciatura en traducción inglés-español y francés-español. Ocho años más tarde, en 2001, en vista de la acogida del programa y las necesidades de una mayor especialización, el programa de licenciatura⁷ da paso al de Maestría Profesional en Traducción⁸ (inglés-español) vigente (Gapper, s. f.)⁹.

Lo mismo sucedería en el caso de la Universidad de Costa Rica. La entonces directora de la Escuela de Lenguas Modernas, Jeanina Umaña, que había recibido una capacitación en interpretación, en Georgetown, regresaba a Costa Rica interesada en promover el desarrollo de la traducción entre sus estudiantes. Impulsa, entonces, el Trabajo Comunal Universitario en Traducción (inglés-español), en 1989, el cual tendría gran acogida y resultados tan favorables que abrió la puerta a la incorporación, en 1991, de un bloque de cursos optativos de traducción en el Bachillerato en Inglés, que se mantiene a la fecha (Salazar Alpízar, 2011, p. 341).

⁶ Sin embargo, la enseñanza de la traducción en Costa Rica había dado sus primeros pasos de manos de la empresa privada. En 1986, el Consejo Nacional de Enseñanza Superior Universitaria Privada (CONESUP) aprueba la apertura de la «Licenciatura en inglés con énfasis en traducción», en la Universidad Internacional de las Américas (UIA). En 1999 se suma otra universidad privada, la Universidad Latinoamericana de Ciencias y Tecnología (ULACIT), con el «Bachillerato en la enseñanza y traducción del inglés» (Beirute Gamboa, 2008, pp. 28-29).

⁷ De 1994 a 2003 se titularon 52 personas como licenciadas en traducción

⁸ De 2001 a 2022 se han graduado 222 personas de la Maestría Profesional en Traducción

⁹ La oferta de cursos optativos de la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje incluye también talleres de iniciación en interpretación, traducción y traducción literaria para estudiantes de la carrera de inglés, y de traducción para propósitos específicos para estudiantes de otras carreras.

En cuanto a la traducción oficial en Costa Rica, la primera noticia que se tiene es la del puesto de «traductor general», según decreto del presidente Juan Rafael Mora Porras, en 1854, para atender las necesidades de los jueces y tribunales en traducción o interpretación, según fuera el caso, en los idiomas francés e inglés (Mora Porras, 1871).

En 1949 se decretaría el nombramiento de dos traductores o intérpretes oficiales en los ministerios de Relaciones Exteriores y de Justicia y Gracia (Asamblea Legislativa, 1949).

En 1953 se hace referencia a la función del traductor oficial en el Reglamento de la Organización del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto —en el marco de la reorganización de instituciones estatales—, en él se advierte sobre la inexistencia de relación laboral entre dicho Ministerio y los traductores oficiales, lo que se modifica en 1964 cuando sí se establece un vínculo laboral (Beirute Gamboa, 2008, p. 34). El primer Reglamento de Traductores Oficiales del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto y su reforma no tendría lugar hasta en 1985 (Poder Ejecutivo, 1985a, 1985b).

Aparte de las traducciones en temas filosóficos antes mencionadas, casi todas producidas por la Universidad de Costa Rica, surgieron en el país otras traducciones que empezaban en aquellos años a buscar un lugar central dentro del polisistema literario del país.

Según el estudio *La traducción literaria en Costa Rica (1970–2015). Bibliografía comentada*, realizado por la investigadora Meritxell Serrano Tristán, tan solo entre 1970 y 1979 se publicaron 18 traducciones literarias¹⁰. El proyecto incluyó también las traducciones

¹⁰ El estudio abarcaba obras completas, así como textos en antologías o en revistas académicas, literarias o culturales. El criterio de inclusión de la traducción fue la identidad geográfica de la editorial, no la nacionalidad del traductor.

desde lenguas locales, es decir, lenguas indígenas y criollo limonense pero el auge de esta literatura será hasta después de 1990, posiblemente, según explica la investigadora, debido a que ese año marca el inicio del estudio de lenguas indígenas (Serrano Tristán, 2018, p. 18).

Otras traducciones de la etapa de la academia universitaria son «Perspectiva del cine», traducción de Guido Fernández, publicada en 1957 en la revista *Brecha*; «Alcmeón de Crotona» de Diels-Kranz, traducción de Constantino Láscaris, publicada en 1960 en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica; «Mi mujer y mi monte: diario de un colono», traducción de Joaquín García Monge, publicada en 1941 en la revista *Repertorio Americano*; «Tres cuentos breves de Franz Kafka», traducción de Rafael Ángel Herra, publicación de *La Nación* en 1978 (Serrano Tristán, 2018). Además, *Elegía* de Thomas Gray, traducción de Enrique Hine Saborío, publicada por la Editorial Costa Rica en 1967; *Leyendas y tradiciones borucas*, traducción de Adolfo Constenla Umaña, publicada por la Editorial Universidad de Costa Rica en 1979; *Mi mujer y mi monte*, traducción de Joaquín García Monge, publicada por el Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes en 1972 (Serrano Tristán, 2018).

Existe una importante cantidad de traducciones realizadas por José Basileo Acuña Zeledón desde finales de la década de 1960, aunque no todas cuentan con sello editorial y, en algunos casos, se trata tan solo de transcripciones mecanografiadas y reproducidas por la Universidad de Costa Rica.

José Basileo Acuña Zeledón (1897-1992) fue un profesor, escritor y traductor costarricense. Había viajado a Gran Bretaña a estudiar Medicina y estando ahí estalló la I

Guerra Mundial. Era teósofo y en Gran Bretaña conoció la Iglesia Católica Liberal que combinaba la perspectiva cristiana con la teosofía; se adhirió a ella y se convirtió en sacerdote y obispo, más tarde traería la Iglesia Católica Liberal a Costa Rica. La capilla destinada a albergar la práctica de esta Iglesia nunca llegó a ocuparse, porque sus actividades se realizaban en el recinto de la logia comasónica Saint-Germain, por lo que, tiempo después, dicho espacio pasó a ser la casa y biblioteca de Acuña Zeledón (Chaves, 2017).

Entre las traducciones de Acuña Zeledón destacan varias obras de William Shakespeare como *El rey Lear*, *La comedia de las equivocaciones*, *La historia de Troilo y Cresida* y *Macbeth* (Serrano Tristán, 2018, p. 42).

En la presentación de la traducción de *Macbeth* (1973), la entonces directora del Departamento de Lenguas Modernas de la Universidad de Costa Rica, Victoria Zúñiga Tristán, elogia el trabajo de Acuña y define su traducción como «la mejor» (Serrano Tristán, 2018, p. 24).

No obstante lo anterior, se observa que:

Las traducciones de Acuña no parecieran haber tenido la trascendencia de la cual gozan las versiones posteriores de Joaquín Gutiérrez [...], algunas de las traducciones de Acuña nunca fueron publicadas con sello editorial, y obras como *Macbeth* y *La tragedia de Coriolano* se encuentran en los estantes de algunas bibliotecas nacionales [...] solo en versión mimeografiada. Las traducciones que sí se publicaron con sello editorial no han vuelto a ser editadas desde 1980; tampoco fueron incluidas en las obras completas de Acuña, publicadas en el 2011 (Serrano Tristán, 2018, p. 24).

Suerte muy distinta han tenido las traducciones de Shakespeare elaboradas por el periodista, crítico literario y laureado escritor y poeta, Joaquín Gutiérrez Mangel, de las que se han publicado varias ediciones y se incluyen en sus *Obras Completas* (Serrano Tristán, 2018, pp. 24-25).

Serrano Tristán (2018) llama la atención sobre el hecho de que, a partir del decenio 1980-1989, parece haber un relativo «surgimiento de una cultura de recepción en torno a la traducción» (p. 33). En 1983, Acuña y Gutiérrez son galardonados con el premio Áncora por sus traducciones, por poner «al alcance del movimiento dramático nacional a uno de los más grandes dramaturgos de la humanidad, cuyo genio, para un público de habla española, no podría apreciarse en su plena dimensión de otro modo» (Serrano Tristán, 2018, p. 33). Acuña recibió también el premio Magón en 1983 y fueron sus traducciones una de las razones de mayor peso para otorgarle tal reconocimiento (Serrano Tristán, 2018, p. 33).

A criterio de la investigadora, las traducciones de Acuña Zeledón constituyen un claro ejemplo de la literatura no canonizada. Aunque Acuña Zeledón gozaba de una importante posición económica y social, no solo se castigó su literatura original que, con toda seguridad, daba cuenta de sus creencias, sino que, de igual manera, se castigaron también sus traducciones, a pesar de que se les reconocía incluso como las «mejores».

2.3. Teoría de la traducción aplicada a los textos de carácter religioso

Hay una estrecha relación, un vínculo colaborativo que se ha fortalecido a través de los años, entre la traducción y los textos de carácter religioso. La traducción ha sido el

vehículo para que el mensaje evangelizador se extienda hacia todos los extremos de la Tierra y la traducción religiosa, a su vez, ha cumplido una función fundamental en el inmenso tapiz donde se entreteje la historia de la traducción.

Los contextos histórico, social, cultural, geográfico en donde tienen lugar las traducciones de textos de carácter religioso influyen sobre manera en las variantes que deberán tenerse en cuenta ante la traducción, las decisiones que tomará el traductor, la manera en cómo buscará la solución de los problemas observados en el proceso traductor, el método idóneo para llevar adelante el trabajo y, todo esto, por supuesto, afectará en la repercusión del texto traducido.

2.3.1. Aspectos lingüísticos y sociolingüísticos en la traducción de textos de carácter religioso

Aunque Nida (2001, p. 24) basa su principal obra en la traducción de la Biblia, en realidad, la atención de aspectos lingüísticos y sociolingüísticos cobra valor, también, en la traducción de otros textos de carácter religioso.

Dentro de los aspectos lingüísticos conviene recordar que una traducción palabra por palabra rara vez surtirá el efecto esperado, porque las traducciones literales pueden inducir a errores de mucho peso (Nida, 2001, p. 24). Por ejemplo, frente al término «charis» (del griego), el traductor deberá observar, en primer lugar, que tanto «gracia», en español, como «grace», en inglés, tiene varias acepciones y, en segundo lugar, deberá valorar si este término realmente es capaz de transmitir el significado de «bondad inmerecida»,

«amabilidad inmerecida» o «favor inmerecido» que transmite el término en griego (Nida, 2001, p. 24).

En cuanto a los aspectos sociolingüísticos, Nida (2001) hace hincapié en el hecho de que el uso del lenguaje en este ámbito siempre tendrá un efecto especial en los destinatarios porque, por lo general, están muy implicados emocionalmente en la forma y el contenido de los textos bíblicos (o de carácter religioso), de manera que, cualquier situación que podría no ser controvertida en un contexto secular, conlleva una carga sociolingüística importante en este otro contexto (p. 24). Como aspectos a tomar en cuenta menciona la canonicidad, la fiabilidad textual, las diferencias dialectales, niveles de lenguaje, grados de literalidad, diferencias en el formato y características complementarias (Nida, 2001, pp. 25-27).

2.3.1.1. Problemas de traducción

Dentro de los varios tipos de problemas de traducción que pueden observarse en este ámbito se encuentra el uso de modismos y lenguaje figurado. Stine (2004) menciona el ejemplo de «children of the bride chamber» [hijos de la cámara nupcial] que algunos lectores africanos habían entendido como «hijos concebidos en o antes de la noche de bodas» cuando el término se refiere a los «amigos del novio» (p. 34).

Otros problemas tienen que ver con objetos, cosas o costumbres desconocidos; tal sería el caso de «camello» para las personas que nunca han tenido contacto con estos animales o «circuncisión» para las culturas donde no existe esta práctica o donde se lleva a cabo bajo circunstancias diferentes como es la edad del circuncidado. Además, el término «circuncisión» en la Biblia no solo se refiere a la tradición judía de circuncidar a los niños a

la semana de nacidos, sino que también se usa con sentido figurado, en algunos casos, para expresar «compromiso con Dios» (Stine, 2004, p. 34).

A veces, el problema tiene que ver con la estructura de la lengua meta, por ejemplo, «Dios es amor» funciona muy bien en griego, inglés o español, pero en otras lenguas, como el mazateco (México), «amor» es un verbo (Stine, 2004, p. 35).

Ante estos y otros tantos problemas de traducción que descubría Nida cuando se reunía con los traductores bíblicos, procuró desarrollar técnicas prácticas que permitieran resolverlos con eficacia.

2.3.1.2. Métodos de traducción

En 1947, Nida se refería a la existencia de tres métodos usuales en la traducción de textos de carácter religioso: traducción literal, traducción de ideas y la traducción según el equivalente más cercano (p. 11). En los casos en que se empleaba el método de traducción literal, el producto resultaba ser muy desalentador y prácticamente inútil y, cuando se empleaba lo que en ese momento denominaba «traducción de ideas», a menudo la traducción se basaba más en la interpretación propia del traductor que en la redacción del texto original (Nida, 1947, pp. 11-12).

En cambio, la traducción basada en el equivalente más próximo a la lengua de partida y a la lengua de llegada, estando en un punto intermedio entre los dos extremos (la traducción literal y la traducción de ideas), contribuye a evitar una literalidad torpe e interpretaciones injustificadas, un ejemplo de esto último sería traducir «I should heal them»

[debo sanarlos] como «I should take sin away from them» [debo quitarles el pecado] (Nida, 1947, pp. 12-13).

En 1964 se introduce el término de «equivalencia dinámica» en la teoría de la traducción de la Biblia. Según indica Stine (2004, p. 40), conforme al planteamiento de Nida (1964), existen dos enfoques básicos de la traducción:

Equivalencia formal: El traductor se centra en el mensaje en sí, tanto en su forma como en el contenido. Antes de Nida, eran habituales las traducciones (no solo de la Biblia) donde se aplicaba la «equivalencia formal», es decir, traducciones donde los verbos se traducían por verbos, los sustantivos por sustantivos, «no se reajustaban las unidades gramaticales y se mantenían todos los signos de puntuación» (Fernández-Miranda-Nida, 2016, p. 27).

Equivalencia dinámica: Puede explicarse como la «[c]ualidad de una traducción en la que el mensaje del texto original ha sido transferido a la lengua receptora de tal modo que la respuesta del receptor es esencialmente igual que la de los receptores originarios» (Nida & Taber, 1986, p. 237). Es decir, el traductor se preocupará menos por hacer coincidir el mensaje en la lengua receptora con el mensaje en la lengua de origen y se concentrará más en crear una relación dinámica entre el receptor y el mensaje.

Según Nida, en realidad, la equivalencia formal y la equivalencia dinámica «son dos polos de un abanico de opciones, y algunas veces hay buenas razones para preferir las equivalencias más formales» (Fernández-Miranda-Nida, 2016, p. 33).

El uso de los términos «mensaje» y «receptor» ya deja entrever el supuesto de partida de Nida: la traducción es una forma de comunicación. Efectivamente, el modelo de

comunicación de Nida expone que todo mensaje requiere una fuente u origen, un contenido o significado y un receptor. En la traducción, el traductor puede cumplir la función de receptor del mensaje en la lengua de origen y de emisor en la lengua meta. No obstante, no puede obviarse que la comunicación interpersonal tiene lugar en un contexto sociolingüístico, histórico y cultural; de manera que, estos factores incidirán en el significado del mensaje y en la respuesta que tendrá el receptor frente a ese mensaje (Stine, 2004, p. 40).

Nida remarcaba que «la lengua es solo una parte de la antropología cultural y que las funciones de la lengua no pueden explicarse fuera del contexto de la cultura» (Fernández-Miranda-Nida, 2016, p. 24).

En 1982, con la publicación de *The Theory and Practice of Translation* (traducción al español publicada en 1986: *La traducción: teoría y práctica*) se ofrece un procedimiento en tres etapas (análisis, transferencia y reestructuración) que sirve a los traductores para abordar su labor en procura de conseguir «el equivalente natural más cercano al mensaje de la lengua fuente», como postulaba Nida desde los primeros resultados de sus estudios (Stine, 2004, p. 42).

Según Nida & Taber (1986), pasar un texto original a un texto meta, de forma directa, puede implicar cambios, adiciones y hasta pérdida de parte del significado original, pero estos problemas pueden evitarse si se sigue este sistema de traducción de tres etapas (Stine, 2004, p. 42):

Análisis gramatical: Se examina la estructura superficial del texto en la lengua de origen en relaciones gramáticas y significado de palabras sueltas y combinaciones de palabras.

Transferencia: Se traslada el material analizado de una lengua de origen a una lengua meta.

Reestructuración: El material transferido es reestructurado de manera tal que el mensaje resulte natural y aceptable en la lengua meta.

En *The Theory and Practice of Translation* Nida & Taber se dedican a examinar cada una de esas etapas.

2.4. Teoría de la traducción monacal

2.4.1. Traducción monacal como línea de investigación

«Traducción monacal» es un término acuñado por el Dr. Antonio Bueno García (Albaladejo Martínez, 2005, p. 117), catedrático de traducción e interpretación en la Universidad de Valladolid, investigador principal en proyectos referentes a la traducción en el ámbito de las órdenes religiosas y director del portal Traducción Monacal en el Mundo Hispánico (traducción-monacal.uva.es).

Consultado sobre su interés en esta línea de investigación, el Dr. Bueno García (A. Bueno García, comunicación personal, 16 de diciembre de 2018) comentaba que, estando de visita en un monasterio agustino, entre Valladolid y Soria, tuvo la oportunidad de conocer la biblioteca y quedó maravillado con la cantidad de documentación que ahí se encontraba, incluidas muchas traducciones de religiosos. Había allí una gran riqueza de conocimiento relegado a permanecer intramuros.

Suponiendo que sucedía lo mismo en otros sitios, convocó a un grupo de colegas y juntos conformaron un equipo de investigación. Los aportes de este grupo de investigación

se dieron a conocer en un primer encuentro que tuvo lugar en el aula magna Tirso de Molina, del convento de La Merced, en Soria, a finales de 2001, con el nombre Coloquio Internacional: La Traducción Monacal. Valor y Función de las Traducciones de los Religiosos a través de la Historia (véase Bueno García & Adrada Rafael, 2002). Fue un encuentro muy exitoso que reunió a importantes traductólogos internacionales y confirmó la buena recepción que tenían estos estudios en la comunidad científica.

De aquellas jornadas surgieron muchas ideas sobre cómo podía desarrollarse esta línea de investigación y eso dio pie al primer proyecto de catalogación que fue el de los agustinos españoles. Más tarde vinieron otros coloquios y otros proyectos de catalogación cada vez más robustos que han expuesto una importante cantidad de obras, nombres de traductores, lenguas y tipologías textuales, atendiendo así a esa «parcela olvidada», parafraseando a Santoyo (1997), sin la cual no sería posible construir la historia de la traducción. Este ha sido el único grupo de investigación en el mundo dedicado específicamente a desenmarañar esta realidad.

2.4.2. Traducción monacal o traducción en el seno de las órdenes religiosas

El término «monacato», así como «monje» y otros vocablos emparentados se derivan de la raíz griega *monāchus* que significa «solo» (Real Academia Española, s. f.). Al principio, la palabra «monje» describía únicamente a aquellos que buscaban una vida contemplativa en lugares apartados; más tarde el término «monje» se emplearía de una forma más general y se preferiría el término «ermitaño», palabra derivada de «desierto», para referirse a los ascetas solitarios (Le Goff & Schmitt, 2003, p. 566).

El modo de vida monástica se origina a comienzos del siglo IV cuando algunos eremitas del desierto (monjes ermitaños) empiezan a verse rodeados de discípulos deseosos de aprender su doctrina y de imitar su estilo de vida, más tarde empiezan a conformarse en comunidades (Bahillo Ruiz, 2013, p. 11; Birt, 1907).

El «monacato», adoptado como estilo de vida por los monjes de Oriente y Occidente en la Alta Edad Media (del siglo V al XII), «predicaba la autodisciplina, la fe, el ayuno, la oración, el abandono a los bienes terrenales y la lucha contra los espíritus del mal» (Chordá et al., 2012, p. 235). Este modo de vida «se extiende con formas diversas a Europa y se consolida en el s. VI con el monacato benedictino» (Bahillo Ruiz, 2013, párr. 11) bajo la regla de san Benito de Nursia, «basada en los principios del trabajo manual e intelectual, la oración, la obediencia y la humildad» (Chordá et al., 2012, p. 235).

Probablemente, el hecho de que en la regla de san Benito se hable de «monjes» para identificar al conjunto de individuos que viven bajo la misma regla y de «monasterio» para referirse al lugar en donde habitan hizo que, tradicionalmente, se reservasen estos términos para las órdenes religiosas cuyo modo de vida fuese concordante con la norma de san Benito; desde esa perspectiva, los frailes mendicantes y los clérigos regulares no son considerados monjes (Thurston, 1911). El término «monje» no es de uso común en el lenguaje oficial de la Iglesia, sino más bien de uso popular (Thurston, 1911).

Conviene en este punto hacer la diferenciación entre los términos «monje» y «fraile». Los monjes, siendo religiosos que viven en clausura, no desean que el ministerio público altere su vida, salvo en determinadas circunstancias, mientras que, para el fraile (del latín «frater», es decir, «hermano»), su ejercicio del ministerio sagrado es esencial y la vida de

claustro solo es una preparación, bajo este concepto, las órdenes de dominicos, franciscanos, carmelitas y agustinos están integradas por frailes (Cleary, 1909).

Al principio, cada monasterio tenía total independencia; a partir del siglo IX fueron uniéndose y conformando comunidades, lo que llevó al surgimiento de las órdenes (Bahillo Ruiz, 2013, párr. 11).

Viéndolo desde un punto de vista extendido, el monacato o monaquismo «puede encontrarse en todo sistema religioso que ha alcanzado un alto grado de desarrollo ético» (Huddleston, 1911) como podría ser el budismo, el cristianismo o el mahometismo. En este estudio, al emplearse el término «monacato» y términos afines se hace referencia al cristianismo, específicamente al catolicismo.

El término «orden religiosa» se refiere a un «determinado número de familias religiosas [...] generalmente anteriores al Concilio de Trento¹¹ que emiten votos solemnes; a las nacidas posteriormente se le ha designado con el término “Congregación”» (Bahillo Ruiz, 2013, párr. 1). En la actualidad, la Iglesia católica agrupa a las órdenes y las congregaciones en «institutos religiosos» los cuales, a su vez, se enmarcan en «institutos de vida consagrada» (Bahillo Ruiz, 2013, párr. 1, 2013, párr. 6-7; Faubell Zapata, 2000, pp. 137-138). Las órdenes religiosas se clasifican en **órdenes de canónigos regulares** (como la Orden de la Santa Cruz), **órdenes monásticas** (como la Orden de San Jerónimo), **órdenes mendicantes** (como la Orden de Predicadores) y **clérigos regulares** (como la Orden de los Clérigos Regulares Pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías); en el pasado existieron

¹¹ El Concilio de Trento fue inaugurado en 1545 y clausurado en 1563 (Kirsch, 1912).

también las **órdenes militares** (como la Orden de Santiago) (véase Bahillo Ruiz, 2013, párr.8 ss. para una tipología más completa de las órdenes).

Para efectos de esta tesis, cuando se hable de «órdenes religiosas», por lo general se estará haciendo referencia a las «órdenes mendicantes» (dominicos, franciscanos, agustinos), las cuales surgieron a partir del siglo XIII, periodo de transición entre las abadías o los monasterios (ubicados, necesariamente, en lugares retirados) y los conventos (situados dentro del pueblo, permitiendo la cercanía con la gente) (Bahillo Ruiz, 2013, párr. 13; EcuRed, 2019; González Velasco, 2016, párr. 6).

Las órdenes mendicantes se organizan en provincias y se encuentran bajo la guía de un superior general con plena autoridad, surgen ramas femeninas al abrigo de la misma familia religiosa (ejemplo de esto son las monjas dominicas) y dan lugar a las terceras órdenes con el propósito de hacer partícipes a los laicos de los beneficios de vivir en comunión con la corriente espiritual de cada familia religiosa (Bahillo Ruiz, 2013, párr. 13).

2.4.2.1. La traducción en el seno de las órdenes religiosas a lo largo de la historia

Según Vivancos (2004), podría decirse que «el primer testimonio medieval de una labor traductora monástica lo tenemos en las abundantísimas glosas marginales de los manuscritos» (p. 8), aunque no se trate estrictamente de traducciones sino de aquellas anotaciones que reflejan la «búsqueda de equivalencias latinas a palabras difíciles del texto base» (p. 8).

En la conservadora cultura monástica de la Edad Media, el latín fungía como lengua culta. Los monjes se encargaban de copiar los textos de los venerados padres antiguos,

«re-construir» y hacer correcciones, de ser necesario, en obras de carácter religioso, filosófico, literario, médico o matemático; en ese sentido, eran pocas las obras nuevas que lograban llegar a las bibliotecas (Bueno García, 2004, p. 13; Vivancos, 2004, p. 8). Con el pasar del tiempo van apareciendo en los monasterios textos re-escritos en lengua romance o traducidos desde el latín; de esta manera, las traducciones empiezan a hacerse un lugar en las bibliotecas monásticas (Vivancos, 2004, p. 8).

Santoyo (2004b) expone que antes del siglo VI hubo monasterios y hubo traductores, pero la conexión entre ambos —el monasterio como lugar de traducción y el monje como traductor— no había tenido lugar en Europa antes de ese siglo (p. 30). La primera figura de traductor monacal conocida en el siglo VI es la de Dionisio el Exiguo, monje, erudito, abad de un monasterio en Roma que, entre otras contribuciones notables, realizó los cálculos que permitieron establecer la Era Cristiana (Santoyo, 2004b, pp. 30-31). Dionisio tradujo del griego al latín varios textos de tema religioso, logrando una obra extraordinaria para su época (Santoyo, 2004b, p. 30).

En la Edad Moderna, el surgimiento de la imprenta —que en Occidente tendría lugar en 1453, con la invención de Johannes Gutenberg— vendría a darle bríos a la «labor traductora y de difusión a la que los monjes tampoco serán ajenos» (Vivancos, 2004, p. 8).

Durante el descubrimiento y la conquista, las comunidades religiosas, firmes en su propósito misional, extienden su obra y pensamiento al Nuevo Mundo, que adoptaría el nombre de «América» a inicios del siglo XVI (Llorente, 2018), enseñando la palabra de Dios, desarrollando sus obras como comunidad religiosa y difundiendo la cultura europeo-cristiana (Bueno García, 2004, p. 14). Además, desde el siglo XVI, con el impulso a las

universidades, los religiosos «se aseguraron la presencia en muchas disciplinas y transmitieron su saber desde sus cátedras» (Bueno García, 2004, p. 12), siendo ésta también una época de importantes «contribuciones traductográficas y traductológicas» (Bueno García, 2004, p. 13). Las primeras universidades de Hispanoamérica surgieron en el siglo XVI y, aunque no parece haber consenso en cuanto a fechas y lugares, Bastin (2003, p. 203) señala que fueron Santo Domingo en 1538, Lima y México en 1551, Bogotá en 1580 y Quito en 1586 (véase también Slicher van Bath, 2010, pp. 68-70).

Valga mencionar acá que el siglo XVI —de 1524 a 1572, en particular— ha sido llamado el «siglo de oro» de las órdenes mendicantes en América porque fue durante ese periodo en que pudieron ejercer la evangelización a su manera con mayor libertad (Cárdenas Tamara, 2016, p. 172; Duverger, 1990, p. 9); a partir de 1572, en cambio, «el “indigenismo” de los mendicantes se hace sospechoso, y el clero secular comienza a implantarse, eclipsando poco a poco la originalidad y el método popularizado por los Hermanos Menores» (Duverger, 1990, p. 9).

En los siglos sucesivos, los miembros de las órdenes religiosas seguirían cumpliendo su importante tarea en la difusión de ideas. En el caso de España, más allá del escabroso panorama que enfrentaron durante los siglos XIX y XX por la coyuntura social y política de la época, no se logró extinguir su valioso aporte en los ámbitos de la traducción, la lengua y la cultura (Bueno García, 2004, p. 13, 2010, p. 27). De hecho, en la actualidad, las órdenes religiosas se mantienen activas en la labor traductora no solo en respuesta a las necesidades de comunicación interna (véase Cámara Arenas, 2013), sino atendiendo al interés editorial para la publicación o reedición de obras (Bueno García, 2004, p. 14). Incluso, dentro de la

Federación de Agustinos Españoles —encargada del proyecto de traducción de las obras de san Agustín— fue creada una comisión de traductores para la atención de eventos (Bueno García, 2007, p. 20).

2.4.2.2. Concepto y características de la actividad traductora en el seno de las órdenes religiosas

El universo religioso, social e intelectual en el que se desarrolla la práctica traductora en el seno de las órdenes religiosas conduce a identificar un concepto propio, dentro de la Traductología, el de «traducción monacal» o «traducción monástica», que permite definir la actividad traductora realizada por los religiosos (Bueno García, 2010, p. 28, 2013b, p. 108, 2014b, p. 29).

Puede que el uso de la expresión «traducción monacal» (o «traducción monástica») cause cierta vaguedad —Vega Cernuda (2011, p. 786) se refiere a ello—, pues, en realidad, como apunta Vivancos (2004), esta práctica traductora se encuadra en un escenario muy amplio que, además de la labor de los monjes, abarca «otras formas de vida religiosa diferentes a la monástica» (p. 9), por ejemplo, el quehacer de franciscanos, dominicos, agustinos —religiosos mendicantes— abocados a abrir «nuevos caminos en el contacto con las lenguas indígenas de la América recién descubierta» (Vivancos, 2004, p. 9).

Cabe recalcar que el origen de «la traducción, al menos en los pueblos de Europa, fue monacal» (Bueno García, 2007, p. 17) y los estudios al respecto pueden ser sumamente valiosos para «comprender también la historia de la traducción en Occidente y sentar las bases de los fundamentos teóricos de la misma» (Bueno García, 2007, p. 18).

Por todo lo anteriormente expuesto, la investigadora se inclina por hablar de «la labor traductora realizada en el seno de las órdenes religiosas» como lo emplea Orzeszek Sujak (2013, p. 413), o alguna expresión similar, para referirse a la práctica traductora que se ejerce en esos ámbitos, en vez de emplear términos más comúnmente conocidos como «traducción monacal» o «traducción misionera». Con esta expresión se pretende abarcar el ejercicio de la traducción en los ámbitos monacal, monástico, conventual y misionero, en lo que respecta a esta tesis.

Aclara Bueno García (2007a) que el investigador, en este camino, se encuentra ante una actividad traductora que ocurre en el contexto de una «microsociedad» —con rasgos particulares que deben deshilarse cuidadosamente, podríamos agregar— y que sería errado pensar que la traducción en el contexto de las órdenes religiosas puede ser comparable, en cuanto a valor y sentido, con otros textos, autores y contextos (p. 17); por el contrario, sus particularidades merecen examinarse de forma diferenciada. La labor traductora de los miembros de las órdenes religiosas trasciende la disciplina y el tema en el que se enmarca la obra que se está traduciendo —o se ha traducido— y revela una «perspectiva ética y religiosa nada desdeñable, un modelo de concepción de la persona frente a Dios» (Bueno García, 2004, p. 15).

2.4.2.2.1. Características

Se señalan, a continuación, algunas de las características del quehacer traductor en el contexto de las órdenes religiosas que es recomendable tener en cuenta en el desarrollo de estudios sobre este ámbito.

2.4.2.2.1.1. «Pacto» no verbal

Una de las características que puntualiza Bueno García (2007), con respecto a la labor traductora en el ámbito que nos ocupa, es la existencia de un «pacto» o un «compromiso» no escrito que influye en «la figura del traductor, la forma y contenido del mensaje (desde el texto original y meta hasta las condiciones de producción textual) y el receptor» (Bueno García, 2007, p. 18, 2010, p. 28). Explica, además, que todo aquello que reviste la vida monástica (contemplación, ética, esfuerzo, estudio, obediencia, búsqueda de la perfección, vocación, entre otros aspectos) llena de sentido la labor traductora y define el compromiso del fraile traductor con la obra, con la comunidad y consigo mismo (Bueno García, 2007, p. 19, 2014a, p. 478).

El compromiso adquirido por el religioso con su comunidad se manifiesta inclusive en la forma de escribir su nombre de pila agregando la abreviatura de la orden religiosa en la que ha profesado (por ejemplo, Francisco Ximénez, O.P., donde «O.P.» significa «*Ordo Praedicatorum*» u «Orden de Predicadores»); en otros casos, como en el de la Orden de Agustinos Recoletos, el nombre de pila del individuo incorpora además la identidad de un santo o una virgen (por ejemplo, José Muñoz adopta el nombre de José de Jesús Muñoz, Timoteo Miramón Jiménez el de Timoteo Miramón de la Virgen del Romero) (Bueno García, 2007, p. 22).

Bueno García (2004) recuerda que la práctica traductora en cualquier contexto «es siempre un ejercicio original que se realiza de modo absolutamente personal en cada ejecutante» (p. 14) y la investidura monástica o clerical no implica que el individuo tendrá

una forma distinta de traducir pero sí conviene tener presente esta característica que hace que lo religioso tenga un peso importante «en el espíritu de la traducción» (Bueno García, 2004, p. 14).

Refiriéndose a la traducción misionera, Vega Cernuda (2012) observa una doble dimensión presente: la colectiva —que involucra el espíritu propio de la orden y que da cuenta de la actividad evangelizadora— y la individual —que conlleva las características propias o el sello del traductor— (p. 271).

2.4.2.2.1.2. Prólogos, introducciones o epílogos

El uso que hacen los religiosos de los peritextos (prólogos, prefacios, introducciones, epílogos, dedicatorias, agradecimientos, notas a pie de página) puede verse como otra de las características en la práctica traductora de las órdenes religiosas. Estos resultan ser como bitácoras que permiten un acercamiento al traductor, a su identidad y a su pensamiento y, por lo tanto, ayudan al historiador de la traducción a dilucidar la actuación de estos traductores y a entender, de una mejor manera, la misión que les envuelve.

En el periodo medieval, por ejemplo, los prólogos eran la vía para atraer la atención del lector y servían para que este se aprestase a aceptar la obra con benevolencia (Alonso Sutil, 2018, p. 82)

En los prólogos se hallan alusiones a la figura del traductor y los objetivos de la traducción. Estos también informan sobre aspectos singulares que incluyen el origen de la traducción, las vicisitudes en el camino de la obra, la época en que se elaboró la traducción, el renombre del autor del texto original y la importancia de dicho texto, consideraciones

morales sobre la obra y el autor, los motivos para la realización de esa traducción, la utilidad de la traducción, los acuerdos en cuanto al valor del trabajo realizado, cambios efectuados, datos sobre el destinatario, entre otros (Bueno García, 2022b, p. 91).

2.4.2.2.1.3. *Censura*

Para su publicación, muchos de los escritos originados en el seno de las órdenes religiosas, incluidas las traducciones, han tenido —y tienen— que pasar no solo por los filtros que establezca cada orden, sino también cumplir con los procedimientos eclesiásticos correspondientes (incluso licencia de la Corona, en el pasado). Esta es otra de las características de la labor traductora en el seno de las órdenes religiosas.

Para la publicación de textos en materias de fe y moral, los autores, en general, deben contar primero con un dictamen favorable por escrito, emitido por el censor o grupo de censores designado, declarando que no existen errores de contenido doctrinal en el texto; esto se conoce como *nihil obstat* («nada se opone») y constará en las primeras páginas de la obra cuando se publique (ACI Prensa, 2015, párr. 8). Para los miembros de institutos religiosos también es requisito el consentimiento del superior mayor, el cual constará en la publicación como *imprimi potest* («puede imprimirse») (J. L. Santos, 2000, p. 107; ACI Prensa, 2015, párr. 7). Finalmente, de obtenerse la aprobación para imprimir expedida por la autoridad eclesiástica, se sumará a lo anterior la leyenda *imprimatur* («imprímase»), o bien, la expresión «con censura eclesiástica» (J. L. Santos, 2000, p. 106) o similar.

Es importante aclarar, sin embargo, que aquellos libros que «no abordan la fe de una manera que trate la doctrina o pretenda enseñar en nombre de la Iglesia» (Kosloski, 2018,

párr. 10) no requieren el *imprimatur* y esto, por supuesto, no quiere decir que su contenido sea contrario a la fe y la moral.

En el Código de Derecho Canónico actual pueden consultarse otros requisitos específicos para la publicación de traducciones de las Sagradas Escrituras, libros litúrgicos, catecismos, entre otros.

Como es bien sabido, en la época de la Inquisición había que contar también con el beneplácito del Tribunal del Santo Oficio (Bueno García, 2002, p. 231; Pérez Lacarta, 2013, p. 211; Rubio Semper, 2007). Un desacierto, por parte del autor o del traductor, en la elección de un término o en la exposición de ideas podía dar lugar a un juicio y correr el riesgo de una sentencia nefasta para la obra, para el autor o para ambos (Balliu, 1995, pp. 12-13; Bueno García, 2002, p. 231, 2004, p. 24, 2007, p. 37; Pérez Lacarta, 2013, p. 215).

Algunos frailes traductores, sin embargo, hicieron sus publicaciones ingeniando formas de esquivar los peligros que esto les podría significar. Este es el caso del agustino, Alonso de Orozco, que prefirió escribir en latín, sabiendo que el uso de esta lengua ya no era tan extendido y que podía evitarse la censura de la Inquisición (Bueno García, 2020, p. 237).

En términos de censura hasta la Vulgata estuvo en la mira, pues, la decisión de Jerónimo de Estridón de hacer una traducción poniendo su atención en el sentido, en vez de una traducción literal, no tuvo la total aprobación de la Iglesia, que la mantuvo alejada del conocimiento público hasta que necesitó traerla a la luz, mil años después, durante el Concilio de Trento, convirtiéndola en pieza sustancial dentro del movimiento de la Contrarreforma (Bueno García, 2020, pp. 236-237, 2022a).

2.4.2.2.1.4. Grado de conservación de las obras

A lo largo de la historia, la actividad de los religiosos y, desde luego, su práctica traductora, se ha visto afectada por procesos de exclaustación y expulsión de religiosos, expropiaciones, saqueos, destrucción de bibliotecas, fuego en épocas de invasión o de guerra (Bueno García, 2014a, p. 478; Pérez Blázquez, 2018b, p. 887).

Muchas de las obras de los religiosos, tanto originales como traducciones, han desaparecido por estas razones, pero también por la negligencia de sus custodios (Santoyo, 2004b, p. 30), o bien, por el ímpetu de la naturaleza (terremotos, huracanes, inundaciones). Algunas obras, todavía existentes, presentan un deterioro importante por su exposición a la humedad, a sustancias químicas, bacterias, hongos o diferentes especies de insectos bibliófagos, así como otras condiciones o manejos inadecuados: los catecismos, por ejemplo, eran textos de uso cotidiano que pasaban de mano en mano sin especial cuidado (Zamora Ramírez, 2011, p. 560).

En el Nuevo Mundo, si bien, la circulación de libros a partir del siglo XVI (incluyendo traducciones) ayudó «a la implantación de la lengua de Castilla como lengua universal de América hispana» (G. L. Bastin, 2003, p. 202), muchas de estas obras tuvieron un paso fugaz porque no solo los libros de ficción estaban prohibidos: obras de carácter religioso fueron confiscadas o destruidas por no pasar «el control de los censores» (Zamora Ramírez, 2011, p. 560), o por incluir traducciones de pasajes de la Biblia en tiempos en que estaba prohibida la traducción, parcial o total, de las Sagradas Escrituras a lenguas vulgares

(mediados del siglo XVI) o por contener supuestos errores de traducción (Gargatagli, 2007, sec. 6; Zamora Ramírez, 2011, p. 560).

2.4.2.3. Perfil del fraile traductor

La figura del traductor religioso encierra por sí sola un particular valor, un sentido, que le distingue de cualquier otra, y ello por su especial condición de servidores de la fe y transmisores de la palabra de Dios y por su intención de apostolado, además de por su disciplina (con la propia orden, la jerarquía eclesiástica, etc.) y por las condiciones culturales, sociales y de espacio en las que realizan su labor (Bueno García, 2004, p. 17).

En general, es bien conocido que en el mundo de la traducción y la interpretación no todos los individuos que llevan a cabo estas tareas cuentan con formación especializada para hacerlo y esta no es la excepción; sin embargo, es de reconocer que los miembros de las órdenes religiosas asumen esta empresa con el mayor compromiso (Bueno García, 2007, p. 20). En los frailes traductores, pertenezcan o no a aquellas órdenes en las que el intelecto adquiere protagonismo —como es el caso de los agustinos, los dominicos y los benedictinos—, sobresale la humildad y el servicio (Bueno García, 2014a, p. 478; Cámara Arenas, 2013, p. 198).

En esta *microsociedad* se pueden encontrar individuos de amplio bagaje intelectual con grados profesionales (licenciados, doctores, por ejemplo) que, paralelamente a la posición que ocupan, según la jerarquía institucional (priors, vicarios, novicios, etc.), se

desenvuelven como profesores, cronistas, escritores, historiadores, bibliotecarios y más (Bueno García, 2007, pp. 20, 30, 2014a, p. 479).

Desde sus orígenes, las comunidades religiosas han sido «modelo pionero del espíritu de globalización» (Bueno García, 2014a, p. 479): su misión de dar a conocer el Evangelio hasta en los confines del mundo les lleva a dispersarse por los cinco continentes. Es habitual que por los monasterios y conventos pasen novicios y religiosos de muchas nacionalidades, con lenguas y culturas diferentes; algunos de ellos han tenido que partir de su país de origen y dirigirse a otras comunidades, regiones e incluso a lugares remotos, ya sea para llevar a cabo su actividad primordial de predicación, o bien, para continuar con su formación (Bueno García, 2004, p. 17, 2007, p. 23; Pérez Blázquez, 2018a, pp. 164-165).

Así, quienes ejercen la labor traductora en el ámbito de las órdenes religiosas suelen ser personas que han adquirido conocimientos en una o varias lenguas extranjeras, antes o durante su formación religiosa (Bueno García, 2004, p. 17). Hay casos, incluso, en los que la lengua materna del individuo o lengua «A» pasa a ser una «falsa A» o «A pasiva» (Bueno García, 2007, p. 23). Tal es el caso del franciscano flamenco fray Pedro de Gante, que confesaba:

Mucho había deseado [...] escribiros desde ésta tierra en que ahora vivimos; pero tiempo y memoria me faltan. Grande estorbo fue también haber olvidado del todo mi lengua nativa; y tanto, que no acierto a escribiros en ella como deseaba. Si me valiera de la lengua [náhuatl] de estos naturales no me entenderíais (Verlinden, 1986, p. 106).

Recordemos también que, en este contexto, no suelen entrar en juego honorarios profesionales o compensación económica alguna, sino que el trabajo conlleva más bien un valor social. Esto permite, en general, que el traductor pueda ejercer su labor en un ambiente «más saludable para el intelecto» (Bueno García, 2007, p. 27), al menos casi siempre, porque no puede olvidarse el trabajo del traductor misionero a veces desarrollado en el desierto, en la sabana o en plena selva, en fin, «ambientes que distan mucho de las condiciones ideales» y, sin lugar a dudas, «no muy apto[s] para la vida intelectual» (Vega Cernuda, 2015, p. 4).

También es importante anotar que, en este entorno, poniendo por delante el bien de la comunidad religiosa, el fraile traductor tiene la posibilidad de corregir información incorrecta que pudiera detectar en el texto original (Cuéllar Lázaro et al., 2015). La obra realizada por frailes autores y frailes traductores está a disposición de su comunidad, cuyos miembros tienen el derecho —podría decirse que hasta la obligación—, de contribuir, mejorar y corregir los textos (Bueno García, 2010, p. 37, 2013a, pp. 9-10) aunque esto, por supuesto, expone el escrito al riesgo de sufrir demasiadas enmiendas o añadiduras que podrían obligar a recomponer todo el texto más adelante (Bueno García, 2014a, p. 482).

Según Bueno García (2004), aunque no suele haber constancia¹² de que existieron «escuelas o centros de traducción dentro de los propios conventos o monasterios» es fácil imaginar que sí los hubo y que la labor traductora se llevaba a cabo conjuntamente, en comunidad (p. 17).

¹² Salvo en algunos célebres casos, como el del Colegio Orientalista y Misional del monasterio de Miramar, en Valldemosa, Mallorca, fundado por Ramón Llull, que era una escuela integrada por trece frailes franciscanos, dedicados al estudio del árabe (Bueno García, 2013c, p. 93).

La poca visibilidad (o la invisibilidad) del traductor es otra de las características. Como en otros contextos, puede tratarse de una acción deliberada y asumida por el traductor para lograr determinado objetivo como sería en el caso de una publicación simultánea en varias lenguas, donde no consta la existencia de un texto original sino que todas las traducciones parecen ser el texto original (Cámara Arenas, 2013, p. 198). A veces, «el acto latente en el documento final, traducido, [es] el que actúa sobre nuestra realidad» y, para los efectos correspondientes, no interesa si existía un texto original. Ejemplo de esto pueden ser los boletines, mensajes y homilías en donde «el original se disfraza de traducción y las traducciones se disfrazan de originales, con lo que resulta extremadamente complicado realizar el tipo de análisis comparativo que la traducción tradicional permite» (Cámara Arenas, 2013, pp. 199-200). Por supuesto, esto repercute en la tarea del investigador porque, seguramente, ya no podrá tener acceso al documento original.

En ocasiones, por el voto de humildad del religioso, por circunstancias de censura (Martino Alba, 2013, p. 29), por tratarse de un monje enclaustrado o porque simplemente no estima necesario indicarlo, puede que el traductor haya decidido no firmar su traducción (Bueno García, 2020, pp. 234-235; Martino Alba, 2013, p. 29).

A veces, por esas mismas razones, o bien, por burlar al lector o, más bien, por provocar un reconocimiento particular del autor, puede que el traductor haya preferido emplear un seudónimo o un apodo, Bueno García (2014a) menciona los casos del agustino Francisco Martín Girón que utilizó el seudónimo «Columela» y el del franciscano Vicente Solano que firmaba en ocasiones como «fray Buenaventura Matraquista» y en otras como «fray Blanco de Tontillos» (p. 480).

También pueden observarse publicaciones donde se ha omitido, voluntaria o involuntariamente, la abreviatura distintiva que identifica al que profesa en la fe de la orden («O.P.», referente a *Orden Praedicatorum*, en el caso de los dominicos).

Por supuesto que, a pesar de esta «invisibilidad física» del traductor en el texto, es indiscutible su presencia intelectual, su sello personal, la huella que deja en la traducción, de forma consciente o inconsciente (Delisle, 2014, p. 11).

En la práctica traductora que se ejerce en el contexto de las órdenes religiosas, el traductor impregna con su personalidad y su espiritualidad el texto que produce. Dice Bueno García (2014): «la traducción ha permitido el desarrollo de las ideas, en un halo de generosa invisibilidad y de profunda responsabilidad, aunque nos deja la huella indeleble del traductor, permitiéndonos calibrar el valor de su intervención» (Bueno García, 2014a, p. 485). Y le corresponde a los traductólogos (e historiadores de la traducción) descubrir cuál es esa aportación personal, cuánto de la personalidad del traductor ha permeado en la obra que genera (Bueno García, 2015).

2.4.2.4. Razones por las que los frailes llevan a cabo la labor traductora

Puede observarse que, a lo largo de la historia, los religiosos han asumido la labor traductora con el fin de dar un servicio a su comunidad. Tanto para el escritor como para el traductor misioneros, esta tarea contribuye a lograr el objetivo primordial que es la evangelización, la conquista de las almas y, para lograrlo, debe conocer esas almas, de ahí el interés decidido por el aprendizaje recíproco de lenguas entre el misionero y el misionado (M. Pulido Correa, 2014, p. 188).

La traducción también suele ser producto de una imposición superior, la cual deben respetar y cumplir en atención a su voto de obediencia (Bueno García, 2004, pp. 13, 24, 2007, p. 19). Según Bueno García (2004), «este carácter de servicio y de obligación explica que en ocasiones la autoría se mantenga en el anonimato, práctica que en todo caso era habitual en siglos pasados» (p. 13).

En otros casos, la práctica traductora puede surgir de la persuasión, es decir, por el intelecto o conocimiento de lenguas de un religioso se le insta a emprender obras de este tipo. A veces también traducían por encargo de miembros de la nobleza y la monarquía (Pérez Blázquez, 2018a, p. 164).

El fraile también se aboca a esta actividad por compasión o caridad, ejemplo de ello podría ser la traducción de textos en el campo de la Medicina; por supuesto, también hay casos donde el religioso ha decidido asumir la labor traductora simplemente por voluntad propia o por algún interés particular (Bueno García, 2007, p. 19).

Pérez Blázquez (2018a) acota que entre los dominicos «la función traductora entra en relación directa con su rigurosa educación y con el servicio a la comunidad cristiana, pues ante todo obedecían a su vocación» y hace un recordatorio en el sentido de que la traducción es solo una de las muchas actividades que realizan los frailes, todas ellas supeditadas a la vida religiosa (p. 164). Cumplían las funciones de teólogos, gramáticos, profesores, misioneros, historiógrafos y no consideraban la traducción como su oficio, razón por la que casi no constan en los catálogos; «pese a que de un modo u otro la ejercían a diario, no dejaron constancia escrita de ello salvo en contadas ocasiones y respecto de determinados textos de relevancia autorial» (Pérez Blázquez, 2018a, p. 164).

Para la comunidad religiosa, la traducción funciona también como un medio para seguir diseminando por el mundo el mensaje o el pensamiento del santo fundador o santo patrono de la orden (por ejemplo, san Agustín en la orden de los agustinos y santo Domingo de Guzmán en la orden de los dominicos) (Bueno García, 2004, p. 13).

2.4.2.5. Temática traductora en las órdenes religiosas

Cada orden ha llegado a desenvolverse en un terreno de especialización donde goza de prestigio como es el caso de los agustinos en escolástica y tomismo, los dominicos en teología y los jesuitas en jurisprudencia.

[La Orden de Predicadores] se caracteriza por el afán de estudio, al punto de que tiene por lemas la *veritas* y la máxima tomista de *contemplari et contemplata aliis tradere*, dos rasgos distintivos y harto reveladores que bien podrían compendiar o, al menos, casar con la idea de traducción en tanto que proponen buscar la verdad y dar a los otros lo contemplado (Pérez Blázquez, 2018a, p. 160).

El respaldo de alguna de las órdenes a una obra intelectual hace que se le atribuya autoridad y genere confianza en todos los niveles de la jerarquía de la Iglesia: se observa, por ejemplo, que la mayoría de las traducciones de la Biblia han sido elaboradas por miembros de las órdenes religiosas (Bueno García, 2004, p. 15).

2.4.2.5.1. Biblia de Nácar-Colunga: primera traducción del hebreo, arameo y griego al español

Ejemplo de lo anterior es la Biblia que publicó la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) en 1944, en la que figuran como traductores el fraile dominico Alberto Colunga Cueto (1879-1962) y el sacerdote diocesano Eloino Nácar Fuster (1870-1948).

Aunque existe una importante cantidad de versiones de la Biblia al español, muchas de ellas traducidas desde las lenguas originales y, como se mencionó antes, con la participación de miembros de órdenes religiosas como traductores, en esta tesis se quiere destacar la Biblia Nácar-Colunga por ser una de las más reconocidas, con amplia difusión y por el lugar de privilegio en el que la han colocado los estudiosos de las Sagradas Escrituras a lo largo de los años.

Colunga, siendo profesor de exégesis y de estudios bíblicos en el Colegio Internacional Angelicum, en Roma, y pensando en ir forjando «las bases teológicas que permitieran la superación del enfrentamiento entre la Biblia y la Historia» (Rodríguez Gutiérrez, O.P., s. f.) había preparado, para publicación, una introducción teológica e histórica a las Sagradas Escrituras. A pesar de su juventud, esta obra demostraba una gran madurez pero esto no fue visto así y la publicación se detuvo tras habersele retirado el *Nihil Obstat* (Rodríguez Gutiérrez, O.P., s. f.).

Desde entonces, Colunga tendría que someter a una valoración previa todos sus trabajos exegéticos. Ante tal panorama y la necesidad de profesores en el Estudio General de San Esteban, en Salamanca, Colunga es trasladado a esa ciudad para dedicarse a la

docencia en el centro teológico dominico y en la Universidad Pontificia de Salamanca (Rodríguez Gutiérrez, O.P., s. f.).

Por su parte, Nácar había tenido diferencias con el obispo de Salamanca: llegado el momento de la restauración de la Universidad Pontificia de Salamanca, Nácar se orientaba hacia una «universidad integradora de ciencias eclesiásticas y civiles», como la de Lovaina, mientras que el obispo apuntaba a un modelo «estrictamente eclesiástico» (Sánchez Rodríguez, s. f.). Viéndose excluido de la nómina de profesores de la Pontificia y siendo conoedor en lenguas (francés, alemán, hebreo y arameo, entre otras), además de profesor de lengua hebrea en el Instituto Pontificio, censor de libros y juez para la renovación de licencias ministeriales, le propuso a Colunga la traducción conjunta de la Biblia. Para entonces, Colunga ya tenía traducido el Nuevo Testamento y estaba listo para explorar las posibilidades de publicación.

Así, conjuntamente, Nácar y Colunga elaboran la primera traducción completa de la Biblia, al español, para la iglesia católica, partiendo de los textos escritos en hebreo, arameo y griego.

La Biblia Nácar-Colunga, a la que se le ha llamado la «Vulgata española» —haciendo referencia a la traducción de la Biblia de san Jerónimo de Estridón, conocida como la «Vulgata— se distingue por el estricto rigor científico con el que fue elaborada, por su claridad y el sencillo, preciso, correcto y elegante uso de la lengua. Entre las características que más llaman la atención en esta versión está la castellanización del nombre hebreo «YHWH» por «Yavé» y la integración de los versículos 26, 19-27 del Eclesiástico que habían sido omitidos en la Vulgata (El Observador, 2021; *Sagrada Biblia*, 2008). Incluye

introducciones y comentarios redactados de manera concisa y acordes al momento en que se desarrolló; así como una destacable versión de los Libros Sapienciales cuya prosa revela el estilo pulcro que distinguía a Nácar (Sánchez Rodríguez, s. f.).

2.4.2.5.2. Traducción misionera

Dentro de la temática traductora en el contexto de las órdenes religiosas, puede ubicarse la traducción misionera.

Entre otras acepciones, el *Diccionario de la Lengua Española* define «misionero», en términos muy sencillos, como la «persona que predica el evangelio en las misiones» y el «religioso que en tierra de infieles enseña y predica la religión cristiana» (Real Academia Española, 2019).

Según Vega Cernuda (2015, p. 3) la referencia cristiana del término «misión» proviene del mandato dado a los apóstoles que se lee en la Biblia: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura» Mc. 16:15 (*Sagrada Biblia - versión directa de las lenguas originales*, 1977). En tal encargo convergen los tres elementos sobre los que descansa la actividad misionera: la itinerancia o el viaje («id»), la comunicación («predicad») y la multiculturalidad («a toda criatura») (Vega Cernuda, 2015, p. 3).

El término «escrito misionero», propuesto por Vega Cernuda (2014), expresa «de manera genérica las diversas aportaciones bien al conocimiento lingüístico y etnográfico, bien a la literatura de viajes o a la traductografía universal por parte de los operarios de la Misión» (p. iv).

La investigación en torno al escrito misionero, desde una perspectiva traductográfica, no ha tenido el camino fácil dentro de los estudios de traducción (Králová, 2015, p. 164). Sin embargo, cabe mencionar aquí que:

En los últimos años, desde la década de los 90 y probablemente estimulado por la conmemoración del quinto centenario del Descubrimiento y de la Gramática nebrisense, se ha hecho patente el interés continuado por el legado intelectual misionero, especialmente desde las disciplinas historiográfica y lingüística (Pérez Blázquez, 2018b, p. 885).

La labor traductora en el seno de las órdenes religiosas fue pilar clave a partir del descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo (Albaladejo Martínez, 2005, p. 117). Era requisito, para los religiosos que se desplazaban a las Indias, «conocer una lengua indígena y su cultura particular» (Bueno García, 2007, p. 34). En muchos casos hubo tal interés, por parte de los mismos misioneros, que emprendieron tareas de recopilación léxica, sistematización de lenguas y elaboración de artes y vocabularios (Bueno García, 2014b, p. 27).

Vega Cernuda (2012a) sostiene que la interculturación que siguió al descubrimiento del Nuevo Continente «tuvo como punto inicial de apoyo la labor de investigación y recuperación lingüística y cultural y la subsiguiente actividad de traducción que, en aras de la evangelización, realizaron los misioneros» y subraya que, precisamente, la «falta de una metodología historiográfica adecuada» (p. 265) ha obstaculizado su visibilización.

Afirma este autor que la traductografía misionera puede considerarse como una labor de formación integral en tanto:

Se alfabetizaba (a través de las «cartillas») y se formaba en el multilingüismo, se cristianizaba (a través de las «doctrinas» y sermonarios), se creaba un canon litúrgico (los *Psalms*, por ejemplo) y textual en las lenguas indígenas y se fijaba la idiosincrasia del misionado (Vega Cernuda, 2012a, p. 269).

Señala que la extensa producción intelectual de ahí surgida puede clasificarse en corpus lingüístico (artes y vocabularios), corpus antropográfico e histórico (historias, memoriales, relaciones, etc.) y corpus traductográfico. En este último grupo ubica la gramatización —concibiéndola como el primer tipo de traducción que realizaron los misioneros en América— y el arte de la lengua—como primer tipo de texto terminal—; además, los vocabularios, los textos con finalidad propiamente evangelizadora (catecismos, sermonarios, evangeliarios), la «traducción cultural» en la que se recoge información sobre el entorno y el pensamiento de los grupos originarios para su difusión y la «actividad traductora tradicional» (por ejemplo, la traducción de textos clásicos a las lenguas amerindias) (Vega Cernuda, 2012a, pp. 269-271).

En esta misma línea, «también adquirió protagonismo [...] la traducción de textos técnicos y científicos, de arquitectura, carpintería, arte., etc., que habrían de servir en la configuración de la nueva cultura y en el diseño de las nuevas ciudades y misiones» (Bueno García, 2004, p. 23).

En el contexto del Nuevo Mundo, los misioneros se valieron de ingeniosos métodos que les permitieran cumplir su objetivo evangelizador. Ejemplo de esto es el catecismo pictográfico y la escenificación de acontecimientos y contenidos cristianos mediante el teatro (arte que los indígenas conocían y practicaban), danzas y cantos (Bueno García, 2007, p. 30, 2012, 2014b, p. 26).

Para Vega Cernuda, la importancia de la actividad traductora en el seno de las órdenes religiosas trascendió la época del descubrimiento y la conquista, dando forma y sentido a la identidad propia de los pueblos del Nuevo Continente:

[La] frenética actividad de traducción [...] desarrollada por las órdenes religiosas [...] dio coherencia y, en parte, conciencia de «americanidad» a los pueblos que a partir de 1810 iniciarían una tormentosa andadura republicana independiente. Fue esta traductografía misionera la que infundió una nueva cosmovisión en las civilizaciones precolombinas (Vega Cernuda, 2012a, p. 264).

2.6. La traducción en la Orden de Predicadores

Desde el temprano año 1241, cuando se celebró el capítulo de la Orden de Predicadores en Burgos, así como en capítulos posteriores, se hacía evidente el interés por alentar al aprendizaje de lenguas entre los religiosos, por establecer escuelas o estudios de idiomas y por dar total apoyo a los lectores (o profesores) (Bueno García, 2016, pp. 208-209).

A finales del siglo XV e inicios del XVI, se exigía, según los capítulos de la provincia de España, que los nuevos integrantes de la Orden estuvieran bien preparados en gramática

y, de no haber un buen gramático dentro de la comunidad, se solicitaba que un seglar docto en la materia les enseñara a los frailes. Muchos de estos frailes llevarían consigo la Gramática de Nebrija a las misiones (primero a América, después a Filipinas); así se les exigía, para que les sirviera de modelo cuando compusieran sus propias gramáticas (García Álvarez et al., 2015, sc. 02:45:24).

En los grupos de misioneros que viajaban a Indias tenía que haber teólogos y lingüistas con dominio de latín, griego y hebreo (las lenguas cultas en esa época) y se valoraba mucho su competencia en el aprendizaje de lenguas porque tendrían más facilidad para aprender las de Indias y hacer estudios sobre ellas (Martino Alba, 2018a, p. 630).

Y es que, según expresa de Luis Carballada, O.P. (2018), toda la actividad traductora «desarrollada por la Orden de Predicadores, desde los catecismos para los nativos de Hispanoamérica, pasando por la traducción de las Escrituras y de fuentes cristianas primitivas hasta las grandes obras de investigación teológica actuales» (p. 16) remiten a la experiencia fundamental de espiritualidad de la Orden, que

[n]o es otra que la de entender que la predicación es la propuesta evangélica dirigida a la inteligencia y a la comprensión, y ello supone del predicador la traducción de la experiencia de encuentro con Dios al lenguaje comprensible de la razón (p. 16).

En otras palabras, desde su celda en el monasterio, desde el púlpito de un templo dominico en cualquier lugar del mundo o desde un altar improvisado en medio de la selva, los miembros de la Orden de Predicadores han estado siempre traduciendo para quien quiera escuchar el mensaje revelador del Evangelio.

En el caso de América y muy en concordancia con su máxima *contemplari et contemplata aliis tradere*, es decir «contemplad y dad lo contemplado», los frailes dominicos misioneros se abocaron a la tarea de cerrar brechas entre contextos y realidades tan disímiles como las del Viejo y el Nuevo Continente.

2.6.1. Huella del proceso traductor

Por lo general, si se tiene que elegir entre traducir la idea o mantener el estilo del autor, el religioso que traduce se inclina por transmitir las ideas. Así lo planteaban Nida & Taber (1986) para la traducción de la Biblia. Se entiende entonces, que se buscará el equivalente que sea más natural y cercano al texto original, en primer lugar en cuanto a significado y luego en cuanto al estilo (Bueno García, 2022b, p. 99).

Como se indicó antes, los peritextos en las traducciones realizadas en el pasado permiten llegar hasta la mesa de trabajo del traductor. A continuación se extraen algunos ejemplos en donde los mismos frailes traductores dominicos explican las decisiones que han tomado a lo largo del proceso traductor.

De la segunda mitad del siglo XIV e inicios del siglo XV tenemos las traducciones del dominico valenciano fray Antonio de Canals. En sus prólogos, Canals se refiere a «sus intenciones morales y [...] problemas estilísticos» (Alonso Sutil, 2018, p. 82); comenta que en la traducción que hizo del libro *Factorum et dictorum memorabilium* de Valerio Máximo, historiador romano, intervino incorporando «pasajes y explicaciones» (Alonso Sutil, 2018, pp. 82-83) siempre que lo consideró oportuno para facilitar la comprensión de los lectores.

Fray Bernardo de Lugo, misionero, docente, lingüista y traductor bogotano que vivió entre los siglos XVI y XVII, convencido de que la Palabra de Dios debía difundirse en la lengua de la población indígena, junto con su *Gramática de la lengua general del Nuevo Reino de Granada* en muisca publicó también un *Confessionario* bilingüe (Pérez Blázquez, 2018c, p. 734).

En su caso, al igual que hicieron algunos otros misioneros, ante el vacío en la lengua meta para traducir términos fundamentales del cristianismo («confesar», «pecado», «penitencia», «rosario», «cielo», entre otros) optó por emplearlos como préstamos del castellano en vez de buscar una adaptación o crear un neologismo (Pérez Blázquez, 2018c, p. 736). A la inversa también se valió de esta técnica introduciendo «voces tomadas del muisca y de otras lenguas amerindias, que denominan realias y elementos culturales propios de los pueblos prehispánicos», como son «moque», «hayo» y «cacique» (Pérez Blázquez, 2018c, p. 736).

En contraste, fray Andrés López, gramático dominico cuestiona «la incorporación de castellanismos para atender al nombre de Dios, la Virgen o los santos» (Bueno García, 2016, p. 228), considerándolo un método de control. Se plantea también la «intraducibilidad cuando se enfrenta a conceptos desconocidos en otros pueblos o que no existen en otra lengua» (Bueno García, 2016, p. 228) y, a diferencia de otros autores que dejaban ejemplos sin traducir, López siempre los traducía en su interés por presentar una obra transparente, comprensible para el receptor.

Fray Domingo Fernández de Navarrete que tradujo para su uso personal, textos filosóficos, geográficos y religiosos de la cultura asiática, entre otros, no realiza una

traducción convencional, sino que incorpora una interpretación cultural de lo traducido mediante comentarios, explicaciones y citas de otros autores con el fin de lograr un texto más fácil de entender. Para la traducción de los textos de Confucio se plantea primero si existen tales ideas en la cultura meta, de ser así son aceptables y se traducen, de lo contrario son rechazadas (Bueno García, 2016, p. 230).

A finales del siglo XIX, fray Domingo Treserra, que fue misionero en Filipinas, traduce al español la obra de fray Jaume Pontí Vilaró *Iglesia de Christo desde Adam fins a nosaltres, dividida en las set edats del mon. Primera part, que compren lo Testament Vell, ço es, desde Adam a Christo* (1832), en español: *La Iglesia de Cristo desde Adán hasta el presente, dividida en las siete edades del mundo. Primera parte, que comprende el Antiguo Testamento o sea desde Adán hasta Jesucristo* (1870) y explica que «no sólo ha modificado en parte el texto original sino que también ha hecho aportaciones personales en el cuerpo del texto y en las notas y comentarios» (Martino Alba, 2018b, p. 219). Según el estudio realizado por Martino Alba (2018b), la diferencia más significativa entre el texto original (de Pontí) y el texto meta (de Treserra) es que, en el primero, las notas de Pontí se ubican en un capítulo independiente, siguiendo el orden de cada una de las siete edades; en la traducción, Treserra lo hace como nota al pie de página e incluso amplía la temática, de lo cual se infiere que Treserra efectúa una de las primeras y principales tareas que lleva a cabo todo traductor, cual es la lectura completa y atenta del texto original, «una auténtica inmersión en el texto para ofrecer un producto final quizás más manejable y comprensible para el lector final» (Martino Alba, 2018b, p. 220).

En la traducción *Obras completas del P. Fr. Enrique D. Lacordaire, O.P.: su vida íntima y religiosa* publicada a inicios del siglo XX, el traductor, Raimundo Castaño, O.P., menciona que ha omitido y ampliado contenidos según lo consideró pertinente (Bueno García, 2022b, p. 101).

Un caso singular es el del traductor dominico Antonio Pons, O.P., que en su traducción *Síntesis teológica del sacerdocio* de E. H. Schillebeeckx, prefiere plasmar claramente las características del texto original manteniendo, por ejemplo, la rudeza y la tosquedad con el fin de resguardar la exactitud del contenido doctrinal (Bueno García, 2022b, p. 103).

Muchos otros religiosos han hecho uso de la oportunidad que se les presentaba con los peritextos para hacerse oír en calidad de traductor. En esta sección se han mostrado tan solo algunos casos.

2.6.2. Revelación y traducción en la Orden de Predicadores

Entendiendo la predicación como una labor de traducción y considerando que la tarea primordial de los religiosos dominicos es la predicación, es perfectamente posible un punto de encuentro e intercambio entre la labor de predicación y la reflexión teórica de la labor traductora.

Para los miembros de la Orden de Predicadores, la predicación no es solo una actividad, sino un modo de ser, un estilo de vida que implica consagración, dedicación y entrega personal; y ese estilo de vida puede considerarse, desde cierto punto de vista, como un ejercicio de traducción (Albaladejo Martínez et al., 2015; de Luis Carballada, O.P., 2018, p. 18).

En la Orden de Predicadores, la fe tiene que ver con la razón, con *veritas*, es decir, con la verdad y con la inteligencia. Para el dominico la acción de predicar va dirigida directamente a la comprensión de aquellos que le escuchan (Albaladejo Martínez et al., 2015; de Luis Carballada, O.P., 2018, p. 20).

Dado que el traductor es ese puente de comunicación entre dos mundos, dos culturas, dos lenguajes, precisamente porque conoce o es parte de ambos, puede verse al predicador también como un traductor que, de alguna manera, conoce o es parte del lenguaje de Dios (lo que se entiende en la tradición cristiana como «revelación») y, al mismo tiempo, forma parte de la cultura y del lenguaje del mundo en el que vive y al que debe entregar o «traducir» la revelación que ha recibido (Albaladejo Martínez et al., 2015; de Luis Carballada, O.P., 2018, p. 20).

En contraste con la concepción del texto bíblico dictado «al pie de la letra por parte de Dios» (de Luis Carballada, O.P., 2018, p. 21), la teología católica contemporánea entiende la revelación como una comunicación que hace Dios, mas no en su propio lenguaje, sino en el lenguaje humano, el cual es un lenguaje limitado y culturalmente condicionado. De manera que, «entre la Palabra de Dios, origen de la revelación, y la palabra humana en la que se expresa, se da un [...] auténtico proceso de traducción» (de Luis Carballada, O.P., 2018, p. 21).

En palabras de de Luis Carballada (2018), la revelación consiste en un «encuentro interpersonal que abre a una significación nueva [y] como encuentro interpersonal tiene algo de inefable e inexpressable, algo que no puede ser recogido del todo en la narración que cuenta ese encuentro» (p. 22), es decir, «la revelación es el encuentro con una significación

que nunca es recogida del todo en la expresión que la transmite, y que pide ser expresada y dicha siempre de nuevo» (p. 22), así como la traducción «es la aproximación a una significación que tiene que ser expresada siempre de nuevo, porque hay una parte del significado de la lengua originaria que no se deja atrapar del todo por la expresión que lo quiere traducir» (p. 22).

2.6.3. Traducción e interpretación en la Orden de Predicadores hoy

Durante el Seminario Internacional: Metodología en Torno a la Investigación sobre los Traductores Dominicanos Españoles e Iberoamericanos, a finales de 2015, hizo una notable presentación Sixto J. Castro Rodríguez, O.P., traductor de *The Existence of God*, un libro de Richard Swinburne que, junto con las otras dos obras de la trilogía (*The Coherence of Theism* y *Faith and Reason*), fueron publicadas por la Editorial San Esteban. En esa presentación, Castro Rodríguez revelaba algunos aspectos sobre las decisiones que había tomado a lo largo de su proceso traductor.

Mencionaba que, ante la presencia de términos y conceptos para los que no había un equivalente en español «fue necesario arriesgarse a acuñar un nuevo término que pudiese dar sentido en español a lo que el específico término inglés pretendía describir» (Castro Rodríguez, 2018, p. 62). Cuando estimó que la expresión no tendría un sentido claro en español, incorporó una definición la primera vez que aparecía el término en el texto (Castro Rodríguez, 2018, p. 63). En la traducción de este libro, el traductor tuvo la oportunidad hacerle llegar observaciones al autor sobre errores tipográficos, gramaticales e incluso de

contenido que fueron gratamente recibidos por el autor (Castro Rodríguez, 2018, pp. 63-64).

Interesa mucho compartir aquí esta reflexión de Castro Rodríguez (2018), como traductor de la trilogía antes mencionada:

El proceso de traducción me hizo plantearme la cuestión de en qué medida el traductor no es también un creador, no solo de lenguaje, en la lengua a la que traduce, sino de la misma obra, que es constantemente corregida, revisada, aumentada, reescrita mediante las correcciones que el traductor sugiere, las cuales se incorporan no solo a las subsiguientes ediciones de la obra, sino también a las traducciones [...] A los filósofos, esto nos hace pensar de nuevo en las célebres disputas postestructuralistas en torno a la noción de “autor” de los años 60 y 70, que todavía colean en la universidad (p. 64).

En otro momento, refiriéndose a la actividad de traducción e interpretación en los capítulos que se celebran dentro de la Orden de Predicadores, Castro Rodríguez (2018) explicaba que aunque la Orden de Predicadores no cuenta con una «escuela de traductores», hay reglas tácitas y explícitas con las que procuran «garantizar el buen funcionamiento de un capítulo» desde el punto de vista de la traducción y la interpretación (p. 76).

En vista de las dificultades que muchas veces se topaban los traductores o intérpretes oficiales que no contaban con el dominio de la terminología religiosa, eclesiástica, canónica o dominicana, la Orden de Predicadores ha conformado un equipo de traductores e

intérpretes —frailes y hermanas, únicamente— para atender los capítulos generales y otros tipos de encuentros (Castro Rodríguez, 2018, p. 71).

Todos los traductores e intérpretes conocen bien la lengua de origen y la lengua meta, así como la jerga en la que se desenvuelven (Castro Rodríguez, 2018, pp. 71-72). Lo ideal es que se traduzca a la lengua materna siempre que sea posible (Castro Rodríguez, 2018, p. 75). Además de tener acceso a diccionarios en línea y documentos imprescindibles para la actividad traductora o interpretativa como el Código de Derecho Canónico y la Biblia, los traductores cuentan también con una sala donde pueden reunirse y resolver inquietudes, muchas de ellas son de carácter terminológico de la Orden, propiamente, o bien, de la liturgia o del derecho canónico, entre otros temas (Castro Rodríguez, 2018, p. 76).

El secretario del capítulo correspondiente es el encargado de nombrar a los traductores, los cuales estarán bajo la responsabilidad de un encargado de traductores e intérpretes, que es designado por el secretario para coordinar y supervisar el trabajo de traducción (esta persona, que ha sido traductor o intérprete antes, se encarga de distribuir el trabajo) (Castro Rodríguez, 2018, pp. 72-73).

Mediante este servicio solo se autoriza traducir los textos principales de las sesiones de apertura del capítulo, el borrador del documento final de una comisión, los documentos auxiliares que el presidente de una comisión considere necesarios, las enmiendas complejas a los textos propuestos y peticiones que se quieran enviar a la asamblea con el respaldo pertinente (Castro Rodríguez, 2018, p. 73).

En cuanto a la organización de los intérpretes, Castro Rodríguez (2018) menciona que «hay 12 intérpretes, divididos en dos equipos, cada uno de seis miembros que traducen

desde español a inglés y francés; desde inglés a español y francés y desde francés a español e inglés. Hay 6 traductores 6 presenciales y, caso de que se necesite, 3 más trabajan online desde sus lugares de origen. Los intérpretes, en la medida de lo posible, deben traducir desde una lengua extranjera a su lengua materna» (p. 74). «En general en las interpretaciones se toleran los errores sintácticos o de expresión, ya que los capitulares que están siendo traducidos suelen olvidar con bastante frecuencia ese hecho» (Castro Rodríguez, 2018, p. 75).

2.7. Conclusión

A la vista de la teoría de los polisistemas se entiende la traducción como una actividad cultural y socialmente determinada que se ve afectada por diversos factores: el contexto cultural, la ideología, las creencias, entre otros.

Por otra parte, el repaso hecho sobre la traducción monacal permite tener una perspectiva más amplia en la cual enmarcar la actividad traductora y servirnos de ella para observar detalladamente la práctica traductora que se realiza o se ha realizado en la Orden de Predicadores.

Capítulo 3

Este capítulo inicia con un breve recorrido por la vida del fundador de la Orden de Predicadores, Domingo de Guzmán, para luego conocer cómo llegan a establecerse los dominicos.

Se presenta una descripción general sobre la vida y misión de los dominicos en la que resalta su vocación de estudio, haciendo hincapié en la obra de santo Tomás de Aquino.

También se da una mirada al camino andado por los miembros de la Orden de Predicadores en Centroamérica desde su llegada a la isla La Española en 1510, pasando por el sermón de Montesinos, una muestra del carácter que tendría la misión dominica a lo largo de los años de descubrimiento y conquista, y en lo sucesivo. Se incluye una cronología que permitirá tener una idea más amplia y detallada de los pasos dados por los dominicos y de aquellos acontecimientos que hayan tenido repercusión en el desarrollo de la misión desde la llegada de Cristóbal Colón a las Indias.

En este capítulo llevaremos la atención a Costa Rica, haciendo un repaso por las primeras expediciones; la misión y el asentamiento en el Valle Central; la distribución de la población indígena en encomiendas, reducciones y naboríos; y el avance de la misión hacia otros territorios. Se hace una corta reflexión sobre las poblaciones indígenas costarricenses hoy.

Para finalizar, se da cuenta de la llegada de Miguel Pagés, O.P., a Costa Rica, interesado en instaurar la Orden de Predicadores en el país con el apoyo del obispo Bernardo Augusto Thiel, a pesar de la existencia de las leyes anticlericales y secularizantes de la época.

3.1. Domingo de Guzmán y la Orden de Predicadores

Más de 800 años han transcurrido desde la fundación de la Orden de Predicadores. Extendidos por todo el mundo, los dominicos han continuado la obra de su santo patrón Domingo de Guzmán, apoyándose en la predicación y en el estudio como herramientas para cumplir su compromiso misional y difundir el Evangelio en cada rincón de la tierra.

3.1.1. Domingo de Guzmán y Aza

Domingo nació en Caleruega (Burgos) en 1170, en el seno de una familia profundamente creyente y generosa. Sus padres eran nobles de los linajes de Guzmán y Aza, señores de Caleruega (Barrado Barquilla, O.P., s. f.).

De adolescente fue a la escuela diocesana, en Palencia, donde estudió letras, dialéctica, teología y Sagradas Escrituras, en particular, estudiaría el Nuevo Testamento, del que llegó a aprenderse parte del evangelio de san Mateo y las epístolas paulinas, que siempre llevaba consigo. De ahí se trasladó a Osma (Soria), donde se consagraría sacerdote y ejercería como sacristán del cabildo y subprior del capítulo de los canónigos regulares de Osma (Barrado Barquilla, O.P., s. f.).

En Osma hizo amistad con el obispo Diego de Acevedo, quién le invitó a acompañarlo en un viaje de misión diplomática a Dinamarca. En el sur de Francia fueron testigos de la propagación de la herejía albigense, y coincidieron en que el método de los misioneros católicos no tendría resultado si mantenían la vida de ostentaciones que llevaban hasta ese momento (carruajes y vestimentas elegantes, ayudantes y secretarios, hospedajes

costosos, gastos elevados). Predicando con el ejemplo, el obispo se despojó de su séquito y su equipaje; continuó su viaje solo con Domingo y unos cuantos clérigos, y se puso a predicar en la región mendigando para su sustento (aciprensa.com, s. f.; Barrado Barquilla, O.P., s. f.; Martínez de Juan, O.P., 2016).

Diego de Acevedo fundó un monasterio en Francia y viajaba constantemente entre Francia y España para conseguir predicadores y libros que sirviesen en la tarea de evangelización. Murió en 1207 en Osma y Domingo continuó con la misión, cada vez con más ilusión de difundir la fe y predicar el Evangelio (aciprensa.com, s. f.; Martínez de Juan, O.P., 2016).

3.1.2. Orígenes de la Orden de Predicadores

En 1215, Domingo de Guzmán tenía la idea clara de fundar una orden que se dedicase a la predicación. Tras las gestiones necesarias, en 1216 el papa Honorio III aprueba la fundación de la Orden de Predicadores, bajo la Regla de san Agustín, la elegida por Domingo. La nueva Orden estaría fundamentada en los pilares del estado canonical, la predicación y el estudio (Martínez de Juan, O.P., 2016).

Decidido a propagar las enseñanzas de la Iglesia por todo el mundo, Domingo mandó a sus frailes a prepararse en los centros universitarios más prestigiosos: París, Bolonia, Oxford y Salamanca. Los dominicos aprovechaban también para predicar en aquellos sitios (aciprensa.com, s. f.; Martínez de Juan, O.P., 2016).

Abiertos los conventos de Bolonia y Prulla, cada vez se iban sumando más. En España, todos esperaban con anhelo la visita del fraile fundador para establecer y abrir las puertas de los conventos: Segovia, Salamanca, Brihuega, Vitoria (Barrado Barquilla, O.P., s. f.).

Domingo presidió el primer Capítulo General de la Orden, en Bolonia, en 1220, con la asistencia de frailes de España, Provenza, Francia, Lombardía, Hungría y Roma. En 1221 asistió por segunda y última vez al Capítulo General que también se desarrolló en Bolonia; murió en agosto de ese mismo año (Barrado Barquilla, O.P., s. f.).

3.1.3. Estudio y misión en la Orden de Predicadores

Los miembros de la Orden de Predicadores «están llamados a una vida profunda de contemplación» y su actividad se caracteriza por «compartir lo contemplado» (Ordo Praedicatorum, s. f.).

Domingo de Guzmán procuró establecer en su comunidad un vínculo estrecho entre el estudio y la misión. Así, «los dominicos se han dedicado, con pasión, al estudio riguroso de la Sagrada Escritura, la filosofía, las ciencias naturales y la teología» porque solo con esa base rigurosa estarán en capacidad de predicar, aconsejar, confesar y transmitir verdades espirituales (Ordo Praedicatorum, s. f.).

Desde el punto de vista dominico, el estudio es «sabiduría para la vida» y constituye el mejor servicio que se le puede ofrecer a las personas; es una forma de «compasión intelectual» (Díaz Sariego, O.P., 2016, p. 2). La dedicación al estudio obedece a la búsqueda de la Verdad y se vuelve un proyecto de vida dentro de la Orden de Predicadores.

Los dominicos han destacado como teólogos, misioneros, fundadores de universidades y escritores, en especial sobre temas filosóficos y teológicos.

3.2. Dominicos en Centroamérica

Como se mencionó antes, los primeros dominicos llegaron a la isla Española, hoy República Dominicana y Haití, en 1510.

Desde su llegada, algunos miembros destacaron el panorama desolador que experimentaba la población indígena: trabajos forzados, enfermedad, hambre, violencia y muerte. No pudiendo guardar silencio ante la injusticia, prepararon un sermón de protesta que, con autorización de fray Pedro de Córdoba, superior de la comunidad, leyó fray Antón de Montesinos en el cuarto domingo de Adviento, el 21 de diciembre de 1511, al que se le conoce como el sermón «Yo soy una voz que clama en el desierto» o como el «Sermón de Adviento» (Fajardo Sánchez, 2013, pp. 220-221; Molina Rodríguez & Rodríguez Girón, 2016, pp. 18-19; Valdivia Giménez, 2010, p. 34). De ello lo único que ha llegado a nuestros días es un texto de Bartolomé de Las Casas —entonces encomendero— que ha sido considerado como un resumen de aquel sermón. Reproducimos la cita que hace Fajardo Sánchez del texto de Las Casas:

Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos,

habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo (Fajardo Sánchez, 2013, pp. 220-221).

Aunque a Montesinos se le señalaron las posibles consecuencias de su «imprudencia», en audiencia con el rey Fernando el Católico, los dominicos aclaran los hechos y, como resultado, en 1512 se promulgan las leyes de Burgos para las Indias, lo que sería el «primer código de legislación del nuevo mundo» (dominicos.org, 2016) o «primer “código” laboral indiano» (Valdivia Giménez, 2010, p. 35).

No obstante, los dominicos continuaron denunciando la problemática que se suscitaba en el Nuevo Mundo y cuya raíz se encontraba en el modelo de encomiendas en manos de particulares españoles.

Tanto el sermón como los señalamientos constantes referentes a las encomiendas calan en el joven Bartolomé de Las Casas que había llegado a las Indias en 1503 como encomendero, tanto así que en 1514 renuncia públicamente a sus encomiendas y se dedica

a levantar la voz contra el modelo y los abusos, hasta convertirse en fraile dominico (Fajardo Sánchez, 2013, p. 221; Valdivia Giménez, 2010, pp. 35-37).

Más adelante surgen las «vicarías», casas provisionales dependientes de los conventos y organizadas como ellos: estudio, oficios litúrgicos, oraciones privadas y predicación; también aparecen las «doctrinas», que eran conventos menores cuyas tareas incluían impartir la doctrina a los indios en su propia lengua, administrar los sacramentos y servir como «curas de almas» (Molina Rodríguez & Rodríguez Girón, 2016, p. 26).

Las nuevas comunidades dominicas fueron levantando casas y templos, al tiempo que iban sorteando todo tipo de dificultades, desde obstáculos políticos y civiles, hasta ataques de piratas, pasando por los fuertes embates de la naturaleza que en muchas ocasiones acabaron con sus edificaciones y sus anhelos. No es difícil imaginar la cantidad de manuscritos y obras que se perdieron entre los escombros, las cenizas, el barro o el mar, o que se usaron para atizar la lumbre en alguna casa o cuartel.

Llevando siempre por delante el estandarte que levantaran Antón de Montesinos, Bartolomé de Las Casas y otros, la misión dominica se fue extendiendo por todo el territorio que hoy se conoce como Centroamérica, pasando por Panamá, Nicaragua, Guatemala. En Guatemala se funda el primer convento de la Orden de Predicadores en Centroamérica. Los dominicos se establecen en El Salvador en 1547 y más de trescientos años después un dominico español perseverante, fray Miguel Pagés, logra traer la Orden de Predicadores a Costa Rica.

3.2.1. Cronología de la Orden de Predicadores en Centroamérica

La cronología que se muestra a continuación permite tener una visión panorámica detallada de los acontecimientos más representativos ocurridos a lo largo de la expansión dominica en Centroamérica desde la llegada de Cristóbal Colón a las Indias.

Cronología de la Orden de Predicadores en Centroamérica	
1492	12/10/1492 Llegada de Cristóbal Colón a América.
1502	Cristóbal Colón descubre el litoral caribe centroamericano que se extiende desde Honduras hasta el Istmo de Panamá.
1510	Llegada de los dominicos a América (Isla Española, hoy República Dominicana). Bartolomé de Las Casas se ordena sacerdote (fue el primero en recibir el orden del presbiterado en América).
1511	21/12/1511 Sermón del dominico Fr. Antonio Montesinos, en la ciudad de Santo Domingo de Guzmán (República Dominicana), en denuncia pública por trato inhumano a la población indígena. Se crean las primeras diócesis en Indias (sufragáneas de la diócesis metropolitana de Sevilla): Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan Puerto Rico.
1512	27/12/1512 Fernando el Católico firma las Leyes de Burgos que regirán las condiciones de vida y trabajo, así como derechos y límites de mano de obra indígena.
1514	Bartolomé de las Casas renuncia como encomendero y empieza a combatir esa práctica.
1519	15/08/1519 Fundación de la ciudad de Panamá. Llegada de los dominicos a Panamá. Fr. Reginaldo de Pedraza funda la primera casa de la Orden de Predicadores en Nombre de Dios (ahí estarían desde 1519 hasta 1565). La Misión en Nombre de Dios fue el primer centro misionero de los dominicos en Panamá y abarcaba la costa atlántica desde Cartagena hasta Costa Rica. Expedición de Hernán Ponce de León llega al Golfo de Nicoya (Costa Rica).
1523	Se organiza el proceso de colonización en Nicaragua.
1524	Se fundan las ciudades de León y Granada en Nicaragua.
1524	25/07/1524 Pedro de Alvarado funda el primer asentamiento español en Iximché (Villa de Santiago de los Caballeros de Guatemala).
1526	26/06/1526 Llegan a México los primeros frailes dominicos (los franciscanos habían llegado dos años antes)

1527	Se establece el Reino de Guatemala (se nombra a Pedro de Alvarado gobernador y capitán general de la provincia de Guatemala en la ciudad de Santiago de Guatemala).
1529	Llega a Guatemala Fr. Domingo de Betanzos y se funda el primer convento de dominicos en Centroamérica.
1530	El Capítulo General de la Orden de Predicadores aprueba la primera Provincia de Dominicos en América (Provincia de Santa Cruz, Isla Española). La Orden Dominicana en Panamá pasó a la jurisdicción de la Provincia de San Juan Bautista de Perú.
1531	Se erige la Diócesis de Nicaragua (y Costa Rica), con sede en León (la erección se confirma hasta en 1534).
1532	Se aprueba la Provincia de Santiago, en México, integrada por los conventos de Nueva España y Centroamérica. Se funda el convento de San Pablo (ciudad de León, Nicaragua) con Bartolomé de Las Casas como primer prior.
1535	Regreso a Guatemala de los dominicos que se habían tenido que retirar. Pedrarias Dávila abre causa contra Fr. Bartolomé de Las Casas (por la defensa de los indígenas), el juicio no prosperó, pero Las Casas y los frailes dominicos abandonaron Nicaragua.
1538	28/10/1538 Paulo III expide la bula <i>In Apostolatus culmine</i> según la cual se funda la Universidad de Santo Domingo de la Española (que sería la primera universidad de América).
1539	Llega la imprenta a Nueva España.
1541	La ciudad de Santiago de Guatemala fue destruida por correntadas de agua, lodo y piedras del volcán; fallecieron muchas personas.
1542	Se crea la Audiencia de los Confines de Guatemala y Nicaragua. El territorio de Guatemala pasa a ser el nuevo Reino de Guatemala que abarcaba desde Chiapas y Yucatán hasta Panamá.
1543	Los habitantes de Santiago (Guatemala) se trasladan al valle de Panchoy. Se inicia la construcción del templo y convento dominico a cargo de Fr. Tomás de las Casillas, primer prior.
1547	Fundación de la Orden de Predicadores en El Salvador.

1551	<p>El Capítulo General de la Orden de Predicadores, celebrado en el Convento de San Esteban, en Salamanca, el 17/05/1551, acuerda establecer la Provincia San Vicente Ferrer de Chiapas y Guatemala (el convento de Santiago pasa a ser cabeza de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala; Fr. Tomás de la Torre pasa a ser su Provincial). Esta Provincia se declara independiente de la de Santiago de México y abarca: Chiapa, Guatemala, Nicaragua, Honduras, El Salvador.</p> <p>El convento dominico de León (Nicaragua) y la Vicaría de San Francisco (San Francisco de Granada: segundo convento dominico de Nicaragua, aunque fue fundado por los franciscanos en 1529) o de la Inmaculada Concepción de Granada pasan de ser parte de la Provincia de San Juan Bautista del Perú a la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala.</p>
1554	Todos los frailes que se encontraban en Nicaragua deciden volver a España.
1555	Fr. Juan de Torres, vicario, parte a Guatemala llevándose todos los ornamentos y bienes del convento de Nicaragua. Esto marcó el fin de los dos conventos dominicos de Nicaragua. Fr. Juan de Torres regresó tiempo después con varios frailes para restaurar ambos conventos y estuvieron predicando, pero él falleció probablemente por malaria y los demás frailes abandonaron los conventos nuevamente.
1564	Se expide una sentencia judicial para que los bienes de los conventos y casas de frailes no salgan de Nicaragua evitando así que se repita lo ocurrido en 1555.
1565	El puerto (Nombre de Dios, Panamá) fue incendiado; el convento y sus habitantes se desplazaron a la ciudad de Panamá (que había sido fundada en la costa pacífica en 1519).
1566	Fallece Fr. Bartolomé de Las Casas en Madrid.
1569	Se crea la Audiencia de Guatemala, que empezó a funcionar en marzo de 1570 y estaba integrada por el estado mexicano de Chiapas y Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.
1570	Mediante Capítulo Intermedio del 20/01/1570, en Cobán, se funda la casa de los dominicos en Villa de la Santísima Trinidad o Sonsonate, El Salvador (los dominicos fueron los primeros en tener casa en ese lugar).
1572	El pirata Francis Drake saquea el puerto Nombre de Dios y reduce la ciudad a cenizas. La ciudad fue abandonada.
1649	Año desde el que se considera el convento de Santo Domingo de Panamá como primer centro panameño de estudios universitarios con derecho a título.
1651	18/02/1651 Guatemala sufre un terremoto; en el convento se vieron completamente afectados los dormitorios de los novicios.
1660	La ciudad de León (Nicaragua) es trasladada a un nuevo asentamiento por insalubridad, sismos y erupción volcán Momotombo.
1663	Se concluyó la construcción del templo dominico de Guatemala.

1690	12/02/1690 El terremoto de Santa Eulalia, en Guatemala, causa algunos daños en el templo dominico, pero logran repararse.
1671	El pirata Henry Morgan ataca y saquea la ciudad de Panamá; en defensa, el gobernador ordena estallar los depósitos de pólvora, lo que provocó un incendio que destruyó la ciudad. La ciudad es abandonada. Los dominicos se trasladan, al igual que las autoridades y el pueblo, a las faldas del cerro Ancón.
1673	Fundación de la nueva ciudad de Panamá (asentamiento de la Orden de Predicadores desde entonces).
1678	Construcción del nuevo templo de la Orden de Predicadores en la ciudad de Panamá.
1717	29/09/1717 El terremoto de San Miguel en Guatemala causa serios destrozos en el convento de Santo Domingo.
1737	02/02/1737 Un incendio conocido como "fuego grande" dañó en gran medida las instalaciones del convento (se reconstruyó tiempo después).
1751	El terremoto de San Casimiro provoca daños importantes en la ciudad de Guatemala.
1756	El incendio conocido como "fuego chico" destruye gran parte de la ciudad de Panamá y deja en ruinas el conjunto arquitectónico dominicano. Los dominicos comienzan a utilizar la capilla anexa Nuestra Señora del Rosario que se mantuvo en funcionamiento hasta 1950.
1773	29/07/1773 El terremoto y las réplicas del terremoto de Santa Marta, en Guatemala, provocan la destrucción de palacios, templos, conventos y casas de habitación. Hubo otros temblores muy fuertes en los días y meses siguientes, el de diciembre acabó con lo poco que quedaba. El templo y convento de Santo Domingo eran de los más hermosos de la ciudad y fue donde más estragos causó el terremoto. La ciudad se declara en ruinas y se decide abandonar Santiago de los Caballeros y trasladar la ciudad a un nuevo asentamiento.
1776	01/01/1776 Fundación legal de la nueva ciudad de Guatemala, ahora en Valle de la Ermita, con el nombre de la Nueva Guatemala de la Asunción. El 15/03/1776 se acordó dar un auxilio monetario a los conventos para iniciar su construcción.
1779	En junio la Ciudad de Santiago de los Caballeros queda en soledad y abandono.
1802	En noviembre concluyeron los trabajos del templo y el convento en Guatemala.
1806	Fr. Nicolás García Jerez, dominico, es nombrado obispo de Nicaragua, en León, por el Consejo de Indias (fue el último religioso dominico que ocupó el obispado de León).
1810	Fr. Nicolás García Jerez toma posesión de la Diócesis de Nicaragua y Costa Rica.

1811	Surge la Provincia de San José de Chiapas (integrada por los conventos del Estado de Chiapas); Guatemala y El Salvador se mantienen bajo el nombre de Provincia de San Vicente.
1815	Monseñor Fr. Nicolás García Jerez, O.P., hace su primera visita a Costa Rica y funda la Casa de Enseñanza de Santo Tomás (precursora de la Universidad de Santo Tomás, primera universidad de Costa Rica).
1821	15/09/1821 Declaración de Independencia firmada en el Palacio de Capitanes de Guatemala para el territorio centroamericano que había sido parte de la Capitanía General de Guatemala o Reino de Guatemala.
1822	Se firma el Acta de la Unión de las Provincias de Centro América al Imperio Mexicano en el Palacio Nacional de Guatemala.
1823	Marzo: Caída del Imperio Mexicano de Agustín Iturbide. 01/07/1823 En Asamblea Nacional Constituyente, las provincias centroamericanas decretan conformar una sola nación soberana bajo el nombre de Provincias Unidas del Centro de América, integrada por Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.
1824	La Asamblea Nacional Constituyente decreta la Constitución Política de la República Federal Centroamericana (unidad política-administrativa a la que se le conoció también como Federación de Centro América).
1825	Monseñor Fr. Nicolás García Jerez, O.P., es expulsado de León, Nicaragua; muere en el convento de Santo Domingo de Nueva Guatemala.
1827	El hondureño José Francisco Morazán Quezada (Francisco Morazán) se convierte en presidente de Honduras y en líder de los liberales centroamericanos.
1829	Francisco Morazán toma San Salvador. 29/04/1829 Guatemala cae en manos de Francisco Morazán; inicia saqueo en las casas de familias conservadoras y conventos llevándose obras de arte, bibliotecas y manuscritos, joyas y reliquias. 28/06/1829 Francisco Morazán decreta la extinción de las órdenes religiosas (primera excomunión) y poco tiempo después expulsa de Guatemala al arzobispo, Ramón Casaus y Torres, O.P., junto con unos 176 religiosos. Son expulsados de San Salvador los miembros de las órdenes religiosas y son saqueados los templos y conventos.
1830	Francisco Morazán se convierte en presidente de la República Federal Centroamericana.
1835	31/07/1835 Fallece Monseñor Fr. Nicolás García Jerez, O.P. en Guatemala. Llega la imprenta a Costa Rica.
1838	Nicaragua, Honduras y Costa Rica se separan de la Federación de Centro América.

1839	13/04/1839 El general conservador guatemalteco, Rafael Carrera, derrota a Francisco Morazán en Guatemala (su ingreso triunfal en Guatemala fue rodeado de campesinos que entonaban cánticos religiosos). Guatemala se separa de la Federación de Centro América.
1841	El Salvador se separa de la Federación de Centro América (que prácticamente ya no existía), se declara autónomo, soberano e independiente.
1842	Acaba la Federación de Centro América con el fusilamiento de Francisco Morazán en San José, Costa Rica.
1845	Monseñor Francisco de Paula García Peláez asume el Arzobispado de Guatemala y empieza a buscar religiosos que llenen el vacío que dejaron los que fueron expulsados por Francisco Morazán (algunos habían renunciado a su condición de frailes y se habían convertido en sacerdotes seculares para continuar su ministerio en el país). Poco a poco regresan algunos franciscanos y algunos dominicos.
1850	Pío IX firma la <i>Bula Chistianae Religionis Auctor</i> donde se erige el obispado de San José (Costa Rica logra su independencia de la Diócesis de Nicaragua).
1852	Se firma el Concordato entre la Santa Sede (Papa Pío IX) y la República de Guatemala (Presidente General Rafael Carrera) donde se pone la educación en manos de la religión católica, se restablece el diezmo y se conceden otros beneficios. Se firma también un Concordato entre la Santa Sede y Costa Rica.
1855	William Walker llega a Nicaragua (contratado por los liberales de León para enfrentarse al gobierno conservador de Granada). Hubo una primera batalla en Rivas y, más tarde, Walker toma Granada.
1856	El Congreso Nacional de Costa Rica declara la guerra a William Walker. El 20 de marzo, el ejército costarricense comandado por el presidente Juan Rafael Mora Porras se enfrenta al ejército filibustero y triunfa. El 11 de abril ambos bandos volvieron a enfrentarse en Rivas; esta batalla culminó con la retirada de William Walker y sus hombres. Muchos de los costarricenses combatientes se contagiaron de cólera morbus y propagaron la epidemia en el país a su regreso.
1871	En Guatemala se firma el Acta de Patzicía en la que deja de reconocerse el gobierno de Vicente Cerna y se nombra a Miguel García Granados como presidente provisorio (1871-1873). Se deroga la ley del 30 de abril de 1852 que limitaba la libertad de prensa y que establecía la previa censura eclesiástica para cualquier publicación (los reformistas buscaban la abolición del sistema de religión oficial). Son expulsados el arzobispo Bernardo Piñol y Aycinena y los jesuitas de Quetzaltenango.

1872	Justo Rufino Barrios, sustituyendo provisionalmente al presidente de Guatemala, Miguel García Granados, promulga varios decretos, la mayoría orientados a la reforma religiosa: prohibición de retorno de los jesuitas, nacionalización de sus bienes, prohibición de uso de traje talar a clérigos y seminaristas, segunda exclaustación, extinción de comunidades religiosas masculinas, confiscación de bienes, entre otros. En ese momento quedaban solo 99 clérigos regulares: 58 abandonaron el país y 41 pasaron al clero secular. La Provincia de San Vicente Ferrer de la Orden de Predicadores prácticamente había desaparecido.
1873	Justo Rufino Barrios asume la presidencia de Guatemala. Es reconocida oficialmente la primera logia masónica de Guatemala dependiente del Consejo Supremo de Costa Rica proveyendo cierto apoyo moral y social a los funcionarios del liberalismo. Se decreta en Guatemala la expropiación forzosa o consolidación de bienes eclesiásticos por la llamada "ley de manos muertas" (se le llamaba "manos muertas" a los bienes de la iglesia católica). En el mismo día se decreta la fundación de un Banco Agrícola Hipotecario con esos bienes. Terremotos sacuden la ciudad de San Salvador y dejan en ruinas la ciudad; las edificaciones dominicas son seriamente afectadas.
1874	Justo Rufino Barrios decreta la supresión de los monasterios de religiosas y los beaterios, las Órdenes terceras y demás congregaciones de tal tipo en Guatemala y se ordena la exclaustación de las religiosas.
1879	Se regula la separación entre Iglesia y Estado en Guatemala y se apoya la llegada de misioneros protestantes presbiterianos.
1880	Bernardo Augusto Thiel Hoffman, C.M., es designado obispo de Costa Rica por la Santa Sede. En esa época se agitaban en toda Centroamérica las ideas liberales y masónicas.
1884	En Costa Rica se ordena la expulsión del obispo diocesano, Monseñor Bernardo Augusto Thiel (que se va a Ecuador) y de los padres de la Compañía de Jesús; el presidente Próspero Fernández les obliga a salir del país el mismo día en que se firma el decreto. Bajo las llamadas "reformas liberales" se deroga el concordato entre la Iglesia y el Estado, se secularizan los cementerios, se prohíbe el establecimiento de órdenes monásticas o religiosas, así como la enseñanza religiosa y los votos religiosos.
1885	Muere Justo Rufino Barrios durante una batalla en El Salvador.
1886	El presidente Bernardo Soto permite el regreso de Bernardo Augusto Thiel a Costa Rica.
1892	Llega a Costa Rica Fr. Miguel Pagés, dominico exclaustado Monseñor Bernardo Augusto Thiel envía carta a Fr. Andrés Frürwirth, maestro general de la Orden de Predicadores, sobre restauración de la Provincia de San Vicente y propuesta de envío de cuatro religiosos que colaboren con Fr. Miguel Pagés.

1893	En visita <i>ad limina</i> , Monseñor Bernardo Augusto Thiel insiste sobre su solicitud de 1892; al no obtener respuesta favorable, Fr. Miguel Pagés se pone al servicio del arzobispado. Se autoriza a Fr. Miguel Pagés a visitar el Golfo Dulce (zona sur de Costa Rica) y atender las necesidades de los feligreses del lugar por un tiempo.
1895	Estando incorporado Fr. Miguel Pagés, O.P., a la diócesis, Monseñor Thiel lo destina, como colaborador, a la parroquia La Merced en San José, Costa Rica.
1896	Fr. Miguel Pagés es nombrado capellán de la iglesia La Dolorosa y capellán de la Cofradía de los Siete Dolores (San José, Costa Rica).
1897	27/03/1897 Bendición solemne de la iglesia La Dolorosa, en San José, Costa Rica, por Monseñor Bernardo Augusto Thiel.
1901	Fallece Monseñor Bernardo Augusto Thiel en San José, Costa Rica.
1903	Llegada a Costa Rica de Fr. Jesús Aguilar, O.P., desde El Salvador.
1904	Fr. Ángel Álvarez se incorpora a la comunidad dominicana de la iglesia de La Dolorosa (San José, Costa Rica), en sustitución de Fr. Miguel Pagés (quién, después de haber cumplido su misión y por problemas de salud, regresa a España). En el Capítulo General Electivo, en el Convento de Nuestra Señora de Quercia, Italia, los Provinciales de España y Bética se ofrecen a encargarse de la restauración de las Provincias desoladas de la Orden de Predicadores en América. La restauración de la Provincia de San Vicente de Chiapas queda en manos de la Provincia de España.
1906	18/12/1906 Fr. Jesús Aguilar se traslada de Costa Rica a El Salvador.
1907	02/02/1907 El Obispo de Costa Rica, Dr. Juan Gaspar Stork, nombra capellán de La Dolorosa a Fr. Ángel Álvarez, O.P.
1909	06/01/1909 Se erige en parroquia la iglesia de La Dolorosa (San José, Costa Rica) y su administración es confiada a los dominicos. Fr. Ángel Álvarez es nombrado párroco.
1910	Fr. Esteban Sacrest, Provincial de España y Vicario General de México y Centro América se reúne con Monseñor Gaspar Stork, en Costa Rica; existe la esperanza de fundar la Orden de Predicadores en Costa Rica, pero las circunstancias políticas que vive el país no lo permiten todavía. Costa Rica es sacudida por dos fuertes terremotos, el primero causó graves daños en San José y el segundo devastó la ciudad de Cartago.
1911	Fr. Miguel Pagés muere en el convento de Manacor, en la isla de Mallorca.
1918	Se manifiesta el deseo de la Orden de Predicadores de regresar a León, Nicaragua.

1919	Por impedimentos legislativos existentes en Centroamérica se revoca el decreto de restaurar las Provincias desoladas de América y se convierten en misiones denominadas "Vicarías Provinciales". A la Provincia de España se le asignan las Vicarías de México y América Central (esta última comprendía Guatemala, El Salvador y Costa Rica). El Provincial de España decide designar Vicarios Provinciales y nombra a Fr. Ángel Álvarez Vicario del Provincial en Costa Rica.
1920	Se obtiene el consentimiento episcopal para poder fundar la Orden de Predicadores en León, Nicaragua.
1921	Llegan frailes dominicos a León, Nicaragua, y se hacen cargo de la casa e iglesia de la Merced en esa ciudad.
1922	El arzobispo Rafael Otón aprueba el establecimiento de la Orden de Predicadores en San José, Costa Rica , y asigna como su residencia perpetua la casa de La Dolorosa junto con la iglesia parroquial y sus dependencias.
1923	El Provincial Luis Getino nombra a Fr. Raimundo M. Martín como único Vicario Provincial de las tres Vicarías de Centroamérica para lograr más uniformidad en el gobierno y buena marcha. Se firma el acuerdo definitivo de traspaso de la parroquia La Dolorosa, en San José, Costa Rica, a la Orden de Predicadores. Entra en funciones la escuela parroquial de La Dolorosa a la que empezó a llamársele «Colegio Nuestra Señora de los Ángeles» (o «Colegio Los Ángeles»).
1932	Se abre el primer año de lecciones del Colegio Los Ángeles, Costa Rica.
1934	29/11/1934 El Vicario Provincial, M.R.P. Antonio Pastor Codesal, reúne al Consejo de la Vicaría en San José (Costa Rica) y se toman varios acuerdos sobre el Colegio Los Ángeles.
1936	Inicia el primer año de secundaria en el Colegio Los Ángeles (Costa Rica).
1939	Se suspende temporalmente la secundaria en el Colegio Los Ángeles (Costa Rica): la guerra civil española (1936-1939) y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) habían provocado escasez de personal y dificultades de comunicación.
1941	Fr. Félix Munárriz asume como director del Colegio Los Ángeles (Costa Rica) y se reanuda la secundaria.
1945	Fr. Nazario Reyero asume la dirección del Colegio Los Ángeles (Costa Rica) y se gradúa la primera promoción de bachilleres. Fr. Antonio Figueras Figueras, O.P., regresa a Costa Rica
1948	Guerra civil de Costa Rica (marzo-mayo). Abolición del ejército en Costa Rica.
1949	Promulgación de la Constitución Política de Costa Rica.
1958	Se traslada la secundaria a las nuevas instalaciones del Colegio Los Ángeles en La Sabana (Costa Rica). Se crea el convento de Nuestra Señora de Los Ángeles

1964	Fallece Fr. Antonio Figueras Figueras, O.P.
1984	Fr. Damián Byrne, maestro de la Orden de Predicadores, firma el decreto de erección de Viceprovincia de San Vicente Ferrer de Centroamérica (constituida por Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica).
1991	Se establece la Orden de Predicadores en Honduras.
1992	Se integra el territorio de la República de Panamá a la Viceprovincia de San Vicente Ferrer de Centroamérica y pasa a llamarse Viceprovincia de Centroamérica y Panamá.
1993	El Capítulo Viceprovincial pide un cambio de nombre y se aprueba: San Vicente Ferrer en Centroamérica.
2005	Se decide transformar la Viceprovincia en Provincia y se erige, así, la Provincia San Vicente Ferrer en Centroamérica (abarca desde Panamá hasta Guatemala).
2009	Se traslada la etapa de teología del convento Santo Tomás de Aquino de Desamparados, San José, Costa Rica, al convento de Santo Domingo de Guzmán, en San Salvador. La etapa de prenoviciado se traslada a San José, Costa Rica.
2010	El Instituto Teológico de América Central pasa a ser la Universidad Teológica de América Central Oscar Arnulfo Romero, en San José, Costa Rica (los dominicos son copropietarios junto con otras comunidades religiosas).
2019	El Colegio Los Ángeles se une al programa Colegios del Mundo de IB (Bachillerato Internacional) y pasa a llamarse Los Angeles School

3.3. Costa Rica

3.3.1. Misión y poblaciones indígenas

Según Víctor Manuel Sanabria Martínez, arzobispo de San José de 1940 a 1952, el periodo de la historia costarricense que se ha llamado «Descubrimiento y conquista» bien podría haberse denominado, si se viera desde la perspectiva de la Historia Eclesiástica, como «Los orígenes de la Iglesia en Costa Rica» (Sanabria Martínez, 2014, p. 25): la historia de los orígenes de la Iglesia en Costa Rica se entrecruza con la de la conquista del territorio nacional (Sanabria Martínez, 2014, p. 89).

Religiosos franciscanos —tanto observantes como recoletos—, dominicos, mercedarios, jerónimos, jesuitas, entre otros, dejaron su huella evangelizadora en tierras centroamericanas pero, en el caso de Costa Rica, la evangelización es «mérito exclusivo e indiscutible de los hijos de San Francisco» (Sanabria Martínez, 2014, p. 70). Para Sanabria Martínez (2014, p. 72) esto podría explicarse en la pobreza que se experimentaba en Costa Rica, y no es que los religiosos de las demás órdenes prefirieran evitar los sacrificios que tal vida conllevaba, sino que siendo los franciscanos los primeros en abrir la actividad misional, el ingreso de otras órdenes solo vendría a estrechar todavía más la ya de por sí precaria situación.

3.3.1.1. Primeras expediciones

En 1519, Hernán Ponce de León llegó al Golfo de Nicoya, en el Pacífico Norte de la actual República de Costa Rica, mas no desembarcó. Cuenta Bartolomé de Las Casas:

Anduvieron más de 50 leguas la costa abajo, y hallaron un golfo de más de 20 leguas lleno de islas, y es puerto cerrado admirable, llámanlo los indios Chira, y ellos lo llamaron San Lúcar; este es el puerto que dicen de Nicoya, que es una provincia muy fértil y graciosa de Nicaragua. Allí cercan los navíos gran número de canoas, llenas de gente armada, y otra mucha gente que apareció en la costa con sus trompetillas ó cornetas haciendo grandes fieros y amenazas, pero tirados algunos tiros de pólvora, no quedó hombre en la mar ni en la tierra que huyendo no volase. Viendo Hernan Ponce que por allí no podía ganar nada, y que la costa iba adelante, tornóse á juntarse con Espinosa, el cual, ó era ya ido para el Darien, ó alcanzándole lo dejó por mandado de Pedrarias en Panamá (de Las Casas, 1876, Capítulo LXXIII).

En 1522 Gil González Dávila recorrió la costa Pacífica por tierra y anduvo casi toda la Península de Nicoya antes de continuar hacia Nicaragua. En el trayecto tuvo contacto con varios cacicazgos y, como era acompañado por el presbítero Diego de Agüero, se llevaron a cabo los primeros bautizos de la iglesia católica en esta tierra (Espino, 1977, p. xvii). Según Sanabria Martínez (1984):

La expedición de Gil González Dávila puede ser considerada, no obstante sus muy humanos y terrenales fines, como la primera vocación de los gentiles de Costa Rica y de Nicaragua a la fe de Cristo, y por tanto los años 1522 y 1523 han de ser tenidos en particular memoria en los anales eclesiásticos patrios (p. 52).

Para los bautizos se seguía el mismo procedimiento que para el sometimiento de los indígenas a la Corona española: un escribano leía en español el documento de exhortación donde se les preguntaba a los indígenas su aceptación (si había algún intérprete, se les trataba de explicar en su lengua): el «silencio» o la «pasividad» del indígena se interpretaba como su aceptación. Se llevaba a cabo el bautizo por medio de aspersion (Sanabria Martínez, 2014, pp. 33-34).

En 1524, Francisco Fernández de Córdoba fundó Villa Bruselas, primer asentamiento en suelo costarricense. Villa Bruselas fue abandonada unos pocos años después por disputas entre colonizadores y enfrentamientos con el pueblo indígena (Molina & Palmer, 2004, pp. 21-22). Indica Solórzano Fonseca (1992) que la fuerte explotación en esta época

«produjo el rápido descenso demográfico de la mayor parte de los pueblos de la región de Nicoya» (p. 193).

En el Caribe hubo varias exploraciones entre 1510 y 1542. Se fundaron varios asentamientos pero ninguno prosperó tanto por las dificultades de acceso al terreno, el clima inclemente, la escasez de abastos y la fuerte resistencia indígena, como por situaciones conflictivas entre los mismos españoles (Molina & Palmer, 2004, p. 22).

En 1544 se edificó en Nicoya el primer templo católico¹³ de Costa Rica y en 1556 se establece la parroquia de Chomes, en el Pacífico central del país.

Entre 1520 y 1560 no hubo interés por parte de los españoles por adentrarse en el territorio (Solórzano Fonseca, 1992, p. 193). El interés por la conquista de lo que se conoce hoy como el Valle Central de Costa Rica surgió en 1560; la demora se debió principalmente a la geografía del territorio y a «la intensa resistencia que mostraron varios de los grupos indígenas en el interior del país y en otras regiones periféricas» (Guevara Víquez, 2011, p. 10). Emprende esta empresa Juan de Cavallón, recién nombrado alcalde mayor de Nicaragua, acompañado por el fraile franciscano exclaustro Juan de Estrada Rávago que contaba con recursos económicos y estaba dispuesto a aportarlos para la expedición (Fernández Guardia, 1941, p. 102; Solórzano Fonseca, 1992, p. 193; Solórzano Fonseca & Quirós Vargas, 2006, p. 193). A Estrada Rávago se le ha considerado como el «verdadero fundador y primer misionero de la Iglesia de Costa Rica» (Sanabria Martínez, 1984, p. 100).

¹³ Se trata del templo colonial dedicado a San Blas que todavía se conserva en Nicoya, declarado Sitio de Interés Histórico-Arquitectónico en 1995.

3.3.1.2. Misión y asentamiento en el Valle Central de Costa Rica

En 1561, Cavallón funda el primer asentamiento español en el Valle Central, al que llamó Castillo de Garcimuñoz, mismo nombre de su ciudad natal (Solórzano Fonseca & Quirós Vargas, 2006, p. 198). Estrada Rávago es nombrado por el Cabildo de Garcimuñoz como Vicario General de Costa Rica (el cargo fue ratificado por la Corona en 1565) (Sanabria Martínez, 2014, n. 39), también ostentaba el cargo de teniente de alcalde mayor y ejercía como alcalde mayor interino, mientras Cavallón viajaba a Guatemala.

En 1563 llega a Garcimuñoz el nuevo alcalde mayor, Juan Vázquez de Coronado, acompañado de fray Martín de Bonilla, premostratense, como capellán de la expedición y con facultades de Vicario general, con lo cual, Estrada Rávago vuelve a España.

Vázquez de Coronado funda la ciudad de Cartago, a la que se traslada gran parte de la población desde Garcimuñoz (Fernández Guardia, 1941, p. 128; Municipalidad de Cartago, Costa Rica, s. f.). En ese mismo año llegaron a Costa Rica los primeros religiosos franciscanos y se estableció formalmente la orden franciscana en este país (Sanabria Martínez, 1984, p. 97). Dos años más tarde, en 1565, muere Juan Vázquez de Coronado.

En 1566, se nombra a Perafán de Ribera gobernador y capitán general de Costa Rica, cargo que asumió en 1568, a su llegada a la ciudad de Cartago (Fernández Guardia, 1941, p. 142; Solórzano Fonseca & Quirós Vargas, 2006, p. 255). En el Pacífico norte estableció Aranjuez, un asentamiento español de ubicación estratégica que permitió «la dominación colonial sobre importantes concentraciones de comunidades indígenas», entre ellas la de Garabito (Quirós Vargas, 1990, p. 49).

3.2.1.3. Encomiendas, reducciones y naboríos

Precisamente, Perafán de Ribera fue responsable de efectuar el primer repartimiento de indígenas en encomiendas, a pesar de que tal acción infringía lo dispuesto en las Leyes Nuevas de 1542, las cuales habían sido promulgadas por la Corona española en respuesta a las denuncias de varios emisarios que, como fray Bartolomé de Las Casas, exponían el abuso a que estaban sometidas las poblaciones indígenas (Guevara Víquez, 2011, p. 10, 2011, n. 7).

En términos generales, mediante la figura de la encomienda, grupos de familias de indios (encomendados), eran distribuidos o asignados a los pobladores españoles (encomenderos) como una manera de recompensarles por su esfuerzo en la conquista y por mantener la ocupación del territorio (Guevara Víquez, 2011, n. 6). Los encomendados (y sus descendientes por dos generaciones) tenían la obligación de servir a los encomenderos, mientras que los encomenderos velaban por la evangelización de los encomendados (Quirós Vargas, 1990, p. 309).

Tras establecerse la encomienda, se congregó a los indígenas en pueblitos denominados «reducciones», separados de los españoles, como se había hecho en otros lugares dentro del Reino de Guatemala. Esta medida permitía facilitar la evangelización y el cobro de tributos, al mismo tiempo que se evitaban los posibles abusos de los encomenderos. En Costa Rica, actuaron conjuntamente las autoridades civiles, los religiosos franciscanos y los mismos encomenderos para poner en marcha las reducciones. Había reducciones que contaban con un pequeño convento al lado, donde vivían los religiosos, estas se llamaban «pueblos de doctrina», mientras que los «pueblos de visita»

eran aquellos que visitaban los frailes esporádicamente (Fonseca Corrales et al., 2001, pp. 20-22).

3.3.1.4. Avance de la misión hacia otros territorios

Poco había avanzado la colonización de la gobernación de Costa Rica cuando llegó el gobernador interino, Alonso Anguciana de Gamboa, en 1573; a partir de ese momento se dan una serie de cambios que propiciarían «la transición del período de la conquista hacia la colonización» (Solórzano Fonseca, 2008, p. 1): los indígenas habían sido repartidos en encomiendas, la sumisión del cacique Garabito permitía el control español del Valle Central Occidental y de parte del Pacífico central, hubo una importante llegada de familias de campesinos labradores españoles a Cartago, se consolidaba el sistema de comercio español en el que Panamá tenía un lugar primordial y esto favorecía el comercio desde el puerto de Caldera en Costa Rica. (Solórzano Fonseca, 2008, pp. 1-2). En 1574 la ciudad de Cartago, sede de la Gobernación, fue trasladada a su emplazamiento actual donde se consolidaría como capital de la provincia (Municipalidad de Cartago, Costa Rica, s. f.).

Solórzano Fonseca (2008) indica que «a mediados de la década de 1580, prácticamente todos los indígenas del interior de Costa Rica se encontraban reducidos en pueblos de indios» (pp. 13-14) ubicados tanto al oriente como al occidente del Valle Central, en la depresión del Reventazón, en la entrada de la región de Talamanca y en el Pacífico central.

Desde 1590 se estableció, además, un barrio de naboríos o laboríos, en Cartago. Se les llamó así a «barriadas constituidas con indígenas que debían prestar servicios personales

a los españoles, entre los que podían destacarse servicios domésticos y otros necesarios en las ciudades pobladas por españoles. Además de los servicios, debían pagar tributo» (Guevara Víquez, 2011, n. 10). Más adelante, el término «naborío» o «laborío» se utilizaría para referirse a los «trabajadores libres de las haciendas», que no siempre eran indígenas, podían ser mestizos o mulatos, o de mezclas variadas (Fonseca Corrales et al., 2001, p. 30).

Según el Obispo Thiel, el presbítero Diego de Aguilar, asumió aquel puesto por más de cuarenta años, fue en verdad el primer maestro de escuela en Costa Rica

Habiéndose establecido en Cartago, la expansión española continuó hacia las costas. En 1603, ingresó uno de los hermanos menores de San Francisco (Barrantes Cartín, 2008, p. 612), fray Alonso de la Calle, a varios poblados del Pacífico sur de Costa Rica (Solórzano Fonseca, 2018, p. 144).

En 1604, Juan de Ocón y Trillo asumió la gobernación de Costa Rica y emprendió una expedición hacia el Pacífico sur; hubo resistencia por parte de los indígenas pero, al final, «fueron aprehendidos en esa expedición» (Solórzano Fonseca, 2018, p. 145).

Pensando abrir un nuevo espacio económico en el Caribe sur, Ocón y Trillo se encargó también de la conquista de Talamanca, estableciendo en 1605 la ciudad de Santiago de Talamanca; sin embargo, la ciudad fue destruida cinco años después por un levantamiento indígena (Solórzano Fonseca, 2008, pp. 30-31). Hubo varios intentos por regresar a Talamanca pero fue hasta que llegaron los misioneros recoletos en 1689 que llevaron a cabo «un intento de conquista con verdadero sentido misional» (López Leal, 2017, p. 39). Para cumplir con su tarea «los misioneros estaban obligados a conocer las lenguas indígenas» y en Talamanca encontraron «diversidad de lenguas en un territorio realmente pequeño»

(López Leal, 2017, p. 40). A pesar de los esfuerzos y la perseverancia de los misioneros, hubo muchos obstáculos y enfrentamientos. En 1709, una revuelta dirigida por jefes indígenas «terminó por completo con la conquista misional de Talamanca» (López Leal, 2017, p. 45) y los nuevos intentos de incursión, evangelización y conquista fracasaron.

Fray Claudio de Aguiar, designado en 1675 por el Ministro Provincial de la orden franciscana de los Observantes, se trasladó al Pacífico sur y conformó la reducción «Nuestra Señora de la Concepción de Boruca» (Barrantes Cartín, 2008, p. 622).

En Cartago, la aparición de una pequeña imagen de piedra, en la que la Iglesia reconocería a la Virgen María con su hijo en brazos, trajo consigo la edificación de un templo en honor a la Virgen de los Ángeles (el pueblo devoto le llamaría con cariño «la Negrita»), que atraerá a la ciudad a los pardos, mulatos y mestizos, poniendo así remedio a muchos de los inconvenientes, de orden religioso y administrativo, que causaba la dispersión poblacional (Sanabria Martínez, 2014, pp. 197-198).

El siglo XVII iba llegando a su fin con una población total de 19 293 personas, de las cuales 1933 eran españoles y ladinos, 15 470 eran indios, 208 mestizos, 143 negros y 1272 mulatos (Sanabria Martínez, 2014, p. 201).

3.3.1.5. Lengua

Entre los siglos XVI y XVII, cuando la mayor parte de los pobladores indígenas todavía no había aprendido la lengua de los conquistadores, «los idiomas nativos más importantes sirvieron de medio de comunicación con los indígenas en general y se emplearon para inculcarles las ideas y el modo de vida hispánicos» (Constenla Umaña, 2013, p. 100). Con

el paso del tiempo, el mestizaje y una mayor presencia española el bilingüismo se fue generalizando y el castellano, poco a poco, fue desplazando las lenguas autóctonas (Constenla Umaña, 2013, p. 100).

Según Constenla Umaña (2013):

En la historia de la convivencia de las lenguas indígenas y el castellano, desde el punto de vista de este último, esta fue la etapa de mayor interacción, aquella en que hubo más hispanohablantes que aprendieran lenguas indígenas y también aquella en que se dieron las mayores influencias lingüísticas sobre ellos (p. 100).

En los siglos XVIII y XIX algunos grupos indígenas lograron mantenerse alejados de los conquistadores valiéndose de «regiones de refugio» en el sur del Caribe y en las llanuras de Guatuso, lo cual fue clave para la conservación de su lengua y cultura. Mientras que, en el siglo XX, hubo una notable disminución o desaparición de las regiones de refugio (Constenla Umaña, 2013, p. 100).

En el caso de los religiosos, los que aprendían los dialectos debían buscar la mejor manera de transmitir tales conocimientos a sus compañeros de comunidad. Destacaron cumpliendo esa tarea los frailes franciscanos Pedro de Betanzos, Lorenzo de Bienvenida, Agustín de Cevallos, Diego de Salinas, Melchor de Salazar y Ricardo de Jerusalén (Alvarado Quesada, 1994, p. 78).

Igual que sucedió en otras partes de América, aunque en menor escala, en Costa Rica, el conocimiento de lenguas indígenas por parte de los religiosos dio paso a la elaboración de catecismos, sermonarios y vocabularios; por ejemplo, fray Pedro de Betanzos trabajó en

un vocabulario y una doctrina cristiana, mientras que fray Agustín de Cevallos confeccionó un catecismo y un confesionario. Estos los escribió en huetar, lengua netamente costarricense que funcionaba como lingua franca; poco o casi nada de ella se conoce en nuestros días (Alvarado Quesada, 1994, p. 78; Quesada Pacheco, 2017).

Al huetar también se proponía traducir el capitán y teniente de gobernador, Diego de Cubillo, el catecismo y la doctrina cristiana para uso de los religiosos, según cita de Alvarado Quesada (1994):

Así mesmo me obligo à que dentro de los cinco años pondré catecismo y doctrina cristiana en la lengua materna y general de aquella provincia, que llaman güetar, de manera que con facilidad los religiosos puedan administrar los sacramentos y los yndios entender la fee y se puedan confesar (p. 81).

Lamentablemente, ni los textos de Cevallos ni los de Cubillo se han podido localizar (Quesada Pacheco, 2009, p. 19, 2017).

Los misioneros dejaron constancia de la necesidad e importancia que tenía para ellos aprender las lenguas indígenas, más allá de que en algunas ocasiones contaban con intérpretes para transmitir su mensaje misional; por ejemplo, fray Pedro de Betanzos, citado por Alvarado Quesada (1994) expresaba en 1563: «y porque tienen lengua muy extraña de otras que en estas partes e tomado estoyla aprendiendo para mediante ella convertirlos» (p. 78) y en 1564, los frailes Diego de Salinas, Pedro de Betanzos y Melchor Salazar, citados por este mismo autor, manifestaban: «quedamos tres frailes y aprendiendo la lengua para

traer à estos nuestros hermanos al yugo de nuestra Santa fee Catholica» (Alvarado Quesada, 1994, pp. 78-79).

De otras lenguas como el boruca no hay indicación alguna por parte los misioneros de que hayan elaborado algún catecismo, sermonario, vocabulario u otro tipo de texto (Quesada Pacheco, 2009, p. 14).

3.3.1.6. Educación

En Costa Rica, los primeros educadores serían «los clérigos europeos que acompañaban a los conquistadores. La catequesis se convirtió al mismo tiempo en adoctrinamiento e instrucción, y los religiosos los primeros maestros» (Martínez Gutiérrez, 2016, p. 13).

Con la llegada de Gil González Dávila acompañado del presbítero Diego de Agüero, en 1522, iniciaría la catequización, que se puede considerar como la «primera forma de instrucción a los aborígenes, por cuando mediaba alguna forma de comunicación entre los doctrineros y los naturales para hacerse entender» (Martínez Gutiérrez, 2016, pp. 13-14).

En 1565, trece religiosos, bajo la dirección del franciscano fray Lorenzo de Bienvenida, O.F.M., empiezan a enseñar aritmética, lectura, escritura y doctrina católica (Martínez Gutiérrez, 2016, p. 14).

En 1594, el presbítero Diego de Aguilar, sacristán mayor de la parroquia de Cartago, establece la Escuela Comunal de Costa Rica que sería la primera escuela del país. En ella trabaja como maestro —el primer maestro de Costa Rica— hasta 1623, año en que se cerró definitivamente por falta de recursos (Martínez Gutiérrez, 2016, p. 14). En aquellos años, la

enseñanza afrontaba «limitaciones de orden político, económico y social, como son el aislamiento y pobreza de la población, el pauperismo de elementos civilizadores como libros y libertad ideológica» (Rodríguez Arce, 1991, p. 171).

En 1714, el Ayuntamiento de Cartago le pide al hermano Francisco Aguirre que abra una escuelita pública donde enseñe a leer, escribir y contar. Ante la poca asistencia de los niños, el Alcalde Ordinario y Teniente de Gobernador ordena que será obligatorio para los niños aprender a leer y escribir (Rodríguez Arce, 1991, p. 172).

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, se observa el continuo interés de las autoridades por la contratación de maestros que impartan las primeras letras en Cartago (Rodríguez Arce, 1991, pp. 172-174).

En 1814 se establece la Casa de Enseñanza de Santo Tomás, escuela de primeras letras fundada por el Ayuntamiento de San José. Para encargarse del plan de estudios, el presbítero Manuel Alvarado llama al Bachiller Rafael Francisco Osejo, de Nicaragua, especialista en Filosofía y Leyes (Martínez Gutiérrez, 2016, p. 18). En 1824 se le confiere a la Casa de Enseñanza de Santo Tomás la potestad de emitir títulos de bachillerato y esto faculta para la enseñanza preuniversitaria a partir de 1825 (Martínez Gutiérrez, 2016, p. 19). Este centro de estudios daría origen, en 1914, a la creación de la Escuela Normal, institución de formación para docentes de primaria que, como se mencionó antes, sería uno de los cimientos de la Universidad Nacional.

3.3.1.7. Poblaciones indígenas costarricenses hoy

A lo largo de estos procesos, varios factores incidieron en el decrecimiento de la población indígena, entre ellos, la sobre explotación de la fuerza de trabajo, la difusión de enfermedades y epidemias (viruela, sarampión, peste, tifus, entre otras) y el aumento del mestizaje (muchos preferían identificarse como mestizos, en vez de indígenas, para ser exentos del pago de tributos) (Guevara Víquez, 2011, pp. 11-12).

Los indígenas —personas descendientes directas de las civilizaciones precolombinas, las cuales conservan su propia identidad y se constituyen en grupos étnicos, según se describe en la legislación costarricense (Ley Indígena, 1977, art. 1)—, constituían, de acuerdo con el Censo 2011, el 2,42% del total de los habitantes de la República de Costa Rica y, de ellos, solo el 35% vivía en algún territorio indígena (Fernández Aráuz, 2018, p. 57).

En Costa Rica, un «territorio indígena es una variable geográfica, que corresponde a un área espacial creada por ley o por decreto ejecutivo y suele tener límites naturales, destinado a que las poblaciones indígenas puedan desarrollarse según sus costumbres y tradiciones», mientras que un «pueblo indígena» constituye una «variable cultural, donde coinciden idioma, comidas, tradiciones, ascendencia, historia y origen común, religiosidad, creencias, valores, visión de mundo, entre otros aspectos que les caracteriza como pueblo» (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2013, p. 8).

Actualmente, la población indígena se encuentra distribuida en ocho pueblos (Bribri, Cabécar, Brunca o Boruca, Chorotega, Huetar, Maleku o Guatuso, Ngöbe o Guaymí, Teribe o Térraba), ubicados en veinticuatro territorios indígenas (Fernández Aráuz, 2018, p. 55).

Zúñiga-Morales y Carvajal Jiménez (2022), en su artículo sobre una propuesta pedagógica para la utilización del bribri en el territorio indígena de Cabagra, en donde el empleo de la lengua autóctona es casi nulo (p. 7), explican que, en Costa Rica, «ha disminuido dramáticamente el uso de idiomas originarios» y que, a pesar del desplazamiento lingüístico, «no se ejecutan acciones pedagógicas ni políticas contundentes que detengan de forma efectiva esta situación» (p. 3), aunque sí se reconoce el esfuerzo del Estado por impulsar la «revitalización de la lengua y la cultura indígenas» (p. 6).

3.3.2. La Orden de Predicadores en Costa Rica

Aunque otras órdenes religiosas se establecieron en Costa Rica antes que los dominicos y que, durante la colonia, los miembros de la Orden de Predicadores solo una vez intentaron, sin éxito, fundar una casa en el país (Sanabria Martínez, 1982, p. 512), lo cierto es que desde que el primero de los hijos de Santo Domingo de Guzmán puso sus pies en suelo costarricense, los esfuerzos dominicos por cumplir su misión no han cesado.

3.3.2.1. Orígenes de la Orden de Predicadores en Costa Rica

En lo que respecta a Costa Rica, fue fray Miguel del Santísimo Rosario Serradells Pagés y Claparols el dominico que, con suma perseverancia, logró la instauración de la Orden de Predicadores en este país (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 120).

Pagés nació en Tortellá, provincia de Gerona, España, el 10 de mayo de 1843, en una familia de profunda fe cristiana que inspiró su vocación por la vida religiosa (Díez Tascón,

O.P., 1985, p. 120). Siendo muy joven decide ingresar a la Orden de Predicadores y hace sus estudios de humanidades en el Convento de Gerona.

En 1829, Francisco Morazán había decretado la exclaustación y supresión de órdenes religiosas en Guatemala; en 1839 se decreta su restablecimiento (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 121). No obstante, para 1851, la Provincia de San Vicente de la Orden de Predicadores estaba en una situación penosa como narra Fuente (1929), citando a fray Pedro Mártir Salazar, O.P., vicario de la Provincia que escribe al papa Pío IX pidiéndole asistencia para el Convento de Santo Domingo de Guatemala:

Al presente tan sólo seis Religiosos profesos moran en esta Casa; y fuera del claustro, al cuidado de las almas, llamados por el Iltrmo. Metropolitano, existen otros cuatro. Entre tanto, la restauración del Noviciado, de la escuela y de los estudios, por la falta de hermanos y maestros, no es fácil. Suprimida, pues, esta Provincia en el año 1829, sus hijos fueron arrojados de esta región; muchos han perecido en el destierro, y tan sólo alguno que otro han vuelto a la Casa religiosa, cuando luminoso y propicio vino el año 1839, en el que ya fue lícito intentar la restauración de los Conventos.

Mientras tanto la muerte se ha cebado en los Religiosos: el Maestro antiguo, único residente en esta Casa al tiempo de la restauración, descendió al sepulcro en el año 1845, subiendo a la patria celestial mi predecesor benemérito por su gran celo de las cosas de la Religión; y en el decurso del año próximo pasado falleció otro hermano dentro de la septa de monasterio: en el campo, otros tres o cuatro Religiosos, que se

hallaban ocupados en el cuidado de las almas, han fallecido en el Señor en los últimos ocho años.

Estando así las cosas, los Religiosos que moran en este Convento, contristado el ánimo, sufren grandes angustias. Algunos de éstos, que en el destierro ascendieron al sacerdocio, no hicieron sus estudios completos, por cuya causa no se pueden ocupar del sagrado Tribunal de la Penitencia, según nuestras Constituciones. No nos es posible celebrar las elecciones canónicamente, habiendo tan sólo tres Maestros y faltando confesores, tal como la Constitución lo exige para formar Capítulo: ni siquiera tenemos religiosos idóneos que puedan ser elegidos Prelados, ni nos es lícito a los que lo somos actualmente ser reelegidos, porque lo prohíben nuestras leyes, sin dispensación de intersticios; y, por último, la confirmación del elegido debe hacerse por el Prior Provincial, y nosotros carecemos también de este Prelado.

En medio de tanta angustia, sólo una esperanza nos queda: postrarnos, pues, a los pies de Vuestra Santidad, cuya suprema potestad habéis recibido de Dios, que puede prestar fácilmente remedio a las penurias que nos apremian (pp. 432-432).

Tras esta y otras gestiones, empiezan los esfuerzos por la restauración de la Provincia de San Vicente. Dentro de los religiosos enviados a emprender esa tarea van también jóvenes aspirantes, entre ellos Miguel Pagés, que toma el hábito en Guatemala en 1860,

hace su profesión en 1861 y, posteriormente, obtiene el título de Lector (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 121).

Al llegar Justo Rufino Barrios a la presidencia de Guatemala, en 1873, y haber sido sometidos al destierro los religiosos del Convento de Santo Domingo de Guatemala, Pagés se traslada a Estados Unidos (como lo hicieron otros dominicos) y, de ahí, recorre varios países. Mantiene firme su esperanza en la restauración de la Provincia de San Vicente y hace todo lo que está en sus manos por contribuir a ello (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 122).

En Ecuador, Pagés conoce al obispo de Costa Rica, Bernardo Augusto Thiel (obispo de 1880 a 1901), que había sido exiliado (de 1884 a 1886), y que se había domiciliado en ese país en los años en que también se prohibieron las órdenes religiosas en Costa Rica (Salvador y Conde, 2004, p. 311; Sistema Nacional de Bibliotecas de Costa Rica, s. f.). Thiel «le estimaba mucho por la viveza de su espíritu y la entrega a la predicación» (Salvador y Conde, 2004, p. 311).

Pagés llega a Costa Rica a principios de 1892 (Sanabria Martínez, 1982, p. 520). No se tiene claridad si se hizo invitar por Thiel o, como refería Díez Tascón (1935), en su paso por el puerto de Puntarenas, en Costa Rica, rumbo a Perú, Pagés entabló conversación con un sacerdote, le contó sus vicisitudes y, el sacerdote, que resultó ser Luis Hidalgo, penitenciario de la Catedral de San José, conmovido por las circunstancias de Pagés, le invitó a quedarse y acompañarlo en sus tareas en la capilla de la Virgen de los Dolores, lo cual tuvo la aprobación del obispo Thiel (Salvador y Conde, 2004, p. 312).

Según Sanabria Martínez (1982), Pagés obtuvo autorización de Juan María Martínez, O.P., vicario provincial de los religiosos dispersos de Guatemala y de Raimundo Riveiro,

O.P., religioso del suprimido convento de Santo Domingo de Guatemala para intentar fundar en Costa Rica un noviciado para la Provincia (p. 520). Thiel tenía interés de contar con religiosos europeos en su diócesis, por lo que la propuesta de Pagés fue acogida (Salvador y Conde, 2004, p. 312; Sanabria Martínez, 1982, p. 520).

En agosto de 1892, Thiel envió una misiva a fray Andrés Früwirth, O.P., maestro general de la Orden de Predicadores, en la que le manifestaba su interés en el restablecimiento de la Provincia de San Vicente y le proponía que enviara cuatro religiosos a Costa Rica para que, junto con Pagés, iniciaran tal empresa. Insistió al respecto durante la visita *ad limina* de 1893 y, a su regreso a Costa Rica, les ofreció a los dominicos la iglesia de La Dolorosa y sus anexos como residencia pero no logró la respuesta que aspiraba (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 123; Sanabria Martínez, 1982, pp. 520-521).

Pagés se pone al servicio del Obispo y, así, «cumple con el encargo de predicar y de misionar donde las necesidades espirituales lo reclaman» (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 123), por ejemplo, se le asignó por un tiempo en el Golfo Dulce para realizar bautizos, confesiones, matrimonios, entre otras actividades y visitó ciudades, pueblos y caseríos donde dejó implantada la devoción del rosario; en la Catedral de San José estableció la Cofradía del Rosario y la Asociación del Rosario Perpetuo (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 123).

Después de vivir en el país, Pagés está convencido de la necesidad de apoyo espiritual para los fieles y cree firmemente en la posibilidad de fundar una casa para los dominicos en Costa Rica (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 123). En 1893, tanto Pagés como el Padre General de la Orden les habían solicitado a los superiores, por escrito, la asignación de algunos frailes para colaborar en Costa Rica. Según Pagés, primero habría que establecer un «Hospicio de

la Orden» en la iglesia La Dolorosa, es decir, una «residencia informal» que diera lugar, más tarde, a la fundación formal (Sanabria Martínez, 1982, p. 521).

Tras la exclaustación, Pagés había preferido mantenerse un tanto al margen de la Orden, Díez Tascón, citado por Salvador y Conde (2004), lo describe como «un religioso tremendamente apasionado por su convento y Provincia» (p. 278), por lo que «no se incorpora a ningún convento ni admite más superiores que los legítimos de su Provincia» (p. 278), Salvador y Conde lo define como «indómito y hasta atrabiliario» (Salvador y Conde, 2004, p. 278). En cualquier caso, Pagés tenía que «normalizar su situación irregular» (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 123) y viajó a Roma, en 1894, para aclarar sus asuntos, personalmente, con las autoridades de la Orden. Pagés encontró «propicia y benévola acogida por parte del Rvdmo. Maestro General Andrés Frühwirth» (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 123); para abril de 1895 ya se encontraba de regreso en Costa Rica con la bendición de Frühwirth.

Con extrema cautela se le incorpora a la diócesis, se le designa primero a la parroquia Nuestra Señora de la Merced¹⁴ como colaborador del párroco Luis Hidalgo; y, más tarde, en 1896, asume como capellán de la iglesia La Dolorosa¹⁵ y de la Cofradía de los Siete Dolores (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 124). Este nombramiento «oficial» (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 124), será clave para el establecimiento de la Orden de Predicadores en Costa Rica. La

¹⁴ Nuestra Señora de la Merced era la única parroquia en San José antes del 26 de diciembre de 1881 y, aunque en ese año se erige la parroquia Nuestra Señora del Carmen, La Merced sigue siendo el «centro espiritual y religioso más importante de la capital» (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 124). En esa época se encontraba donde hoy se ubica el edificio del Banco Central de Costa Rica; tras su destrucción con el terremoto de 1888, se trasladó al lugar donde se ubica actualmente (Cartín, 2016).

¹⁵ En 1886 ya existía una ermita de Nuestra Señora de los Dolores, era filial de La Merced y tenía su propio capellán (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 124). Se había puesto la primera piedra en 1852 (Díez Tascón, O.P., 1935).

noticia fue gratamente comunicada por el obispo Thiel al Maestro General de la Orden quien, con gran beneplácito la recibe y promete la designación de, al menos, un colaborador (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 124).

Pagés se hace un espacio en el lugar destinado a la sacristía, acondiciona con extrema modestia y pobreza lo que será su habitación y se traslada a vivir a la iglesia de La Dolorosa, confiado de la buena voluntad y la caridad de los feligreses. Se dedica con esmero a la conclusión de las obras de edificación del templo y a promover el culto religioso. Una vez hecha la bendición solemne de la iglesia, el 27 de marzo de 1897, Pagés se apresta a proveerla de ornamentos, cálices, candelabros y todos los implementos necesarios. Todavía con más fervor se dispone a organizar las misas, la predicación en festividades y la organización de grupos religiosos (como la Cofradía del Rosario y la Milicia Angélica del Cíngulo de Santo Tomás de Aquino). En 1894, por su cuenta, sin apegarse a normativa alguna, establece el primer grupo de hermanas de la Orden Tercera de Santo Domingo (Díez Tascón, O.P., 1985, pp. 124-125).

Aunque las leyes anticlericales y secularizantes seguían impidiendo que se establecieran comunidades religiosas, en Costa Rica «había cierta restringida tolerancia en cuanto a la entrada de sacerdotes» (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 126) y no se acarreaban mayores problemas si algún religioso ingresaba al país con la aprobación de la autoridad eclesiástica. Y es que, según explican Sandí Morales y Trejos Salazar (2019), en realidad, en este país «nunca hubo una declaratoria de Estado laico y de la misma manera, tampoco la sociedad transitó totalmente la vía de la secularización, aunque sí hubo un intento» (p. 20). En todo caso, Thiel, siempre estuvo realizando acciones orientadas a la flexibilización y

«logró poner un cierto freno al proceso de secularización» (Sandí Morales & Trejos Salazar, 2019, p. 40), aunque no fuera total.

Monseñor Thiel no logró conocer a los demás dominicos que llegaron a Costa Rica, murió en 1901. Jesús Aguilar, O.P. llega en 1903 y, Ángel Álvarez, O.P., en 1904. Con la llegada de estos dos frailes, Pagés, ya con quebrantos de salud, decide regresar a España, no sin antes viajar a Guatemala para despedirse con gran nostalgia del convento de Santo Domingo, ahora convertido en depósito de licores del gobierno (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 126).

Pagés es asignado al convento de Manacor, en la isla de Mallorca, donde finaliza sus días el 19 de abril de 1911, a los 68 años (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 127).

3.3.2.2. La Dolorosa en el siglo XX

La Dolorosa, como comúnmente se le llama, se convierte en parroquia el 06 de enero de 1909 por decreto de Juan Gaspar Stork Werth, tercer obispo de San José, en ese momento asume fray Ángel Álvarez como párroco (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 130).

En febrero de 1910, el Provincial de España y Vicario General de Centroamérica visita La Dolorosa y se encuentra ante la realidad de que la iglesia no le había sido otorgada a los dominicos de manera oficial, ni la Orden podía establecerse legalmente porque seguían existiendo impedimentos para la fundación de comunidades religiosas en Costa Rica (Díez Tascón, O.P., 1985, pp. 130-131). Tras conversaciones entre las partes, tres años después, en 1913, el obispo de San José cede el «uso de la Iglesia Parroquial de la Dolorosa y sus dependencias, conforme a derecho, a la mencionada Orden de Predicadores», Stork, citado

por Díez Tascón (1985, p. 131), en el entendido que la de cesión podría anularse si, entre otras eventualidades, los dominicos tuvieran que abandonar el país por fuerza mayor. Así, se establece, de manera formal, la primera casa e iglesia de los dominicos en Costa Rica (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 131).

En 1922, Rafael Otón, arzobispo de San José, le asigna la casa, la iglesia y sus dependencias, como residencia perpetua, a la Orden de Predicadores. Se inician las gestiones pertinentes ante Roma ese mismo año y el 23 de mayo de 1923, reciben los dominicos, «PLENO JURE la Parroquia Matris Dolorosae de la ciudad de San José» (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 132).

Mencionaba Díez Tascón (1985, p. 130) que, en 1909, cuando se erigió La Dolorosa como parroquia (también se erigió la parroquia de La Soledad), el obispo de San José instaba a los recién nombrados párrocos a procurar la asistencia de los niños al catecismo y este deseo, en su opinión, lo han cumplido, a cabalidad, los párrocos de La Dolorosa. Díez Tascón se refiere con esto a lo que podría considerarse como la obra apostólica más significativa que ha llevado a cabo la Orden de Predicadores en Costa Rica: la enseñanza; representada en la fundación y administración del Colegio Los Ángeles, hoy Los Angeles School (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 133).

3.3.2.2.1. De la Escuela Parroquial La Dolorosa a Los Angeles School

En 1923 abre sus puertas la Escuela Parroquial La Dolorosa para la enseñanza elemental, al costado sur de la iglesia. El espacio no era adecuado y pronto hubo necesidad de comprar un lote para la construcción de un edificio y una capilla. Las obras de la capilla,

dedicada a la Virgen de los Ángeles (patrona de Costa Rica), concluyeron en 1929: el 8 de diciembre de ese año se hizo la bendición solemne. En abril de 1932, suficientemente avanzadas las obras del edificio que albergaría la escuela, se bendicen las nuevas instalaciones y se inician las clases (Díez Tascón, O.P., 1985, pp. 133-134).

Al parecer, ante la solicitud imperiosa de padres de familia por un colegio católico, bajo la dirección de religiosos, en aquel momento en que solo existían en Costa Rica el Colegio Nuestra Señora de Sión (para mujeres) y el Colegio Seminario (para varones), se decide iniciar el curso lectivo como «Colegio de Nuestra Señora de los Ángeles» o, como se le llamó después, «Colegio Los Ángeles» (hoy se denomina «Los Angeles School»). Se pasa de un modelo gratuito a uno donde los alumnos pagan matrícula y pensión; los alumnos se dividen en «externos» (solo iban a clases), «semiinternos» (recibían almuerzo y otros servicios) y «pensionistas» o «internos» (recibían alimentación, hospedaje y otros) (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 134).

Al principio, la institución educativa permaneció adscrita a La Dolorosa y solo dos frailes habitaban en el edificio del Colegio. En las lecciones les colaboraban otros religiosos y algunos maestros seculares. Más adelante, se toma la decisión de que los frailes dedicados a las tareas docentes del Colegio Los Ángeles se trasladen a vivir a esas instalaciones, bajo un reglamento especial, para mayor conveniencia en la atención del alumnado; bajo esta modalidad inicia el curso en 1935 (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 135; Salvador y Conde, 2004, p. 319).

La formación de los alumnos se consideraba excepcional, incluso habían recibido una felicitación por parte del delegado del Ministerio de Educación, que había supervisado la

realización de los primeros exámenes de sexto grado, en 1935. De manera que, pronto, tanto profesores como padres y estudiantes demandaron la apertura de los estudios secundarios (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 135; Salvador y Conde, 2004, p. 319).

En 1936 iniciaron las primeras lecciones de segunda enseñanza. Desafortunadamente, la guerra civil española (1936-1939) y el inicio de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) afectaron la llegada de frailes que se habían asignado como profesores del centro educativo. Los estudios secundarios debieron suspenderse a partir del curso lectivo de 1939, mas se reanudaron a partir de 1941 (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 136) .

En 1945, el Colegio Los Ángeles recibe la autorización del Despacho de Educación Pública de Costa Rica para expedir los títulos de bachillerato («Bachiller en Ciencias y Letras», en aquel momento), es decir, los títulos de conclusión de segunda enseñanza (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 136).



Fotografía 1. Representante del Ministerio de Educación entrega título de bachillerato del Colegio Los Ángeles a Guillermo Constenla Umaña, frente a Fr. Antonio Figueras
Fuente: Archivo personal de Guillermo Constenla Umaña

Desde 1944 se había suprimido el internado y el número de estudiantes aumentaba cada vez más. A finales de 1946 se decide buscar un nuevo terreno; se necesitaba un «lugar amplio, alegre y lejos de la apretura de la ciudad» (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 137). De la mano de Carmen Figueras viuda de Figueras, madre de fray Antonio¹⁶, se encontró el lugar idóneo en la urbanización Las Américas, al norte de La Sabana; así, en una propiedad de cuatro manzanas (dos donadas por la señora Figueras y dos adquiridas por la Orden)

¹⁶ El capítulo 4 de esta tesis se ha dedicado a la figura y obra de fray Antonio Figueras Figueras.

empezaría, diez años después, la construcción de la nueva infraestructura (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 137).

El 15 de noviembre de 1956, día de san Alberto Magno, obispo dominico, en medio de un ambiente festivo, con desfile y tambores, con la presencia de alumnos, docentes y otros invitados, así como de autoridades eclesiásticas y gubernamentales, el ministro de Educación, Uladislao Gámez, colocaba la primera piedra de las nuevas instalaciones del Colegio Los Ángeles a solicitud de los padres dominicos (Díez Tascón, O.P., 1985, pp. 137-139).

Aunque faltaban muchos detalles constructivos, el nuevo edificio abrió sus puertas al alumnado de secundaria para el curso lectivo de 1958 (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 139). La primaria se mantuvo en el edificio ubicado en el barrio Los Ángeles¹⁷ (Zamora Hernández, 2011, p. 75). En 1961 se decidió trasladar también la primaria, aunque se eliminó del todo dos años después (Salvador y Conde, 2004, p. 322).

En 1973 se da un paso muy importante, acorde con el progreso del siglo, pasando de ser un colegio para varones a un colegio mixto (Salvador y Conde, 2004, p. 322).

El Colegio Los Ángeles no ha sido solo motivo de satisfacción para la Orden de Predicadores en Costa Rica, sino también baluarte para la Viceprovincia centroamericana (Salvador y Conde, 2004, p. 322).

¹⁷ Para terminar las obras en el nuevo Colegio Los Ángeles, los dominicos le vendieron el edificio anterior a la Junta de Educación de San José; posteriormente se ubicaría en este edificio la escuela Juan Rudín y, desde 1987, es la sede de la Asociación de Educadores Pensionados (Zamora Hernández, 2011, p. 75).

3.4. Conclusión

Es evidente que aquel espíritu de predicación envuelto en un halo de estudio con el que Domingo de Guzmán soñó su comunidad de religiosos sigue vigente en nuestros días y todavía más, expresado en este siglo XXI en nuevas formas de predicación acordes con la época y extendiéndose por todo el mundo.

De igual manera, la extraordinaria tarea realizada por los religiosos en toda América y, en Centroamérica, en particular, da cuenta del compromiso con la evangelización. En el caso de Costa Rica, es digna de resaltar la perseverancia de Miguel Pagés por instituir la Orden de Predicadores a pesar de los reveses experimentados antes; su abnegación, sin duda, rindió frutos que ni siquiera podría haber pensado, prueba de ello es la solidez y excelencia que ha venido cultivando, a través del tiempo, el Colegio Los Ángeles.

La labor traductora y afin realizada por las órdenes religiosas en América, como sería la elaboración de gramáticas, vocabularios, sermonarios, entre otros textos, tuvo poca fue muy efímera en Costa Rica. Sin embargo, queda sobre el tapete la posibilidad de ahondar en las pesquisas y localizar, en algún recinto, en algún anaquel olvidado, las obras elaboradas por frailes como Betanzos.

Capítulo 4

Antonio Figueras Figueras, O.P. es el único dominico costarricense del que se conoce actividad traductora publicada. En este capítulo se hace un repaso por su vida, desde el seno familiar, sus estudios de primaria y secundaria, y la preparación en Costa Rica antes de viajar a España decidido a convertirse en dominico. Se recorren sus años de estudio en el Convento de San Esteban, en Salamanca, y sus actividades en España, en donde se dedicó, especialmente, a los estudios históricos.

Desde su regreso a Costa Rica, Figueras asume una cargada agenda. Aquí se presenta su actividad docente y administrativa en el Colegio Los Ángeles, donde ejerce varios cargos, y donde se ocupa de diversas agrupaciones estudiantiles como los Boy Scouts, los grupos de teatro o el periódico, entre otros.

Se destaca el vínculo de Figueras con la Universidad de Costa Rica y la Asociación Costarricense de Filosofía, y su contacto con importantes eruditos del país. Se examina, brevemente, el perfil de Figueras como religioso, estudiante, profesor y traductor.

En una segunda parte del capítulo se aborda la obra intelectual de Figueras que incluye la traducción de *De Magistro*, de santo Tomás de Aquino, publicada en 1961, con una edición en 1987. Para esto, se pasa revista por el autor del texto original, el estilo escolástico y la colección *De Veritate*. Asimismo, se analizan las técnicas y decisiones empleadas por el traductor.

4.1. Antonio Figueras Figueras, O.P.

4.1.1. Vida

Juan Antonio del Carmen Figueras Figueras nació en el seno de una familia devota y trabajadora el 12 de marzo de 1915. Sus padres, Juan Figueras Aráuz —hijo de Magín Figueras y María Aráuz— y Carmen Figueras Cañellas —hija de Jaime Figueras y Bernarda Cañellas—, oriundos de Vendrell, Cataluña, se habían establecido en el barrio Los Ángeles, en San José, Costa Rica, donde don Juan tenía una pulpería y doña Carmen se dedicaba a las labores del hogar y a hacer tejidos de lana. Juan Antonio fue bautizado el 1 de abril de 1915 en la parroquia de La Merced, en San José, por el cura y vicario Alejandro Porras (G. R. Arguedas, comunicación personal, 10 de marzo de 2023; Dirección General de Estadística, 1915; Registro Civil, Costa Rica, 1915; Registros Parroquiales, Costa Rica, 1915; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

Según consta en registros genealógicos y civiles el hijo mayor del matrimonio Figueras Figueras fue José María (1901-1924), luego llegó Magín Juan Deodato (nacido y adoptado por la familia en 1914, fallecido en 1993), después nació Juan Antonio del Carmen en 1915, seguido de Jaime Claudio de Jesús (1916-1959), Juan Bernardo de los Ángeles (1918-1942), José María Víctor del Carmen en 1923, Bernarda (nacida en España en 1924, costarricense por naturalización) y, el menor, Francisco Encarnación de la Trinidad (1927-1954). Según registros civiles, José María, el hijo mayor, estuvo casado, no se tiene información sobre hijos; Jaime Claudio se casó en 1939 con Concepción Rivera Brizuela, tuvieron un hijo pero no se tiene más información. Bernarda profesó como religiosa de la congregación de María Auxiliadora; se distinguió como una de las mejores alumnas de

Filología en la Universidad de Costa Rica y se graduó en 1956 de la Licenciatura en Filosofía y Letras con su tesis *Don Bosco y sus obras sociales*; fue profesora en el Colegio María Auxiliadora, institución regentada por su congregación en la ciudad de Heredia; falleció el 26 de mayo de 2008 a los 83 años. De los demás hermanos no se tiene más información (Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica, 1956, p. 1; Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica, 1999, p. 3; Pacheco, 2004, p. 43; Registro Civil, Costa Rica, 1914, 1915, 1916, 1918, 1923, 1924, 1927, 1939, 1942, 1954, 1959, 1993; Segura Chaves, 2016, p. 20; Tribunal Supremo de Elecciones, Costa Rica, 1924, 2008).

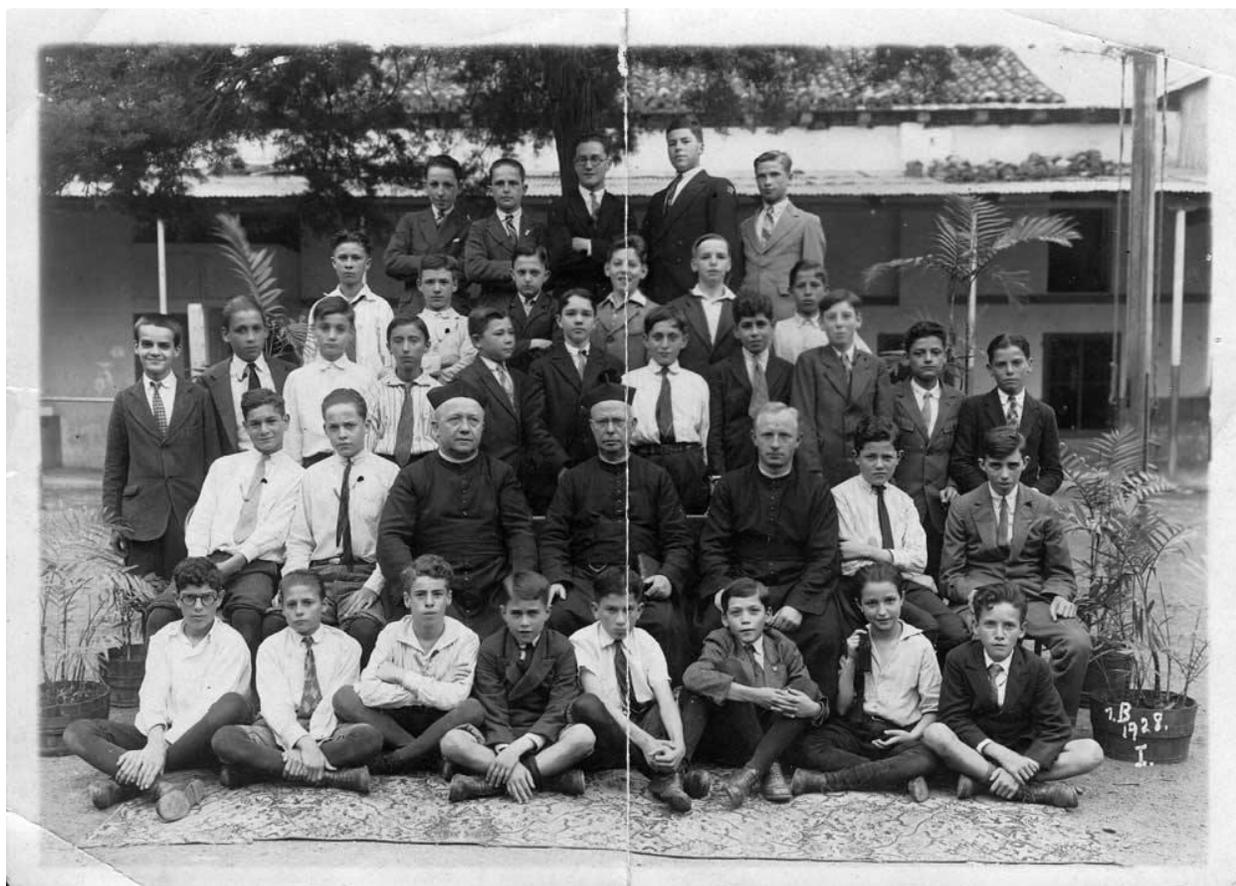
Don Juan Figueras falleció el 21 de octubre de 1935 y, doña Carmen, el 1 de mayo de 1978, a los 87 años; ambos están sepultados en el Cementerio General de San José (Registro Civil, Costa Rica, 1935, 1978).



Fotografía 2. Sor Bernarda a la izquierda, Fr. Antonio Figueras al centro y, Carmen Figueras, la madre de ambos, a la derecha
Fuente: Díez Tascón, O.P., 1964, p. 6

4.1.2. Estudios

No se tiene claridad de cuándo y dónde realizó Juan Antonio sus estudios primarios aunque, muy posiblemente, los habrá iniciado en 1922 en la escuela Porfirio Brenes que se ubicaba en el distrito donde vivía la familia Figueras Figueras. Inició sus estudios secundarios en 1928, en el Colegio Seminario y los concluyó satisfactoriamente; no obstante, no recibió su título de bachiller en segunda enseñanza porque, en esos años, solo se le permitía la emisión de títulos al Liceo de Costa Rica (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 63; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).



Fotografía 3. Estudiantes de primer año del Colegio Seminario, San José, Costa Rica, 1928. En la primera fila de niños (sentados en el piso), Antonio Figueras es el segundo, de derecha a izquierda (camisa blanca)
Fuente: Archivo personal de Oscar Herrera Mata, cortesía de su hija, Ana Isabel Herrera Sotillo



Fotografía 4. Estudiantes de tercer año del Colegio Seminario, San José, Costa Rica, 1930. En la primera fila, Antonio Figueras es el segundo, de derecha a izquierda (camisa blanca lisa abierta). De derecha a izquierda también están los religiosos Francisco Mühler, Carlos Trapp y Esteban Keiselheim
Fuente: Archivo personal de Óscar Herrera Marta, cortesía de su hija, Ana Isabel Herrera Sotillo

Decidido a dedicarse a la vida sacerdotal, ingresó al Seminario Mayor de Costa Rica en 1933. Entre sus compañeros de Seminario se encontraba el padre Benjamín Núñez que, como se mencionó antes, fue el primer rector de la Universidad Nacional y una figura destacada en el ámbito sociopolítico (Archivo personal Fr. VERNOR ROJAS, 1933; Díez Tascón, O.P., 1997, p. 63; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).



Fotografía 5. En el Seminario Mayor, a la izquierda, de lentes, Antonio Figueras; al centro, Francisco Herrera Mora; a la derecha, Benjamín Núñez; y Carlos Joaquín Alfaro Odio, sentado.
Fuente: Archivo personal de Fr. VERNOR ROJAS

4.1.3. Profesión de fe

Juan Antonio deja el Seminario Mayor en 1934 y viaja a España con el anhelo de ingresar en la Orden de Predicadores. El 30 de julio de ese año se le propone en reunión del Consejo del Convento de San Esteban para recibir el hábito e iniciar el noviciado y el 4 de agosto toma el hábito de la Orden de Predicadores de manos del prior Elías Fierro, en la iglesia del Convento de San Esteban (Convento de San Esteban, 1892a, 1892b, 1934; Díez Tascón, O.P., 1997, p. 63; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

El 30 de junio de 1935 hace su primera profesión como Novicio de Coro e inicia sus estudios (Convento de San Esteban, 1892a).

El 5 de agosto de 1938, habiendo cumplido con los tres años de votos simples, los ocho días de ejercicios espirituales y los exámenes correspondientes, Figueras hace la profesión solemne. Recibe el subdiaconado el 20 de noviembre de ese mismo año y se ordena sacerdote en Salamanca el 3 de junio de 1939. Opta al grado académico de «lector» —el equivalente a una licenciatura en Filosofía y Teología en la Orden de Predicadores—, lo cual le habilita para impartir lecciones (Convento de San Esteban, 1892a, 1892b, 1934; Díez Tascón, O.P., 1997, p. 63; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

4.1.4. Actividad en España

En marzo de 1941 era administrador de la revista *Ciencia Tomista*, en Salamanca. En ese mismo año completaba los cuatro años de estudios teológicos y había cumplido con los exámenes necesarios para confesor (Convento de San Esteban, 1892a, 1892b, 1934; Inspección Técnica de Timbre del Estado, 1941).

Luego se le traslada al Convento Nuestra Señora de Atocha y se le encargan tareas en la biblioteca. Al mismo tiempo, continúa sus estudios históricos bajo la dirección del notable historiador dominico Venancio Carro. Por aquel entonces, Carro era colaborador en la Sección de Misiones del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Convento de San Esteban, 1942; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

A principios de 1942, en vista de sus múltiples ocupaciones, Carro decide cesar su actividad en la Sección de Misiones, por lo que el Provincial de la Orden designa a Figueras en sustitución. Figueras residía en la casa de Nuestra Señora de Atocha, de donde era Superior el padre Venancio, y tenía más disponibilidad para dedicarse a los trabajos de investigación histórica. Durante su permanencia, Figueras se especializó en Historia Misional de América (Carro, 1942; Díez Tascón, O.P., 1997, p. 63; Director del CSIC, 1942; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

En 1943 concluye su carrera teológica en Salamanca. Presenta su tesis *La escuela dominicana en las leyes de Indias* y obtiene el grado de Lector en Teología (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 63; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

Continúa llevando a cabo sus tareas como parte del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. En 1944 nace la revista *Missionalia Hispánica*¹⁸, una publicación del Consejo

¹⁸ *Missionalia Hispánica* fue una revista que nació al amparo de la Sección de Misiones, del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo de Historia Hispanoamericana. La Sección de Misiones fue elevada a Instituto Independiente Santo Toribio de Mogrovejo, de Misionología, por el Ministerio de Educación de España en febrero de 1946 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948, pp. 268-269; Serra Pfennig, 2015, p. 264).

Superior de Investigaciones Científicas, y se le nombra miembro del consejo de redacción (Sierra, 1944, p. 223).

4.1.5. Regreso a Costa Rica

A principios de 1945, Figueras deja su labor en la Sección de Misiones para regresar a Costa Rica; le sustituye José Salvador y Conde, O.P.

4.1.5.1. Colegio Los Ángeles

En 1945, Figueras es nombrado profesor del Colegio Los Ángeles, institución a la que dedicaría, prácticamente, los últimos veinte años de su vida. Desde entonces se trasladó a vivir con la comunidad de dominicos que residía en el Colegio (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 63; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

Como el Colegio Los Ángeles ya gozaba de autorización para emitir títulos de bachillerato y en vista de que, por las disposiciones de educación pública, Figueras no había recibido un diploma al concluir la secundaria, hace las gestiones correspondientes, completa los requisitos y consigue que se le otorgue, en 1946, el título de «Bachiller en Ciencias y Letras»¹⁹, en el Colegio Los Ángeles, durante la administración del director Nazario Reyero, O.P. (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 136; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

Durante 1946 asume la dirección de Acción Católica (movimiento que impulsa el apostolado seglar) y del grupo Boy Scouts del Colegio (Convento de San Esteban, 1946). A

¹⁹ En esos años, los estudiantes podían optar por un título de maestro o un título de bachiller en ciencias y letras y, para obtenerlo, debían aprobar las «pruebas de grado» pertinentes, según su elección (Dirección de Gestión y Evaluación de la Calidad, MEP, 2021).

finales de ese año, se adquiere la propiedad que albergará las nuevas instalaciones del Colegio Los Ángeles (la contribución de su madre, Carmen Figueras, como se mencionó antes, fue clave para alcanzar este propósito) (Díez Tascón, O.P., 1985, p. 137).

En 1947, Figueras fue asignado a la iglesia de La Merced en León (Ciudad Universitaria), Nicaragua (Convento de San Esteban, 1948, p. 33). Precisamente en ese año, después de varios conflictos nacionales, la Universidad de León, que se ubicaba en el antiguo convento de La Merced, se eleva al rango de Universidad Nacional de Nicaragua (Comunicación CNU, 2019).

Figueras regresó al Colegio Los Ángeles en 1948, en un año marcado en la historia costarricense por la guerra civil (Convento de San Esteban, 1949, p. 40).

En 1951 fue asignado a la iglesia de Santo Domingo, en Guatemala, siendo Vicario Provincial y Superior del convento fray Antonio Pastor Codesal (Convento de San Esteban, 1951, p. 38).

Se reincorporó a sus labores en el Colegio Los Ángeles a partir de 1952 y cada vez fue asumiendo más compromisos con la institución. Se encargó del archivo del Colegio cinco años y fue bibliotecario tres años. Ejerció como profesor de lengua y literatura española, profesor de lengua griega y latín, prefecto y profesor de varios niveles de bachillerato, profesor de estudios sociales, historia, geografía y educación cívica, profesor de historia moderna y contemporánea, y profesor de música y de religión (*Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*, 1954, p. 51; *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*, 1955, p. 51; Convento de San Esteban, 1952, p. 42, 1953, 1956, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963).

También en 1952 asume la dirección de la Academia de Arte Dramático *Calderón de la Barca*; ese mismo año se le designa capellán de la iglesia de Lourdes (Convento de San Esteban, 1952, p. 42).

En el Colegio Los Ángeles, de 1953 a 1955 fue director del Grupo Artístico y, de 1953 a 1958, director de *La Voz del Estudiante*, periódico estudiantil fundado por fray Alfredo Pío Álvarez, O.P (*Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*, 1954; *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*, 1955; Convento de San Esteban, 1953, 1956, 1957, 1958).

En 1955, aprovechando que al año siguiente tendría unos meses de descanso en España, planteó al Provincial la posibilidad de viajar acompañado por tres jóvenes costarricenses, dos de ellos estudiantes de último año del Colegio Los Ángeles —Rolando Ugalde Murillo, O.P. (1937-2020), Francisco Brenes Camacho, O.P. (1938-1997)— y, el tercero, graduado de esa institución, estudiante de primer año de Derecho de la Universidad de Costa Rica (Óscar Enrique Mas Herrera²⁰) que habían expresado su anhelo de convertirse en dominicos. Se comprometía a enseñarles latín desde finales de ese año (1955), viajarían en barco en abril de 1956, llegarían a España en mayo, residirían en Nuestra Señora de Atocha y los llevaría a Palencia en septiembre para que se prepararan para la toma de hábito. Efectivamente, en septiembre de 1956 estuvo junto con los estudiantes en Palencia. El 19 de septiembre de ese año tuvo la oportunidad de imponer el hábito a sus pupilos y a Álvaro Montes de Oca (1931-2015), un médico costarricense graduado de la Universidad Autónoma de México que se había decidido por la vida conventual (Archivo

²⁰ Óscar Enrique Mas Herrera no realizó ese viaje (N. Mas Herrera, comunicación personal, 1 de mayo de 2023).

personal Fr. V3rnor Rojas, 1956; A. Figueras Figueras, O.P., comunicaci3n personal, 19 de septiembre de 1955).



Fotografía 6. Fr. Antonio Figueras durante la imposici3n de h3bito a 3lvaro Montes de Oca. Palencia, 1956
Fuente: Archivo personal de Fr. V3rnor Rojas

Entre 1955 y 1963 fue secretario del Colegio Los Ángeles en cinco ocasiones. En 1957 se le designa como lector de casos (Convento de San Esteban, 1956, 1958, 1960, 1961, 1962, 1963).

Durante 1957 y 1958 cumple el cargo de Consejero de la Juventud en Acción Católica. Entre mayo y junio de este último año, la comunidad responsable de la marcha del Colegio Los Ángeles, entre ellos Figueras, se trasladan al nuevo edificio en La Sabana (Convento de San Esteban, 1958, 1959; A. Figueras Figueras, O.P., comunicación personal, 3 de septiembre de 1958).

4.1.5.2. Universidad de Costa Rica

Atraído siempre por los nuevos aprendizajes, Figueras se matriculó en la Universidad de Costa Rica a inicios de 1957 con el propósito de obtener una licenciatura en Filosofía y Letras (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 64; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

En septiembre de 1958, siendo lector de filosofía, egresado de la Universidad de Costa Rica y con solo el requisito de defensa de tesis pendiente para graduarse, solicita permiso al Provincial para postularse como profesor en esa misma Universidad. Obtenido el permiso, realiza las gestiones necesarias (A. Figueras Figueras, O.P., comunicación personal, 3 de septiembre de 1958).

Para enero de 1959 era miembro de la incipiente Asociación Costarricense de Filosofía, fundada a mediados de 1958, entre cuyos miembros se encontraban importantes intelectuales que llegarían a convertirse en notables personalidades del país como José Joaquín Trejos Fernández (presidente de Costa Rica de 1966 a 1970), Guillermo Malavassi

Vargas (Ministro de Educación de 1966 a 1969), Daniel Oduber Quirós (presidente de Costa Rica de 1974 a 1978), Óscar Enrique Mas Herrera y Constantino Láscaris. En los primeros años de la Asociación, Figueras estuvo presente en varias sesiones (Asociación Costarricense de Filosofía, 1959a, 1959b, 1960a, 1960b). También estuvo afiliado al Colegio de Licenciados y Profesores en Letras y Filosofía, hoy Colegio de Licenciados y Profesores en Letras, Filosofía, Ciencias y Artes (Salas Castro & Rojas Saborío, 2013, p. 57).

En octubre de 1959 se llevó a cabo la defensa oral de su tesis *El problema de las relaciones entre religión y moral*, en la Universidad de Costa Rica. Tras una brillante disertación y habiendo cumplido con los requisitos establecidos y la juramentación correspondiente se le otorga la Licenciatura en Filosofía y Letras (Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica, 1959; Rectoría UCR, 1960, p. 325; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

Para el curso lectivo de 1960, el Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica lo designó como encargado de la Cátedra de Geografía de América, ante la solicitud del Consejo Directivo de la Facultad de Ciencias y Letras, a la que estaba adscrito el Departamento de Geografía e Historia (Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica, 1960a, p. 20).

En 1961 también fue el encargado de la Cátedra de Historia de la Cultura, del Departamento de Estudios Generales. De julio a octubre de ese año estuvo encargado de la Cátedra de Latín en IV año, de la Facultad de Ciencias y Letras, en sustitución temporal del profesor titular (Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica, 1960b, p. 28, 1961, p. 65).

En octubre de 1961, en carta dirigida al Provincial expone la posibilidad que le ofrece la Universidad de Costa Rica de recibir una beca que, en aquel momento, otorgaba el Punto Cuarto de la UNESCO a profesores universitarios costarricenses para realizar estudios en la Universidad de Chicago. Explicaba que, de autorizarse su participación, tendría que empezar a estudiar inglés de manera intensiva y trasladarse a Chicago en agosto o septiembre de 1962. Como becado podría elegir entre historia de la cultura, filosofía, estudios generales, filología o lingüística. El permiso le fue otorgado por el provincial, fray Aniceto Fernández. Figueras iniciaría sus estudios de idioma inglés en diciembre de ese mismo año (A. Figueras Figueras, O.P., comunicación personal, 28 de octubre de 1961).

En 1961 impartió tres asignaturas en la escuela El Rosario de las Hermanas Dominicanas de la Anunciata, la cual se ubicaba detrás de La Dolorosa (el nuevo edificio que alberga el actual Colegio El Rosario, ubicado en barrio Luján, San José, fue inaugurado el 19 de marzo de 1962) (A. Figueras Figueras, O.P., comunicación personal, 28 de octubre de 1961). En ese mismo año asume la función de Presidente de la ahora disuelta sociedad Ilustración Católica Limitada (Convento de San Esteban, 1962).

Durante 1962 y 1963 continúa con sus labores en la Universidad de Costa Rica y el Colegio Los Ángeles.

En la sesión N°63 del Departamento de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, celebrada el 19 de octubre de 1963, se le nombra profesor adjunto de Historia de la Cultura por mayoría de votos (Soto Valverde, 2020, pp. 315-316). No obstante, Figueras se traslada ese año a los Estados Unidos para iniciar sus estudios de doctorado en Historia,

en la Facultad de Estudios Históricos de la Universidad de Berkeley, California (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 64).

4.1.6. Enfermedad

Aquejado por los severos síntomas de una enfermedad, Figueras se ve obligado a regresar a Costa Rica a inicios de 1964 para someterse a una cirugía importante (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 64; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 5).

Con la esperanza de una pronta recuperación, la Universidad de Costa Rica lo asigna nuevamente a la Cátedra de Historia de la Cultura, al mismo tiempo que se le nombra director del Colegio Los Ángeles. Figueras decide concentrar sus esfuerzos en el inicio del curso lectivo en el Colegio y suspende sus compromisos con la Universidad de Costa Rica (Díez Tascón, O.P., 1997, pp. 64-65, 1964, p. 5; Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 4).

Sin embargo, los resultados de la cirugía no fueron los esperados. Su salud seguía deteriorándose y tuvo que someterse a una segunda intervención en la que los médicos comprobaron, para pesar de su familia y amigos, que no era posible detener la enfermedad (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 65).

Fray Antonio Figueras muere el 19 de marzo de 1964, día de San José, a las nueve y cuarenta minutos de la noche, todavía adormecido por la anestesia de la segunda operación (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 65).

Fue sepultado en el mausoleo de los dominicos en el Cementerio General de San José (Rojas Contreras, O.P., 2009, p. 5). Las fotografías de su funeral son testimonio de la

admiración, cariño y agradecimiento de sus compañeros, amigos y de generaciones de estudiantes que recibieron sus enseñanzas.

4.1.7. Perfil de fray Antonio Figueras

4.1.7.1. Personalidad

Era un costarricense talentoso, digno hijo de su patria. Una persona llena de energía, alegre, jovial, amable, bondadosa, de buen humor (hasta bromista), que se ganaba el cariño de todos. Persona diligente, ordenada y meticulosa en las tareas que se le encomendaban; mientras estuvo a cargo de la Secretaría del Colegio Los Ángeles, los libros de actas y los registros de notas, entre otros documentos, reflejaban limpieza, orden y pulcritud (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 65, 1964, p. 3; Iglesia La Dolorosa, 1959, p. 3).

Fue un ser humano «cercano, humilde, contertulio afable» que despertaba especial estima en todo el que lo conocía (G. Malavassi Vargas, comunicación personal, 14 de junio de 2016).



Fotografía 7. De pie, tercero de izquierda a derecha, Fr. Antonio Figueras, a su lado Fr. Véror Rojas Contreras
Fuente: Archivo personal de Fr. Véror Rojas

4.1.7.2. Religioso

De su familia heredó un profundo sentido cristiano. Como religioso era piadoso, obediente, dispuesto en todo momento a colaborar con sus superiores. Infatigable en su afán por infundir la formación espiritual. Extraordinario predicador que con sumo entusiasmo y verdadero placer anunciaba el Evangelio desde el púlpito (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 66, 1964, pp. 3-5).

4.1.7.3. Estudiante y profesor

Desde su época de estudiante en Salamanca demostró ser un hombre inteligente, con aptitud para la enseñanza y el aprendizaje, y una clara vocación por la historia. Su pasión por el estudio le llevó a aprovechar aquellos momentos que sus obligaciones le dejaban libre para seguir formándose (Díez Tascón, O.P., 1997, pp. 63-66).

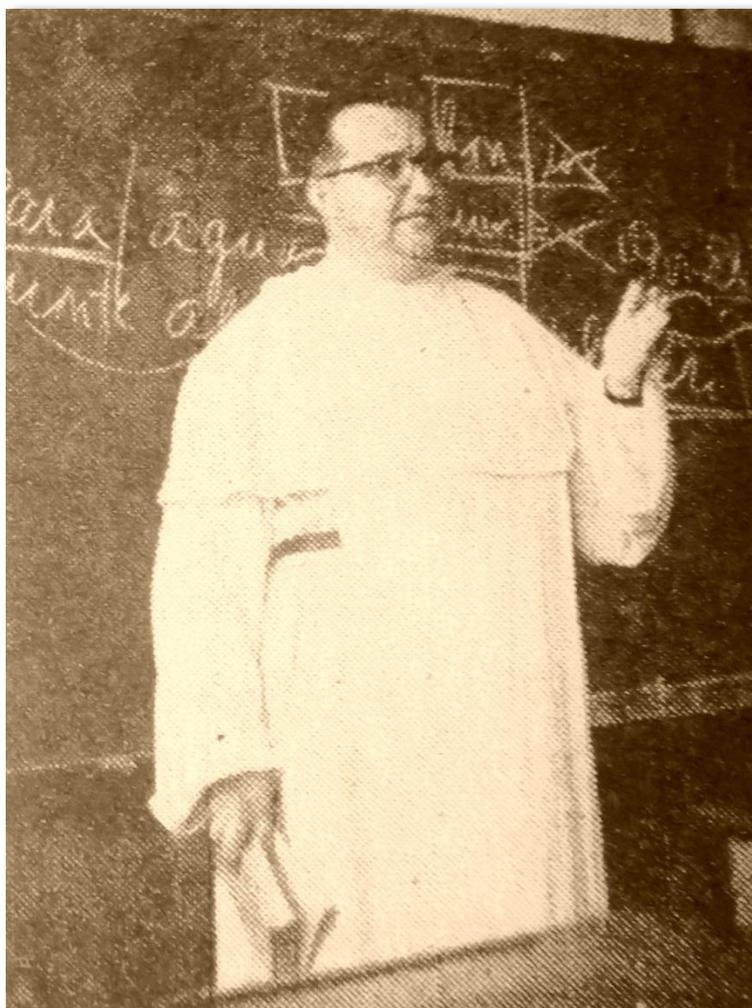
Ejemplo del buen pedagogo, destacó como docente y fue un enamorado del quehacer del Colegio Los Ángeles donde dedicó esfuerzos y desvelos por la preparación integral de los jóvenes (G. R. Arguedas, comunicación personal, 6 de marzo de 2023; A. Figueras Figueras, O.P., comunicación personal, 22 de septiembre de 1957).

Se le conocía como profesor abnegado y atento con sus alumnos. Diseñaba sus lecciones con el esmero y el afán del profesor que imparte por primera vez un curso cuando, en realidad, llevaba mucho tiempo enseñándolos. Al final del curso, ya cumplido el cronograma lectivo, solía impartir clases adicionales a los jóvenes de último año para reforzar los conocimientos. También ofrecía clases de latín para los estudiantes que estuvieran dispuestos a asistir al Colegio los sábados por la mañana (G. R. Arguedas, comunicación personal, 6 de marzo de 2023; Díez Tascón, O.P., 1964, p. 5).

En una época en la que, con toda normalidad, los profesores disciplinaban a los estudiantes con mano dura, los exalumnos de Figueras lo recuerdan como el profesor que nunca les levantó la mano (G. R. Arguedas, comunicación personal, 6 de marzo de 2023).

En la Universidad de Costa Rica se le consideraba como uno de los egresados más brillantes en Filosofía y Letras que había dado al país esta Universidad.

Era experto en historia; su particular interés por la historia religiosa le había motivado a recabar información y a escribir su tesis sobre la obra evangelizadora de la Orden de Predicadores en América. En conversaciones con colegas había señalado la necesidad de que se escribiera una historia completa que permitiera tener una visión integral de la actividad desarrollada por los dominicos en América y le entusiasmaba la idea de participar de tal empresa (Díez Tascón, O.P., 1997, p. 64).



Fotografía 8. Fr. Antonio Figueras impartiendo lecciones en el Colegio Los Ángeles
Fuente: Díez Tascón, O.P., 1964, p. 6

4.1.7.4. Perfil del traductor

En la figura de fray Antonio Figueras y en su obra confluyen todos los aspectos que distinguen al traductor religioso y las traducciones desarrolladas en el ámbito de las órdenes religiosas.

Puede observarse claramente la existencia del «pacto» o «compromiso» tácito que se mencionó antes, el cual influirá en todos los aspectos que circundan la traducción, por ejemplo:

4.1.7.4.1. Figura del traductor

- Filiación mediante la abreviatura «O.P.»: Firma como Antonio Figueras, O.P., dejando clara su filiación a la Orden de Predicadores.
- Invisibilidad: En la traducción de *De Magistro*, se indica su nombre y se muestra como traductor. No obstante, no ha aprovechado la oportunidad para escribir un prólogo en calidad de traductor o, al menos, alguna nota del traductor.
- Conocimientos lingüísticos: Realiza la traducción porque tiene conocimiento del latín que ha venido aprendiendo desde la secundaria en el Colegio Seminario de Costa Rica hasta la conclusión de sus estudios superiores en Salamanca.
- Bagaje cultural: Se trata de un individuo con amplio bagaje cultural, tiene el grado académico de «lector», cuenta con una licenciatura en Filosofía y Letras, se desenvuelve como profesor, autor de artículos, historiador, bibliotecario, encargado de cátedra, entre otras tareas, y es admitido al Doctorado en Historia de la Universidad de Berkeley.

4.1.7.4.2. *El traductor en su contexto*

- Compensación: Figueras no recibe compensación económica por sus traducciones.
- Tarea por encargo: Las traducciones que elabora Figueras son encargos de la Universidad de Costa Rica.
- Doble función de la traducción: Su trabajo traductor adquiere un valor social de manera que, en el caso de la traducción de *De Magistro*, pone su labor al servicio de profesores y estudiantes con un texto en su idioma; a la vez, es una oportunidad para difundir el mensaje o el pensamiento de santo Tomás de Aquino, uno de los más notables teólogos dominicos, como se señaló antes.
- En el caso de *De Magistro*, el texto original elegido para la traducción (el tema que se presenta y la figura del que lo presenta: santo Tomás de Aquino), va en total concordancia con el afán de estudio que caracteriza a los dominicos, con la esencia de su forma de vida y con la máxima de la Orden: *contemplata aliis tradere*.

4.1.7.4.3. *Círculo de relaciones*

Los diferentes contextos en los que se desenvuelve el traductor afectan de una forma u otra sus traducciones; en este caso, la interacción de Figueras con variedad de actores en diversas esferas también habrá tenido un impacto en sus traducciones:

En el contexto de la Orden de Predicadores, Figueras tenía contacto regular con los dominicos de La Dolorosa y mantenía comunicación, por correspondencia, con sus superiores en Madrid, a quienes les informaba sobre la operación del Colegio Los Ángeles

o les planteaba asuntos de carácter personal. A diario interactuaba con los religiosos que vivían en las instalaciones del Colegio Los Ángeles, así como con los estudiantes, padres de familia y otros colaboradores de la institución.

En el contexto universitario estaba en contacto con reconocidos eruditos del país, por ejemplo, participaba en reuniones, asistía a actividades y también disfrutaba de charlas en la cafetería con colegas, entre ellos podrían distinguirse, entre otros, destacados educadores como Isaac Felipe Azofeifa (poeta, docente y político, uno de los intelectuales costarricenses más importantes del siglo XX), Guido Sáenz (pintor, escritor, actor, pianista, ministro de Cultura en 1976 y 2002), Abelardo Bonilla (vicepresidente de la República de Costa Rica, diputado y presidente de la Asamblea Legislativa), Constantino Láscaris y Óscar Mas Herrera.



Fotografía 9. Fr. Antonio Figueras conversando en el jardín con Fr. Rolando Ugalde
Fuente: Archivo personal de Fr. Vénor Rojas

4.2. Obra intelectual de fray Antonio Figueras Figueras

La bibliografía examinada proporcionó clara evidencia de la labor traductora de Figueras. Asimismo, se obtuvo información sobre otra producción intelectual que se menciona más adelante.

4.2.1. Traducción de *De Magistro*

4.2.1.1. Autor del texto original: Tomás de Aquino (1225-1274)

Declarado Doctor de la Iglesia por Pío V (dominico), también se le llamaría «*Doctor Angelicus*», por la claridad de su pensamiento, la profundidad de su conocimiento en materia divina, como los ángeles, y su predilección por tratar los temas relacionados con estos seres celestiales; desde su estancia en París, sus colegas le llamaban el «doctor común», es decir, el único maestro²¹ en común de todos los católicos (González et al., 2016, p. 25, 2016, p. 42; Lew, O.P., 2021); Pablo VI le llamaría «*Doctor communis Ecclesiae*» y Juan Pablo II «*Doctor humanitatis*» (Juan Pablo II, 1980).

Fraile dominico, teólogo y filósofo, capaz de interpretar a Aristóteles de una manera singular y magistral, según Pío XII (McArthur, s. f.). Se le ha reconocido como el máximo representante de la filosofía escolástica medieval. En su obra «abordó brillantemente una profunda y perdurable reformulación de la teología cristiana, que apenas había recibido aportaciones relevantes desde los tiempos de san Agustín de Hipona», ocho siglos atrás (Fernández & Tamaro, 2004).

²¹ El término «doctor» era sinónimo de «maestro». A inicios del siglo XIV, se designaba «doctores» a los teólogos aprobados por la Iglesia católica para explicar la doctrina; más adelante, en el Renacimiento, se les llamaría «doctores» a los académicos y médicos titulados (Merriam Webster, 2023).

Tomás de Aquino nace en el castillo de Roccaseca, cerca de Aquino (Nápoles, Italia), sus padres eran los condes de Aquino. Por ser hijo de nobles ingresó en el vecino monasterio benedictino de Montecassino, a los cinco años, como oblato. En el monasterio aprendió napolitano, latín, música, religión y matemática, y se distinguió por su capacidad de memorización; durante los nueve años que vivió allí conoció la Regla de san Benito de Nursia y supo adoptarla con toda naturalidad (Fernández-Burillo, s. f.; Lima, 2007).

Finalizando el siglo XII «y por influencia del III Concilio Ecuménico de Letrán hubo un gran incremento de las escuelas medievales, nacidas con el monacato, que culminó con el advenimiento de las universidades²² en el siglo XIII» (Lima, 2007, p. 105).

Tomás deja entonces el monasterio en 1239 y va a la Universidad de Nápoles a estudiar Artes y Teología (Fernández-Burillo, s. f.). Siendo todavía un joven estudiante universitario, pero con un profundo deseo de convertirse en dominico, solicita su ingreso a la recientemente fundada Orden de Predicadores, sin decírselo a su familia que aspiraba verle como abad del prestigioso monasterio de Montecassino (Lima, 2007). Al enterarse la familia de los planes de Tomás, lo recluyeron en el castillo familiar donde intentaron disuadirlo de convertirse en fraile mendicante (Fernández-Burillo, s. f.).

Con la mayoría de edad, Tomás logra retomar su camino hasta convertirse en dominico. Se trasladó a París para continuar estudios en filosofía y después fue enviado a Colonia bajo la supervisión del teólogo dominico Alberto Magno, quien lo envió

²² Las universidades nacen con la cristiandad medieval, eran una ampliación natural de las escuelas medievales. Desde sus inicios apuntaban a la verdad mediante la investigación, la docencia y la creación de teorías. Se estimaba que el mayor bien del hombre era la sabiduría a la que solo puede llegarse por el estudio y la reflexión; así lo comprendieron santo Domingo de Guzmán y santo Tomás de Aquino en diferentes momentos (Lima, 2007, p. 105).

recomendado para que realizara estudios superiores en París. Una vez alcanzado el doctorado se le asignó la cátedra dominica de teología en la Universidad de París, el más importante centro de estudios de la Europa medieval, donde enseñó Sagradas Escrituras, predicó y presidió disputas filosóficas y teológicas (Pasnau, 2023).

En 1259 regresó a Italia y estuvo allí hasta 1268 asistiendo al Papa. Aprovechó esos años para terminar la *Suma contra los gentiles* e iniciar su obra magna, *Suma Teológica*, la cual concluyó en 1274 (Fernández & Tamaro, 2004). Falleció ese mismo año, a la edad de 49 años, cuando iba camino al Concilio de Lyon; fue canonizado por Juan XXII en 1323 (Fernández-Burillo, s. f.).

Ha sido uno de los filósofos más prolíficos y, a diferencia de otros, prácticamente todo lo que escribió ha sobrevivido, ha sido editado con esmero y ha sido traducido a lenguas modernas (Pasnau, 2023), muchas de esas traducciones proceden de dominicos. No obstante, aunque «de un tiempo relativamente breve a esta parte, contamos con numerosas obras de Tomás de Aquino traducidas al castellano [...], las traducciones constituyen solamente las 4/6 partes de su entera producción, por lo que resta todavía bastante obra de Santo Tomás por traducir al castellano» (González et al., 2016, p. 27). Además, según González et al. (2016), debe tenerse en cuenta que «de la edición crítica Leonina²³ de las obras de Tomás de Aquino en latín todavía quedan por publicar más de 10 volúmenes de los 50 inicialmente previstos» (p. 27).

²³ La Comisión Leonina es un grupo de investigadores responsables de la edición crítica de los trabajos completos de santo Tomás de Aquino. La Comisión fue fundada en 1879 por el papa León XIII (de ahí su nombre) y se le encargó a la Orden de Predicadores. Trabajó en dieciséis volúmenes entre 1879 y 1949, tuvo un periodo de reorganización de 1949 a 1952 y se reestableció en 2003, en París. Puede consultarse: www.op.org/comision-leonina y <https://www.commissio-leonina.org/>.

Entre sus escritos pueden distinguirse las siguientes cinco categorías (Pasnau, 2023):

- Tratados teológicos enciclopédicos (como *Summa Theologiae*)
- Cuestiones disputadas (entre ellas, *De Veritate*)
- Obras breves u opúsculos (por ejemplo, *De ente et essentia*)
- Comentarios sobre Aristóteles y otros textos filosóficos
- Comentarios bíblicos

La mayor parte de la obra de santo Tomás presenta el mismo estilo escolástico que se utilizaba para impartir las lecciones: el planteamiento del tema a discutir al inicio, a manera de pregunta, dando lugar después a la disputa con una serie de argumentos (Laspalas, 2014; Pasnau, 2023). En el trabajo de santo Tomás, tales argumentos casi siempre representan lo opuesto a su visión, de manera que, tras los argumentos iniciales, se plantean algunos argumentos en contra; de inmediato, él hace su propia réplica principal en el cuerpo del texto y los argumentos iniciales se responden al final (Pasnau, 2023).

Precisamente, un aspecto importante para tener en cuenta, en particular al traducir a santo Tomás de Aquino, es que su principal método para elaborar comentarios era mediante el parafraseo palabra por palabra. De tal manera que, un pasaje que parecería representar el pensamiento de santo Tomás, en realidad podría ser una versión reformulada de lo expuesto por otro (Aristóteles, Isaías o Pablo, por ejemplo). Los pasajes con más probabilidades de arrojar luz sobre el pensamiento del propio Aquinate son aquellos en los que se aleja de la paráfrasis línea por línea y ofrece, en cambio, una breve disertación sobre alguna cuestión pertinente para la correcta comprensión del texto subyacente (Pasnau, 2023).

4.2.1.2. *Estilo escolástico*

En el siglo XIII, cuando todavía no había imprenta, el papel para manuscritos era escaso y costoso y los pocos libros estaban custodiados en las bibliotecas, la enseñanza se apoyaba en la oralidad (Laspalas, 2014). El método de enseñanza se desarrollaba de tres maneras: *lectio* (leer y comentar), *disputatio* (disputar) y *predicatio* (predicar).

En la *lectio* —término del que viene la palabra «lección»— el maestro iba desgranando textos ante sus alumnos, desmenuzando poco a poco su origen, sus expresiones y su sentido. Este tipo de actividad docente está en el origen, por ejemplo, de los extensos y magníficos comentarios que Santo Tomás escribió sobre las obras de Aristóteles (Laspalas, 2014).

La *disputatio* era más ágil y dinámica que la *lectio* porque permitía una mayor participación de los ponentes. Se apoyaba en la técnica de la *quaestio* (pregunta, cuestión, interrogante) es decir, se elegía un tema o se formulaba un problema que fuera interesante, controvertido (*disputata*) y luego se le buscaba una solución (González et al., 2016; Laspalas, 2014).

[Se] citaba a los máximos expertos (*auctoritates*) en la materia, se planteaban las principales dudas y se daba respuesta a ellas. La *Summa Theologica* es fiel de esta metodología de trabajo, a la vez heurística y didáctica, que estaba también en la base de las *disputationes* (Laspalas, 2014).

Las disputas académicas podían ser privadas, estas se desarrollaban en los colegios donde residían los estudiantes, o bien, públicas, las cuales tenían lugar en las facultades universitarias y, en ellas, podían intervenir otros profesores y estudiantes interesados (González et al., 2016, p. 22).

A continuación, se reproduce un listado de las *disputationes* con año y lugar donde se realizó cada una; estas dieron lugar a los textos que conocemos.

- | | |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>1. <i>De veritate</i>
(de la primera estancia
en París, 1256-1259)</p> | <p>5. <i>De anima</i>
(de la segunda estancia
en París, 1269-1272)</p> |
| <p>2. <i>De potentia</i>
(Roma, 1265-1266)</p> | <p>6. <i>De virtutibus</i>
(de la segunda estancia
en París, 1269-1272)</p> |
| <p>3. <i>De malo</i>
(Roma, 1266-1267)</p> | <p>7. <i>De unione Verbi Incarnati</i>
(de la segunda estancia
en París, 1269-1272)</p> |
| <p>4. <i>De spiritualibus creaturis</i>
(se editó en París, 1267-1268)</p> | |

Ilustración 5. Cuestiones disputadas por Tomás de Aquino

Fuente: González, Á. L., Sellés, & Zorroza, M. I. (2016). Introducción. En *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Vol. 1). Ediciones Universidad de Navarra, S. A.

4.2.1.3. Colección *De Veritate*

De Veritate surge en la primera estancia de santo Tomás en París (1256-1259); las cuestiones 1-7 se disputaron entre 1256 y 1257, las cuestiones 8-20 de 1257 a 1258 y las cuestiones 21-29 de 1258 a 1259; de las cuestiones 2 a la 22 se halló, hace unos años, el

original dictado por santo Tomás, lo que ha permitido tener una idea de cómo dictaba y corregía sus escritos (Picasso Muñoz, 2008, p. 10). Cuando inició esta obra, Tomás tenía 30 años, era joven pero demostraba una clara madurez filosófica, teológica y universitaria; contaba ya con la publicación de *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (González et al., 2016, p. 25).

Estas son las cuestiones que conforman *De Veritate*:

Cuestión 1: Sobre la verdad	Cuestión 16: La sindéresis
Cuestión 2: La ciencia de Dios	Cuestión 17: La conciencia
Cuestión 3: Las ideas	Cuestión 18: Sobre el conocimiento del hombre en el estado de inocencia
Cuestión 4: Acerca del Verbo	Cuestión 19: Sobre el conocimiento del alma tras la muerte
Cuestión 5: La providencia	Cuestión 20: Acerca de la ciencia del alma de Cristo
Cuestión 6: La predestinación	Cuestión 21: Sobre el bien
Cuestión 7: El libro de la vida	Cuestión 22: El apetito del bien
Cuestión 8: El conocimiento de los ángeles	Cuestión 23: Sobre la voluntad de Dios
Cuestión 9: La comunicación de la ciencia angélica	Cuestión 24: El libre albedrío
Cuestión 10: La mente	Cuestión 25: Acerca de la sensualidad
Cuestión 11: El maestro	Cuestión 26: Las pasiones del alma
Cuestión 12: Sobre la profecía	Cuestión 27: Sobre la gracia
Cuestión 13: Tratado del arrebató místico	Cuestión 28: Sobre la justificación del impío
Cuestión 14: La fe	Cuestión 29: La gracia de Cristo
Cuestión 15: Acerca de la razón superior e inferior	

Ilustración 6. Cuestiones de *De Veritate*

Fuente: González, Á. L. (2016). El proyecto de la edición castellana del *De Veritate*. En *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Vol. 1, pp. 33-42). Ediciones Universidad de Navarra, S. A.

Algunas de las célebres disputas que promovió santo Tomás de Aquino cambiaron el rumbo de la Teología, por ejemplo, *De Magistro*, «que es una obra maestra de la Pedagogía» (Laspalas, 2014).

4.2.1.4. Cuestión 11: «*De Magistro*»

«*De Magistro*» es la undécima cuestión de las veintinueve que integran la colección *De Veritate*. En «*De Magistro*», santo Tomás de Aquino se refiere a las ideas filosóficas expuestas por san Agustín en el tratado que lleva el mismo nombre aunque, según Osuna Fernández-Largo, O.P., el lector moderno puede percibir que las explicaciones del Aquinate «están bastante alejadas del espíritu y la letra del diálogo agustiniano» (Osuna Fernández-Largo, O.P., s. f.).

El *De Magistro*, de Agustín de Hipona (san Agustín) —uno de los cuatro padres más importantes de la Iglesia latina junto con san Jerónimo de Estridón, san Gregorio Magno y san Ambrosio de Milán— surge de una conversación con su hijo Adeodato, de dieciséis años, posiblemente en el año 389 (Agustín de Hipona, 1995, n. 120). En palabras de san Agustín, en este libro «se disputa e investiga, y se concluye que no hay otro Maestro que enseñe la ciencia a los hombres sino Dios, según está escrito en el Evangelio» (Agustín de Hipona, 1995, p. 687). Para Soto Posada, más allá del título, el *De Magistro* de San Agustín no versa específicamente sobre pedagogía y didáctica, sino que es una «aguda reflexión sobre el lenguaje» (Soto Posada, 2007, p. 337), en la que se «injertan los problemas pedagógicos, el problema de la iluminación como teoría del conocimiento y la tesis de Cristo como Maestro interior» (Soto Posada, 2017, p. 12).

En la *Suma Teológica* (artículo 1, cuestión 117), casi diez años después, santo Tomás vuelve a exponer sobre el mismo tema pero ya no hay una dependencia tan directa de la obra de san Agustín como sí es notoria en «De Magistro» (Osuna Fernández-Largo, O.P., s. f.).

Para Picasso Muñoz (2008), la temática que encierra «De Magistro» no es directamente la didáctica, ni las cualidades morales de un maestro, sino que, en el fondo pretende «definir las estructuras mentales que operan en la acción docente entre maestro y discípulo» (p. 12).

Hasta hace poco no se había valorado lo suficiente esta undécima cuestión, porque se pensaba que era solamente una apostilla al tratado de san Agustín pero se ha observado con detenimiento su originalidad y se ha puesto al alcance del lector, mediante su traducción y explicación (Osuna Fernández-Largo, O.P., s. f.; Picasso Muñoz, 2008, p. 38).

En casi todos los escritos de santo Tomás, la unidad básica es el «artículo»; los artículos conforman la «cuestión» y las cuestiones una «sección» o «parte» (Picasso Muñoz, 2008, p. 12). En este caso, «De Magistro» se compone de cuatro artículos donde se examina:

1. si un hombre puede enseñar y ser llamado «maestro», o si esto solo es atribuible a Dios;
2. si se puede decir que un hombre es su propio maestro;
3. si el hombre puede ser enseñado por un ángel; y
4. si la enseñanza es un acto de la vida activa o de la contemplativa

4.2.1.5. Traducciones de la undécima cuestión de *De Veritate*

1961: de Aquino, T. (1961). *De Magistro* (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.). Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.

Tras la revisión bibliográfica realizada para esta tesis, se tiene que la traducción de *De Magistro* de Antonio Figueras Figueras, O.P. (1961) es la primera traducción individual²⁴ realizada del latín al español de la undécima cuestión de *De Veritate*.

El propósito de esta traducción, según se pudo conocer, fue servir de apoyo en los cursos de Filosofía de la Universidad de Costa Rica; se utilizó un tiempo en alguna de las cátedras comunes (G. Malavassi Vargas, comunicación personal, 14 de junio de 2016) y, en general, no era lectura obligatoria, pero sí recomendada, aunque el profesor Óscar Mas Herrera sí había establecido la lectura obligatoria en sus cursos (P. Bonilla, comunicación personal, 28 de febrero de 2023), inclusive, impartía un seminario específicamente sobre *De Magistro* donde se utilizaba esta traducción (A. Jiménez Matarrita, comunicación personal, 4 de mayo de 2023). De manera que, los receptores de la traducción fueron los estudiantes de los cursos de Filosofía, principalmente; los profesores, desde otro punto de vista, se habrán beneficiado con la publicación porque vendría a facilitarles el desarrollo del curso y a minimizar los atrasos que pudieran presentarse por desconocimiento del idioma.

La traducción fue impresa en mayo de 1961 por el Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, en la Ciudad Universitaria ubicada en San Pedro de Montes de Oca, San José, Costa Rica. Constituye el número 22 de la «Serie de Filosofía».

²⁴ Es decir, que no forma parte de la traducción íntegra de *De Veritate*

En la cubierta anterior se lee: «SANTO TOMÁS DE AQUINO. DE MAGISTRO»; no se menciona el nombre del traductor ni se aclara que esta es una traducción.

En la portada del libro se indica el nombre del traductor y se ofrece información sobre el texto latino.

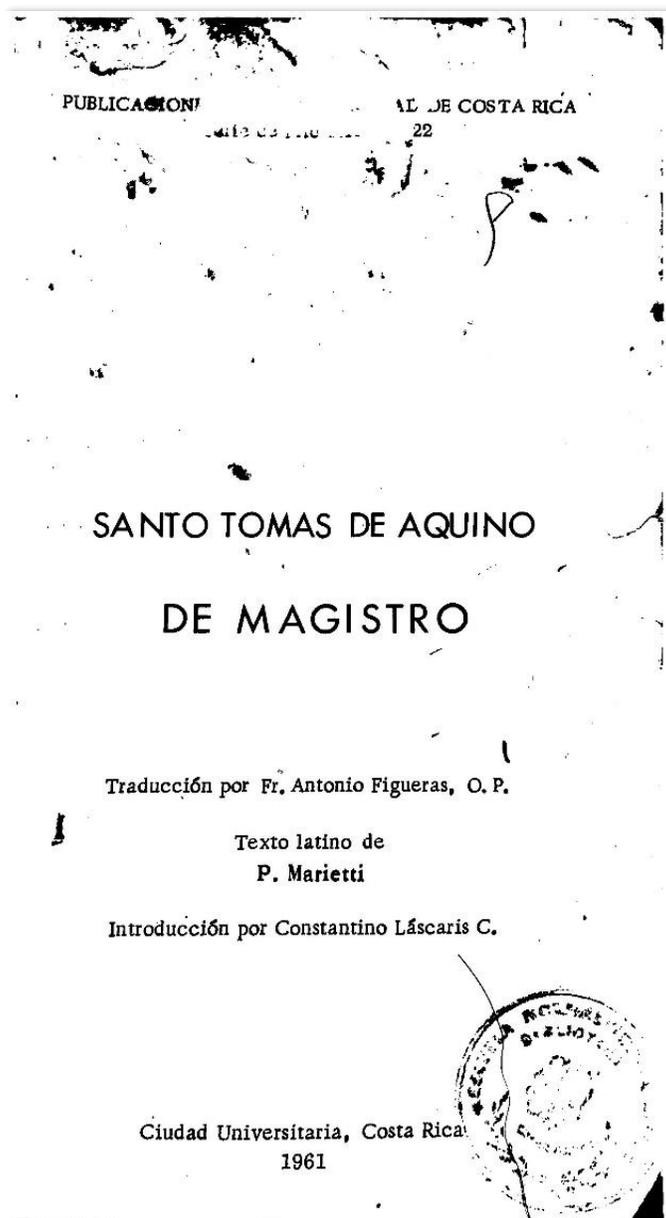


Ilustración 7. Portada, de Aquino, T. (1961). *De Magistro* (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.). Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.

El opúsculo consta de 73 páginas distribuidas de la siguiente manera:

	Páginas
Índice	
Dedicatoria	
Introducción	5-17
Traducción	18-58
Texto original (latín)	59-72
Bibliografía	73

En la «Dedicatoria» que hace Figueras, se lee: «A mis compañeros en la Cátedra de Historia de la Cultura», seguido de su nombre mecanografiado; no indica que es el traductor.

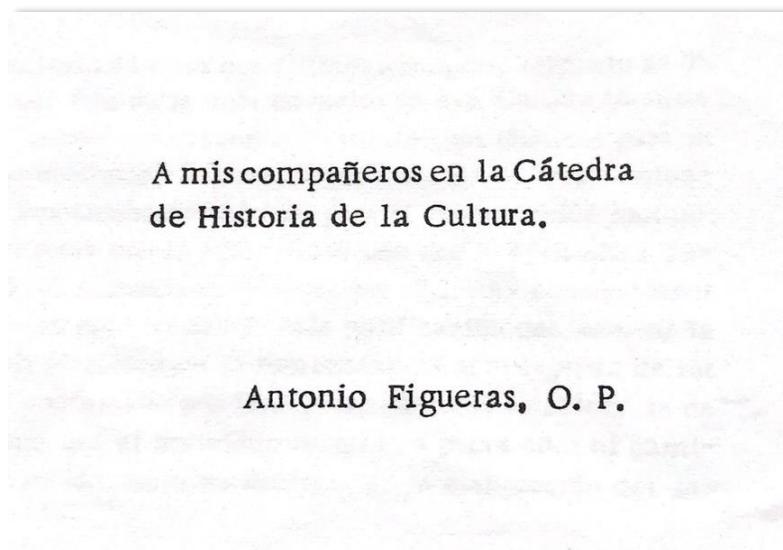


Ilustración 8. Dedicatoria de Antonio Figueras en su traducción de *De Magistro*
Fuente: de Aquino, T. (1961). *De Magistro* (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.). Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica

Después del «Índice», se tiene la «Introducción», cuyo autor es Constantino Láscaris.

El Dr. Constantino Láscaris-Comneno (1923-1979) fue un filósofo español que llegó a Costa Rica en 1956 invitado por el entonces rector de la Universidad de Costa Rica, Rodrigo Facio, para colaborar en la estructuración de la reforma universitaria y poner en marcha la Escuela de Estudios Generales (Cátedra de Historia, UNED, s. f.). El Dr. Láscaris era hijo del príncipe don Eugenio II Láscaris Paleologus, descendencia directa de los emperadores de Bizancio y Trebiz (Cátedra de Historia, UNED, s. f.). Durante su niñez y adolescencia estudió en un colegio jesuita, realizó estudios en Derecho y en Filosofía, obtuvo su Doctorado y se dedicó a la enseñanza en la Universidad de Madrid (Cátedra de Historia, UNED, s. f.; Jiménez Matarrita, 2021). Defensor del pensamiento liberal, opositor a las dictaduras, figura notable en los ámbitos cultural, histórico, filosófico e intelectual de Costa Rica; escribió cantidad de libros y artículos y publicó traducciones (según se mencionó antes. Destacó en la docencia y la investigación; abrazó la nacionalidad costarricense y fue declarado Benemérito de la Patria en 1998, casi diez años después de su muerte (Asamblea Legislativa de Costa Rica, s. f.; Cátedra de Historia, UNED, s. f.; Murillo Zamora, 2009).

Láscaris y Figueras coincidieron en varios escenarios: Láscaris fue el profesor guía de Figueras para la tesis que presentó en la Universidad de Costa Rica. Ambos fueron profesores en el Departamento de Estudios Generales de esa Universidad durante los mismos años y compartieron como miembros de la Asociación Costarricense de Filosofía (de la que Láscaris había sido cofundador en 1958 y presidente). Posiblemente había entre ellos una de esas «buenas alianzas» que vienen de la mano de la dupla amistad-traducción (M. L. Pulido Correa, 2011, p. 94).

El texto original «De Magistro», en latín, fue incluido después de la traducción. La única información que tiene el lector sobre su origen se encuentra en el encabezado de la página, donde se lee que forma parte de la colección *De Veritate* (es decir, es una publicación integral de *De Veritate*, no se publicó el «De Magistro» por separado).

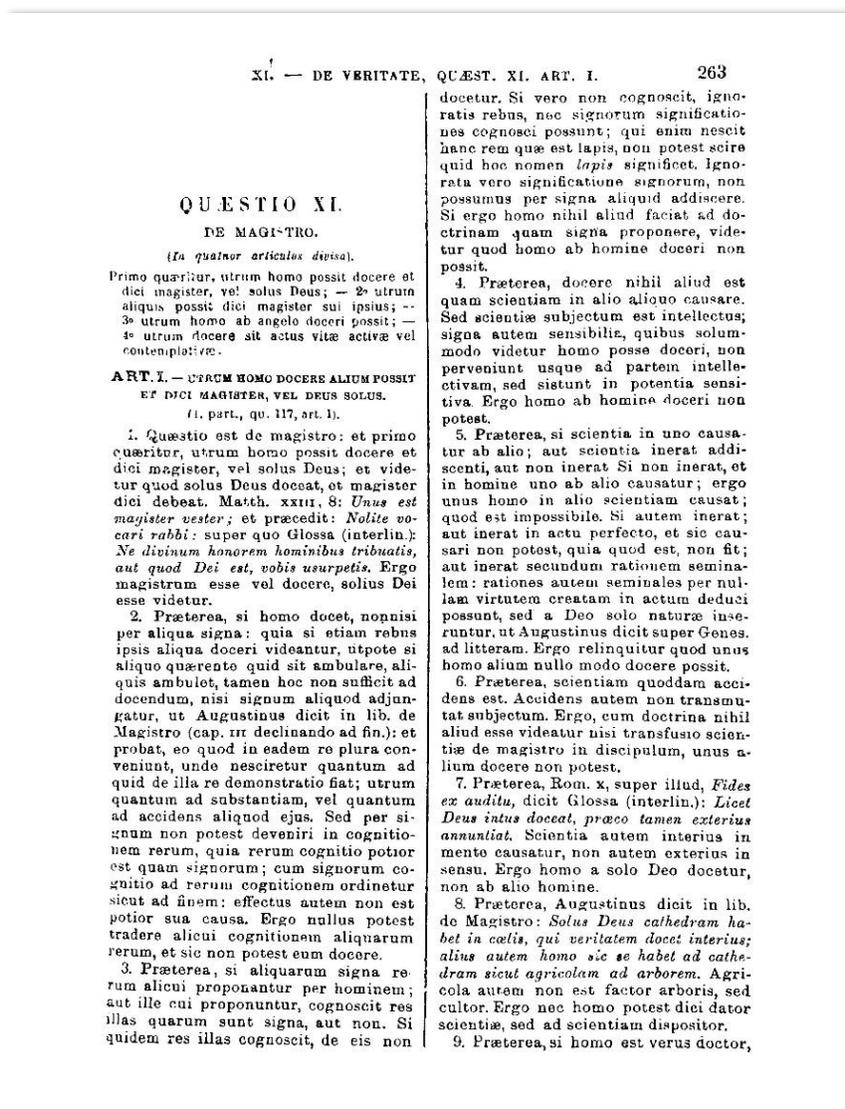


Ilustración 9. Primera página del texto original de «De Magistro» empleado para la traducción de Antonio Figueras, 1961

Fuente: de Aquino, T. (1961). *De Magistro* (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.). Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.

Después del texto original se colocó una bibliografía (se examinará más adelante en esta tesis). La última página indica que el opúsculo fue impreso en el Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, en el sistema offset, tipo IBM, dentro de la Ciudad Universitaria, en Costa Rica, América Central, en mayo de 1961.

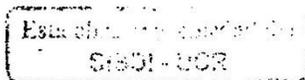
1987: Edición de la traducción de 1961: de Aquino, T. (1987). *De Magistro* (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.). Editorial de la Universidad de Costa Rica. Se publicó en junio de ese año, en la Litografía Cosmos, con una impresión de 1000 ejemplares.

En la cubierta anterior se lee: «DE MAGISTRO. Tomás de Aquino», en la cubierta trasera aparece el nombre de la editorial: «Editorial de la Universidad de Costa Rica».

La portada interior es mucho más completa que la de 1961 e incluye la siguiente información: «TOMAS DE AQUINO. **DE MAGISTRO**. Traducción por Fr. Antonio Figueras, O.P. (revisada). Texto latino de Raimundo Spiazzi, O.P. Introducción por Óscar Mas Herrera. EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA. San José, Costa Rica, 1987».

TOMAS DE AQUINO

DE MAGISTRO



Traducción por Fr. Antonio Figueras, O.P. (revisada)

Texto latino de

Raimundo Spiazzi, O.P.

Introducción por Oscar Mas Herrera



EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
San José, Costa Rica. 1987

Ilustración 10. Portada, de Aquino, T. (1987). *De Magistro* (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.; 1.a ed.). Editorial de la Universidad de Costa Rica.

En la página de créditos o de derechos se menciona que esta es la primera edición y que fue aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica. Se indica el nombre de la oficina encargada de mecanografiar el texto, así como información sobre los encargados de la corrección de pruebas, el diseño de portada, la edición gráfica y la dirección editorial. Aparece la indicación «© EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA», seguida de la información de catalogación.

Se mantiene la dedicatoria «A mis compañeros en la Cátedra de Historia de la Cultura» seguida del nombre mecanografiado «Antonio Figueras, O.P.».

Esta edición consta de 93 páginas distribuidas de la siguiente manera:

	Páginas
Contenido	
Prólogo	9-39
Traducción	41-65
Texto original (latín)	67-89
Bibliografía	91-92

El prólogo de esta edición fue escrito por el Dr. Óscar Enrique Mas Herrera (1936-2011). De padres catalanes, Mas Herrera era licenciado en Filosofía y en Derecho por la Universidad de Costa Rica, y tenía un doctorado en Filosofía de la Universidad de Estrasburgo. Fue profesor de la Escuela de Estudios Generales y de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Versado en varias lenguas como inglés, francés e italiano,

conocía también latín y hebreo; ejerció funciones diplomáticas en varios países, entre ellos Austria, Italia e Israel (Jiménez Matarrita, 1997b, p. 326; A. Jiménez Matarrita, comunicación personal, 4 de mayo de 2023; M. Triana Ortiz, comunicación personal, 5 de mayo de 2023; N. Mas Herrera, comunicación personal, 8 de mayo de 2023; Quince-UCR, 2019). Se definía a sí mismo como «teólogo por afición» y era un entusiasta del tomismo (N. Mas Herrera, comunicación personal, 8 de mayo de 2023).

El prologuista sí hace una breve referencia al traductor en nota al pie de página (17), indicando lo siguiente:

No vamos a traducir el *De Magistro* palabra por palabra, sino a resumir su doctrina, dando el texto latino de los párrafos de traducción problemática. Sólo los párrafos entrecomillados serán traducciones literales. Se utilizará el texto latino de la edición Marietti (IX ed., Turín, 1953, revisada e introducida por Raimundo Spiazzi, O.P.), teniendo también a la vista la traducción española del P. Antonio Figueras, O.P., *De Magistro* (bilingüe), Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Serie de Filosofía, No. 22, 1961 y la traducción italiana de Giuseppe Muzio, *Tommaso d'Aquino, Il Maestro*, Societa Editrice Internazionale, Torino, 1954 (Ó. Mas Herrera, 1987, p. 14).

En el prólogo, Mas Herrera ofrece una revisión detallada de la doctrina expuesta por santo Tomás que complementa con sus propias reflexiones. Se observan cambios mínimos de forma y un solo cambio de fondo que advierte el prologuista cuando indica:

Seguimos la traducción del P. Antonio Figueras O.P. ya citada, introduciéndole, no obstante, una pequeña pero significativa variante; Figueras traduce un *quem* como

relativo a la razón mientras que nosotros lo referimos al discípulo: *quem in se facit ratione naturali*: «el cual (el discípulo) lo realiza en sí mediante la razón natural» (Ó. Mas Herrera, 1987, p. 24).

2001: de Aquino, T. (2001). El Maestro. En A. O. Fernández-Largo, O.P. (Ed.), & G. Ferrer Aloy, O.P. (Trad.), *Opúsculos y cuestiones selectas* (1.a ed., Vol. 1, pp. 284-335). Biblioteca Autores Cristianos.

Opúsculos y cuestiones selectas es una colección de cinco volúmenes: los dos primeros versan sobre filosofía y los tres restantes sobre teología. Es común que los estudios sobre santo Tomás de Aquino centren la atención en sus obras principales y se descuiden, aunque sea un poco, algunos escritos monográficos o disputas académicas de temas de gran interés, por eso, el propósito de esta publicación es dar a conocer algunos de esos escritos.

Esta es una edición promovida por los Superiores Provinciales Dominicos de las Provincias de España, bajo la coordinación de Antonio Osuna Fernández-Largo, O.P. Se presenta en formato bilingüe, de manera que se puede apreciar el texto traducido en la parte superior de cada página y el texto original en latín (tomado de la edición leonina) en la parte inferior.

El volumen I de la colección contiene:

- Los principios de la naturaleza
- El ser y la esencia
- La eternidad del mundo

- De la unidad del entendimiento
- De la verdad
- El maestro
- El bien
- Cuestiones disputadas sobre el alma
- Las criaturas espirituales
- Apéndices

La traducción de *El Maestro* estuvo a cargo de Gabriel Ferrer Aloy, O.P., fraile dominico que profesó en 1941 y se ordenó sacerdote en 1948; licenciado en filosofía, profesor de criteriología e historia de la filosofía en el Estudio General de Cardedeu y en el Instituto Diocesano de Filosofía de Barcelona.

2008: de Aquino, T. (2008). *El Maestro. Cuestiones disputadas sobre La Verdad*, c.11. En J. Picasso Muñoz (Trad.), *El Maestro de Santo Tomás de Aquino. Cuestiones disputadas sobre La Verdad, c. 11. Suma Teológica 1 c. 117* (pp. 45-106). Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae.

Según Picasso Muñoz (2008), la intención de esta publicación ha sido presentar *El Maestro*, una de las cuestiones de la colección *La Verdad*, junto con la cuestión 117 de la *Suma Teológica* porque ambas tratan de explicar la orden: «*Vosotros no os hagáis llamar maestros. Uno solo es vuestro maestro* (Mt 23, 8)» (p. 9).

Aparece como traductor de esta versión el peruano Julio Picasso Muñoz (1939-2019), especialista en lenguas clásicas. Picasso fue un prolífico traductor de los clásicos latinos y de los padres de la Iglesia, entre cuyas traducciones se encuentran los *Cinco opúsculos teológicos de Boecio* (Lima, Perú: PUCP, 2002) y *San Ambrosio. Los deberes y los himnos* (Lima, Perú: Fondo Editorial UCSS, 2009), en ambos casos las suyas fueron las primeras traducciones completas que se hicieron de esas obras al español. Fue autor de libros de texto para el aprendizaje del latín y la enseñanza del griego y el hebreo. Fue catedrático en la Universidad Católica Sedes Sapientiae, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la Universidad de Lima y en la Facultad de Teología *Redemptoris Mater* (Vilcapuma Vines, 2015).

2016: de Aquino, T. (2016). Cuestión 11. El Maestro. En Á. L. González, J. F. Sellés, & M. I. Zorroza (Eds.), & F. Altarejos (Trad.), *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Vol. 1 y 2). Ediciones Universidad de Navarra, S. A.

Se trata de la primera edición completa en castellano de *De Veritate*. Es una publicación en dos volúmenes de Ediciones Universidad de Navarra, S.A., bajo la dirección de Ángel Luis González, en la que figuran como editores Juan Fernando Sélles, María Idoya Zorroza y el mismo González. La traducción parte de la edición crítica Leonina que se publicó entre 1970-1976 (González et al., 2016, p. 30). Este proyecto se llevó a cabo a lo largo de veinte años; durante ese tiempo, algunas de las cuestiones se iban traduciendo y publicando, por separado, en *Cuadernos de Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra

(García Cuadrado, 2016, p. 511), mientras llegaba el momento de reunir las a todas en esta obra.

Para el momento en que surge *Cuestiones disputadas sobre la verdad* solo existían traducciones completas de *De Veritate* en inglés (1950-1954), italiano (2005) y francés (2011), y se estaba trabajando la versión en alemán (García Cuadrado, 2016, p. 511).

«De Magistro» fue uno de los opúsculos que se tradujo exclusivamente para la publicación final. El traductor de esta versión fue el catedrático y profesor emérito de la Universidad de Navarra, Francisco Altarejos Masota (1949-2019).

Altarejos ocupó cargos superiores en la Universidad de Navarra como director del Departamento de Pedagogía Fundamental, vicedecano de Ciencias de la Educación y director del Programa de Doctorado en Educación. Entre sus publicaciones se encuentran *Dimensión ética de la educación*, *Educación y felicidad*, *Subjetividad y educación* y *Filosofía de la educación*, este último en coautoría con Concepción Naval (Diario de Navarra, 2019).

4.2.1.6. *Un acercamiento al escritorio del traductor*

En la presente tesis no se ha pretendido hacer un análisis traductológico, como tal, de la traducción de Antonio Figueras Figueras, O.P., ni un análisis comparativo exhaustivo de las traducciones de la undécima cuestión de *De Veritate* que se tuvo a disposición. Lo que se hará a continuación es ofrecer algunos fragmentos del texto original (versiones de Spiazzi, 1953 y Leonina, 1970-1976) y las respectivas traducciones de esos fragmentos realizadas por Figueras (1961), Ferrer, O.P. (2001), Picasso (2008) y Altarejos (2016), en cada caso

se examinará la traducción de Figueras con el propósito de develar sus criterios traductológicos en la toma de decisiones.

4.2.1.6.1. Traducción de títulos

En el caso de la undécima cuestión de *De Veritate* puede apreciarse que, en la traducción de 1961 se mecanografiaron los subtítulos en mayúscula total, a diferencia de las demás traducciones en las que se disponía de otras posibilidades tecnológicas para destacar los subtítulos: versalitas, cursiva, negrita.

A lo largo de dicha traducción se utilizó también el subrayado y, en algunos casos, una combinación de mayúscula total con subrayado para poner énfasis. Esto habla de los recursos que se tenía a disposición en aquella época.

En cuanto a la disposición de los títulos, puede observarse que en la traducción de Figueras se planteó cada subtítulo en forma de enunciado, tal y como aparece en el texto original del que parte su traducción (también en la edición Leonina aparecen en forma de enunciado). Otros traductores, en cambio, se decantaron por convertir estos títulos en pregunta.

En la traducción de los títulos puede apreciarse también que, en la traducción de 1961, el título de cada artículo se redactó en voz pasiva dándole, así, un matiz de impersonalidad, lo cual pareciera estar más apegado al texto original. En otras versiones, se optó por una técnica de modulación empleando la voz activa.

<p>T.O. Spiazzi (1953)</p> <p>ART. I – UTRUM HOMO DOCERE ALIUM POSSIT ET DICI MAGISTER, VEL DEUS SOLUS p.263</p> <p>ART. II – UTRUM ALIQUIS POSSIT SUI IPSIUS MAGISTER DICI p.269</p> <p>ART. III – UTRUM HOMO AB ANGELO DOCERI POSSIT p.270</p> <p>ART. IV – UTRUM DOCERE SIT ACTUS VITÆ ACTIVÆ, VEL CONTEMPLATIVÆ</p>	<p>T.O. edición Leonina (1970-1976)</p> <p>Articulus primus Utrum homo possit docere et dici magister vel solus Deus</p> <p>Articulus secundus Utrum aliquis possit dici magister sui ipsius</p> <p>Articulus tertius Utrum homo ab angelo doceri possit</p> <p>Articulus quartus Utrum docere sit actus vitae activae vel contemplative</p>
<p>T.T. Figueras (1961)</p> <p>ARTICULO I. – SI UN HOMBRE PUEDE ENSEÑAR A OTRO Y SER LLAMADO MAESTRO, O SOLO DIOS p.21</p> <p>ARTICULO II. – SI ALGUIEN PUEDE SER LLAMADO MAESTRO DE SI MISMO p.37</p> <p>ARTICULO III. – SI EL HOMBRE PUEDE SER ENSEÑADO POR UN ANGEL p.43</p> <p>ARTICULO IV. – SI ENSEÑAR ES ACTO DE LA VIDA ACTIVA O DE LA VIDA CONTEMPLATIVA p.55</p>	<p>T.T. Ferrer, O.P. (2001)</p> <p>ARTÍCULO 1 ¿Puede el hombre enseñar y llamarse maestro o, al contrario, está reservado a Dios? p.297</p> <p>ARTÍCULO 2 ¿Puede llamarse alguien maestro de sí mismo? p.315</p> <p>ARTÍCULO 3 ¿Puede un ángel enseñar al hombre? p.319</p> <p>ARTÍCULO 4 ¿El enseñar pertenece a la vida contemplativa o a la activa? P.332</p>

<p>T.T. Picasso (2008)</p> <p>Artículo 1 ¿Puede el hombre enseñar y llamarse maestro o esto está reservado solo a Dios? p.49</p> <p>Artículo 2 ¿Puede alguien llamarse maestro de sí mismo? p.75</p> <p>Artículo 3 ¿Puede un ángel enseñar al hombre? p.83</p> <p>Artículo 4 ¿La enseñanza es un acto de la vida activa o contemplativa? p.101</p>	<p>T.T. Altarejos (2016)</p> <p>ARTÍCULO 1 <i>Si el hombre puede enseñar y ser llamado maestro o sólo Dios puede serlo p.639</i></p> <p>ARTÍCULO 2 <i>Si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo p.650</i></p> <p>ARTÍCULO 3 <i>Si el hombre puede ser enseñado por el ángel p.653</i></p> <p>ARTÍCULO 4 <i>Si enseñar es una [sic] acto de la vida contemplativa o de la vida activa p.662</i></p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

4.2.1.6.2. Traducción de nombres propios

En general, en las traducciones que se revisaron en este estudio se ha empleado la forma de hispanización reconocida para los antropónimos de santos o personajes históricos o célebres, tal es el caso de Aristotelis por Aristóteles, Avicenna por Avicena, Boetius por Boecio, Dionysius por Dionisio y, como puede verse en el cuadro inferior Augustinos por Agustín y Gregorius por Gregorio, como marca «la tradición traductora» (Cuéllar Lázaro, 2014, p. 373).

Llama la atención, sin embargo, que en la traducción de Figueras y de Ferrer, ambos frailes dominicos, no se anteponga el tratamiento «san» al nombre de pila de Agustín y de Gregorio, a diferencia de las otras traducciones al español, elaboradas por laicos, donde sí

se ha hecho. Ante la consulta formulada por la investigadora al traductor dominico Castro Rodríguez sobre este aspecto, respondió que no hay una razón específica; puede que prime, sencillamente, la familiaridad entre religiosos (S. J. Castro Rodríguez, comunicación personal, 13 de mayo de 2023).

Ejemplos:

Agustín (san Agustín)	
<p>T.O. Spiazzi (1953) «...ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. III declinando ad fin.): et probat, eo quod in eadem re plura convenient...» p.263</p>	<p>T.O. edición Leonina (1970-1976) «...ut Augustinus probat in libro De magistro, eo quod in eadem re plura conveniunt...» p.349</p>
<p>T.T. Figueras, O.P. (1961) «...como dice Agustín en su libro de Magistro (Cap. III, hacia el fin); y demuestra que, por el hecho de que en la misma cosa coinciden varios aspectos...» p.21</p>	<p>T.T. Ferrer, O.P. (2001) «...como prueba Agustín en el libro <i>De Magistro</i>. Prueba allí que cuando muchos elementos concurren en una misma cosa...» p.297</p>
<p>T.T. Picasso (2008) «...como lo prueba San Agustín en su libro <i>El Maestro</i>: cuando muchos elementos concurren en una misma cosa...» p.49</p>	<p>T.T. Altarejos (2016) «...como establece San Agustín en <i>De magistro</i>. La razón de esto es que en la misma cosa confluyen muchos aspectos [plura]...» pp.639-640</p>

Gregorio (san Gregorio)	
T.O. Spiazzi (1953) «Vita enim active cum corpore deficit, ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. III)» p.274	T.O. edición Leonina (1970-1976) «...“vita enim activa cum corpore deficit”, ut Gregorius dicit Super Ezechielem...» p.361
T.T. Figueras (1961) «La vida activa desaparece con el cuerpo, según dice Gregorio en su comentario a Ezequiel (Homilía III)» p.55	T.T. Ferrer, O.P. (2001) «Se responde lo que allí mismo dice Gregorio...» p.334
T.T. Picasso (2008) «San Gregorio dice en <i>Homilías sobre Ezequiel que la vida activa se acaba con el cuerpo</i> » p.101	T.T. Altarejos (2016) «“La vida activa se extingue con el cuerpo”, como dice San Gregorio en <i>Homiliae in Ezechielem</i> » p.662

4.2.1.6.3. Traducción de terminología especializada

Terminología de la educación: «doctoris» y «saber»:

Los textos, incluidas las traducciones, son un reflejo de la época en la que fueron producidos y el uso de la lengua es uno de los condicionantes históricos que mejor se puede apreciar en traducciones realizadas en diferentes épocas (Hurtado Albir, 2001b, p. 597).

La traducción del término «doctoris» es un buen ejemplo de esto. En el fragmento que se muestra más adelante, puede apreciarse cómo Figueras ha preferido apegarse al original traduciendo como calco «doctoris» por «doctor». Como se mencionó antes, antiguamente «doctor» era sinónimo de «maestro» mas, con el pasar del tiempo, también se empleó para

designar a los académicos y a los médicos titulados y, en la actualidad, ni siquiera el *Diccionario de la lengua* recoge la acepción «maestro».

doctor, ra

Del lat. mediev. *doctor*, *-oris*; en lat. 'profesor', der. de *docēre* 'enseñar'.

1. m. y f. Persona que ha recibido el más alto grado académico universitario.
2. m. y f. Título particular que da la Iglesia católica a algunos santos en atención al especial valor de la doctrina de sus escritos.
3. m. y f. Médico u otro profesional especializado en alguna técnica terapéutica, como el dentista, el podólogo, etc. U. frec. como tratamiento. *Doctor, ¿cuándo notaré mejoría?*
4. f. coloq. p. us. Mujer del **doctor**.
5. f. coloq. p. us. Mujer del médico.
6. f. coloq. desus. Mujer que blasona de sabia y entendida.

doctor, ra arquitecto, ta

1. m. y f. **doctor** en arquitectura.

doctor, ra ingeniero, ra

1. m. y f. **doctor** en ingeniería.

capelo de doctor

Ilustración 11. Definiciones de «doctor» según el *Diccionario de la lengua española*

Para la época en la que se publicó la traducción de Figueras y para el público al que iba dirigida (jóvenes costarricenses iniciando sus estudios universitarios) seguramente habrá tenido que explicarse, en clase, que el término «doctor» se refería a «maestro», no a «médico», porque este ha sido el uso común en Costa Rica, así como en otros países. No obstante, tal explicación significaría un aporte adicional al aprendizaje del estudiantado.

En las demás traducciones, producidas del 2001 en adelante, se han decantado por las variantes «docente» y «el que enseña» que son traducciones claras de «doctoris» (traducción literal en el primer caso y amplificación en el segundo), acordes con la época.

En el mismo fragmento que se ofrece a continuación se tiene el término «scientiam». En el *Nuevo diccionario latino-español etimológico* (de Miguel & Gómez de la Cortina

(marqués de Morante), 1878, p. 837) se sugiere, en primer lugar, «inteligencia», «conocimiento» y «práctica», seguidas de «ciencia», «doctrina» y «erudición». En el *Diccionario ilustrado VOX* (García de Diego & Mir, CMF, 1982), cuya minuciosa revisión estuvo a cargo del R. P. José María Mir, de la Congregación de los Hijos del Inmaculado Corazón de María, la primera opción de traducción para «scientia» es «conocimiento», seguida de «conocimiento científico», «ciencia» y «saber».

A lo largo de la traducción, puede apreciarse que Figueras ha preferido emplear la forma sustantivada del verbo «saber», mientras que en las otras tres traducciones se optó por «ciencia».

Doctoris (Artículo 3, párrafo 4)	
<p>T.O. Spiazzi (1953) «Praeterea, quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod discens inspiciat conceptus docentis; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris» p.270</p>	<p>T.O. edición Leonina (1970-1976) «Praeterea, quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod addiscens inspiciat conceptus docentis ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam sicut est processus a scientia in mente doctoris...» p.356</p>
<p>T.T. Figueras, O.P. (1961) «ADEMÁS, siempre que uno es enseñado por otro, es necesario que el que aprende capte los conceptos del que le enseña para que de este modo sea el proceso en la mente del discípulo en orden al saber como es el proceso en la mente del doctor» p.44</p>	<p>T.T. Ferrer, O.P. (2001) «Cuando uno enseña a otro, es necesario que quien aprende, capte los conceptos del docente, de manera que ocurra, en la mente del discípulo, el mismo proceso hacia la ciencia que se da en la mente del docente» p.320</p>
<p>T.T. Picasso (2008) «En la enseñanza es necesario que el discípulo capte los conceptos del docente de tal manera que ocurra en la mente del discípulo el mismo proceso hacia la ciencia que se da, desde la ciencia, en la mente del docente» p.84</p>	<p>T.T. Altarejos (2016) «Cuando uno es enseñado por otro conviene que el discente atienda a los conceptos del docente, de tal manera que el progreso hacia la ciencia en la mente del discípulo sea como el progreso de la ciencia en la mente del que enseña» p.654</p>

Terminología eclesiástica: «phantasmatus»:

En el siguiente ejemplo de terminología eclesiástica (García de Diego & Mir, CMF, 1982, p. XIV) se observa el término «phantasmatus», plural de «phantasma».

Para los griegos, «phantasma» aludía a las «imágenes que podemos crear en la mente» (Anders, 2001); en psicoanálisis, por ejemplo, el concepto de fantasma permite explicar «una serie de imágenes, de recuerdos» que podrían llegar a trastornar al ser

humano, razón por la cual cuando una persona está afectada por alguna situación se dice que «tiene fantasmas» (Anders, 2001).

Picasso (2008, p. 27) explica que en la escolástica se le llama «fantasmas» a las imágenes (imágenes mentales: fotografías o recuerdos) que produce la fantasía.

Según el *Diccionario ilustrado VOX*, este término podría traducirse, en primer lugar, como «espectro» o «fantasma», o bien, como «representación» o «idea» (García de Diego & Mir, CMF, 1982). En el *Nuevo diccionario latino-español etimológico* (1878, p. 698) la primera opción de traducción es «representación imaginaria» y, como alternativa, «idea».

En este caso, Figueras se ha inclinado por la traducción «representación imaginaria», lo cual correspondería a una ampliación lingüística desde el punto de vista de las técnicas de traducción.

Phantasmatis (Artículo 3, párrafo 14)	
<p>T.O. Spiazzi (1953) «Praeterea, lux qua aliquis illuminatur, debet esse illuminato proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatis, quae sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur» p.271</p>	<p>T.O. edición Leonina (1970-1976) «Praeterea, lux qua aliquid illuminatur debet esse illuminatis proportionata sicut lux corporalis coloribus; sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatis quae sunt quodam modo corporalia utpote organo corporali contenta; ergo angeli non possunt nos docere iluminando nostra phantasmata, ut dicebatur» p.357</p>

<p>T.T. Figueras, O.P. (1961) «ADEMÁS, la luz por la que alguien es iluminado debe ser proporcionada a su propio ser, lo mismo que la luz corporal lo es respecto de los colores. Pero la luz angélica, siendo puramente espiritual, no se adecúa a las representaciones imaginarias, que son formas corporales, puesto que se contienen en un órgano corporal. Luego los ángeles no nos pueden enseñar iluminando nuestras representaciones imaginarias, como se dijo» p.46</p>	<p>T.T. Ferrer, O.P. (2001) «La luz con la que se ilumina algo, ha de ser proporcionada a las cosas iluminadas, como la luz corporal lo es a los colores. Por ser puramente espiritual, la luz angélica no es proporcionada a los fantasmas, que son, en cierto modo, corporales por estar en órgano corporal. Luego los ángeles no pueden enseñarnos iluminando nuestros fantasmas, como alguien dijo» p.323</p>
<p>T.T. Picasso (2008) «La luz con la que se ilumina algo, ha de ser proporcional a las cosas iluminadas, como la luz corporal lo es a los colores. Pero la luz angélica, por ser puramente espiritual, no es proporcional a los fantasmas, que son corporales en cierto aspecto por estar en un órgano corporal. Luego los ángeles no pueden enseñarnos iluminando nuestros fantasmas, como alguien dijo» p.86-87</p>	<p>T.T. Altarejos (2016) «La luz por la que alguien es iluminado debe ser proporcionada a lo iluminado, como lo es la luz corporal a los colores. Pero la luz angélica, siendo puramente espiritual, no es proporcionada a las imágenes sensibles que son en cierta medida corporales, pues están contenidas en un órgano corporal. Luego los ángeles no pueden enseñarnos iluminando nuestras imágenes sensibles, como se ha dicho» p.656</p>

4.2.1.6.4. Obras de referencia

Por último, es importante hacer notar el uso de documentos de referencia que hace Figueras como lo haría un buen traductor profesional. En la bibliografía se mencionan, entre otros:

Cassoti, M., La Pedagogía di San Tommaso de Aquino, Brescia, 1931

Santo Tomás y la educación, Cristiandad, 23 (1945), 104-107

Todoliduque, J., Los fundamentos de la educación en Sto. Tomás de Aquino, Sapientia, V. 16 (1959), 89-111

Santo Tomás de Aquino. El Maestro, en: FORGIONE, JOSÉ D., *Antología Pedagógica Universal* (Buenos Aires, El Ateneo, 1959). Vol. I, pp. 216-223.

Sobre este libro de José D. Forgione conviene aclarar que, efectivamente, hay una sección denominada «El Maestro», en el primero de los dos volúmenes que componen la *Antología Pedagógica Universal* de Forgione, publicada en Buenos Aires, Argentina, en 1959.

El propósito de esta publicación fue proveer a los estudiosos con textos de «filósofos, pensadores y pedagogos sobre la educación del hombre» (Forgione, 1950, p. 7). Señala Forgione (1950) que, si bien, era urgente contar con una obra de este tipo, se demoró algún tiempo porque algunos textos ya no estaban disponibles y hubo que recurrir a bibliotecas tanto públicas como privadas; agrega que algunos de los escritos que ha incluido en la *Antología* «tuvieron que ser especialmente traducidos al castellano quizá por vez primera» (p. 7).

La versión de «De Magistro» aparece en ocho páginas (de la 216 a la 223): el «ARTÍCULO I» consta de tres páginas; el «ARTÍCULO II» de una página, prácticamente; el «ARTÍCULO III» de un poco más de dos páginas y el «ARTÍCULO IV» (que en la publicación aparece como «CAPÍTULO IV») consta de una página. Se deduce, entonces, que se trata de una traducción resumen del *De Magistro* de santo Tomás de Aquino; no se trata de la traducción completa. Por ejemplo, en el «ARTÍCULO II» se aclara: «[Las proposiciones de

este artículo son seis. La respuesta general es ésta]» y de seguido aparece el cuerpo del artículo. Asimismo, en cada artículo se va indicando el número de proposiciones y la respuesta general. Es decir, en esta versión se pasa directamente a lo que en la mayoría de las traducciones antes mencionadas se llama «Solución» y que Figueras tituló «A TODO LO CUAL, RESPONDO DICIENDO».

Como ha quedado indicado antes, la investigadora se centró en la traducción de *De Magistro*, por ser la más notoria de las publicaciones de Antonio Figueras Figueras, O.P., considerando que fue la primera traducción de la undécima cuestión de *De Veritate*, al español, que vio la luz. No obstante, se menciona, a continuación, otras traducciones donde también participó Figueras.

4.2.2. Otras traducciones

4.2.2.1. *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana (1948)*

Según lo indicado por Diez Tascón, O.P. (1997, p. 66), Figueras habría colaborado, al menos, en una traducción sobre los dones del Espíritu Santo.

El único ejemplar con las características que indica Diez Tascón es *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* del «Venerable Padre Maestro fray Juan de Santo Tomás, O.P.», publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en 1948.

Se indica en la portada que la traducción, la introducción y las notas doctrinales son del R. P. Fr. Ignacio G. Menéndez-Reigada, O.P., maestro en Ciencias Teológicas. Esta obra es de acceso libre a través de la biblioteca en línea Internet Archive: <http://archive.org/details/losdonesdelespir00john>.

No se pudo constatar que Figueras haya colaborado en esta traducción. En la «Introducción», específicamente en el epígrafe «IV Nuestra Traducción», Menéndez-Reigada deja constancia, solamente, de lo siguiente: «Y en esta labor de traducción y comprobación de citas, con gusto he de consignar que me han ayudado valiosamente dos de mis caros discípulos, a quienes vaya desde aquí el testimonio de mi reconocimiento y gratitud» (de Santo Tomás, 1948, p. 23); no indica los nombres.

4.2.2.2. El problema de las relaciones entre religión y moral (1959)

El problema de las relaciones entre religión y moral es la tesis de licenciatura que presentó Figueras en 1959, en la Universidad de Costa Rica, para optar por el título de licenciado en Filosofía y Letras. Consta de 208 páginas mecanografiadas por una sola cara.

Se indica el nombre de la Universidad y de la Facultad, así como el nombre del postulante: «Fr. Antonio Figueras F., O.P.», el título y el año: «El problema de las relaciones entre religión y moral (tesis de grado). MCMLIX».

Las 208 páginas se distribuyen de la siguiente manera:

	Páginas
Portada	
Índice	
Bibliografía	
Dedicatoria	
Introducción	1-3
Capítulo I El hecho religioso y el hecho moral objetivamente considerados	4-49

Capítulo II La ciencia de la religión y la ciencia de la moral en sus mutuas relaciones y dependencias	50-188
Capítulo III De la contribución de la moral a la religión y de la religión a la moral	189-201
Apéndices	202-208

El ejemplar impreso que se encuentra en la biblioteca de La Dolorosa incluye, además, una dedicatoria: «Al M. R. P.²⁵ Vicario, con todo el cariño de su menor hermano en Nuestro Padre Santo Domingo» y firma «J. Antonio Figueras F., O.P.».

Como se mencionó antes, en este caso el profesor guía fue el Dr. Constantino Láscaris y esta fue una de las tesis defendidas en el Departamento de Filosofía, en 1959, y aprobadas con las más altas calificaciones (Rectoría UCR, 1960, p. 402).

Uno de los aspectos más notables es que, aunque el autor no haya dejado constancia explícita en ninguna parte, es claro que tuvo que traducir al español varias de las citas textuales con las que sustenta su trabajo. Por ejemplo, en la sección «Notas» del capítulo I, se indica:

EDWARD WESTERMARCK, *The origine and development of the moral ideas*, I (Londres 1906); II (Londres 1908). Westermarck publicó también *The history of the human marriage*, Londres 1891. Ambas obras fueron traducidas a varios idiomas y se han hecho famosas. Nosotros no hemos podido utilizar el original inglés sino la traducción francesa de la primera de estas obras [...]. Las ideas que recogemos aquí se encuentran en el segundo volumen (Figueras Figueras, O.P., 1959, p. 46).

²⁵ «M. R. P.» es un tratamiento hacia superiores de una orden, se utiliza en tratamientos protocolarios también y significa «Muy reverendo padre».

En la página 24 de la tesis puede observarse la cita textual que, efectivamente, se encuentra en español, mientras que la fuente referida en la bibliografía, tal y como lo explica Figueras, es una obra en francés.

Así como esta, hay varias citas textuales en español, cuya referencia redirige a una obra que fue consultada en francés; varias de ellas son de *Les grandes lignes de la philosophie morale*, de Leclerq. No logró corroborarse pero se deduce que Figueras conocía el francés lo suficiente como para hacer estas traducciones.

4.2.2.3. Vita Karoli Magni Imperatoris (Eginardo, 1963)

Esta es una traducción del latín al español. Consta de 52 páginas mecanografiadas, impresas por ambas caras del papel. En esos años, los profesores de la Universidad de Costa Rica preparaban en estenciles sus documentos (material didáctico, exámenes, programa del curso, entre otros) y los llevaban a imprimir al polígrafo; cada escuela o departamento tenía un polígrafo.

La portada indica que este texto es material didáctico de la Cátedra de Historia de la Cultura. Llama la atención que el título del original (en latín) se haya mantenido en la traducción.

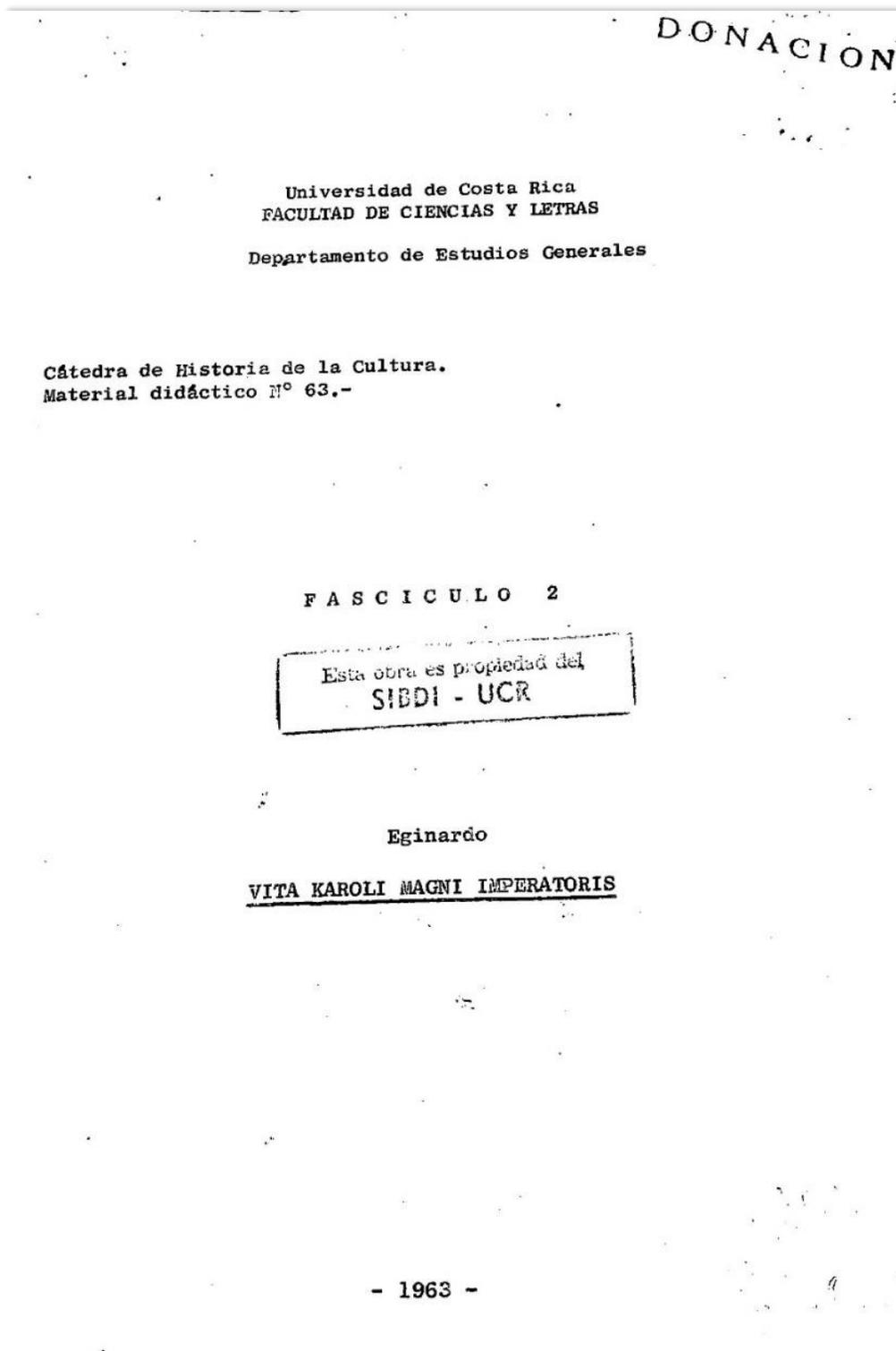


Ilustración 12. Portada de la traducción de *Vita Karoli Magni Imperatoris* realizada por Antonio Figueras Figueras, O.P. Fuente: Eginardo. (1963). *Vita Karoli Magni Imperatoris* (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.). Departamento de Estudios Generales (UCR).

En la parte interna, iniciando la página, aparece una pequeña nota mecanografiada antes del cuerpo de la traducción en la que se lee lo siguiente:

«La Vita Karoli ha sido traducida por el P. Antonio Figueras, O.P. a partir del texto latino establecido, traducido al francés y editado por Louis HALPHEN: Vie de Charlemagne, 3eme. Edition, Paris, 1947. Société d'Editions "Les Belles Lettres". (Collection "Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age")» (Eginardo, 1963, p. 1).

4.2.2.4. Vida de Luis el Piadoso (Nithard)

Diez Tascón (1997, p. 66) indica que Figueras habría realizado la traducción de un texto sobre la vida de Luis el Piadoso, cuyo autor es Nithard, mas no se halló evidencia al respecto.

4.2.3. Publicaciones en español

Los artículos que se indican en la siguiente tabla fueron publicados por Figueras durante su permanencia en España.

Año	Título del artículo	Revista	Volumen	Páginas
1935	Mateo Talbot	Vida Sobrenatural	29	56-65
1941	Primera semana española de teología	Ciencia Tomista	61	197-201
1943	La escuela dominicana en la legislación de Indias	Ciencia Tomista	65	144-170, 278-304
1943	Tercera semana teológica	Ciencia Tomista	65	184-190
1943	Asamblea de americanistas en Sevilla	Ciencia Tomista	65	323-328
1944	La escuela dominicana en la legislación de Indias	Ciencia Tomista	66	25-44
1944	Principios de la expansión dominicana en Indias	Missionalia Hispánica	1	303-340

En los primeros dos números de *Missionalia Hispánica*, que aparecieron juntos, en el primer volumen, se publicó *Principios de la expansión dominicana en Indias*, un documento «elaborado con meticulosidad y amplia documentación» sobre la expansión dominicana en las Antillas y México (Sierra, 1944, pp. 223-224). Esta es una versión de la tesis *La escuela dominicana en la legislación de Indias* que recién había presentado Figueras en Salamanca.

El artículo «Mateo Talbot» solo se menciona en la compilación de los índices de 1921 a 1975 de la revista *Vida Sobrenatural* (Fernández Rodríguez, O.P., 1996, p. 105), no así en el repositorio que alberga una buena parte del contenido de la revista <http://vidasobrenatural.dominicos.org>.

4.3. Conclusión

Como se indicó antes, en esta tesis, para entender el origen de una traducción debe prestársele total atención al ser humano que ha trabajado en ella y, para ello, examinar el contexto donde vivió, trabajó y llevó a cabo sus actividades el traductor (Pym, 1998, pp. ix-x). En ese sentido, a lo largo de este capítulo se ha procurado exponer una serie de aspectos que no solo habrán contribuido a esculpir la figura de Antonio Figueras Figueras en todas sus facetas, sino que habrán tenido un impacto en sus traducciones.

Así, por ejemplo, puede verse que el posicionamiento de Figueras en la Orden de Predicadores le ha hecho impregnarse de la pasión por el aprendizaje y, a la vez, por entregar lo aprendido. Eso lo lleva a involucrarse en la enseñanza, a su regreso a Costa Rica y, precisamente, su estrecho vínculo con la Universidad de Costa Rica deriva en la

elaboración de algunas traducciones, entre las que se destaca la publicación de *De Magistro*.

Alrededor de su vida se tejen relaciones con importantes figuras que tendrán también algún aporte en la traducción como es el caso de Constantino Láscaris y Óscar Mas Herrera, con quienes Figueras comparte en varios ámbitos y que, en su momento, se convierten en los autores de la introducción y del prólogo en las versiones de *De Magistro* de 1961 y 1987, respectivamente.

Conclusiones

En el transcurso de esta investigación se ha puesto especial atención a las recomendaciones y criterios metodológicos que han expuesto los especialistas en investigación histórica, historia de la traducción, historia de la traducción en Hispanoamérica y en el estudio de la práctica traductora en el ámbito de las órdenes religiosas. Es por esa razón que el presente proyecto tiene una primera parte donde la investigadora ha recogido tales razonamientos y, con base en ellos, ha propuesto una metodología que facilite la tarea del historiador de la traducción en el estudio del quehacer traductor en las órdenes religiosas. En la segunda parte de esta tesis, la investigadora ha puesto en práctica la metodología propuesta aplicándola al caso de la Orden de Predicadores, en Costa Rica, específicamente a la figura del traductor dominico costarricense Antonio Figueras Figueras, O.P.

A continuación se mencionan las **hipótesis** que se tenían al inicio de este estudio y se indica su grado de cumplimiento:

1. **Existe evidencia de una práctica traductora ejercida en el ámbito de las órdenes religiosas en Costa Rica, específicamente en la Orden de Predicadores.**

Esta hipótesis se ha visto confirmada. La revisión bibliográfica ha conducido a la investigadora al trabajo intelectual del traductor dominico costarricense Antonio Figueras Figueras. Se ha constatado que Figueras es el traductor de los siguientes escritos:

- *De Magistro* (de santo Tomás de Aquino), publicado por el Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica en 1961 (con una edición en 1987 de la Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- *Vita Karoli Magni Imperatoris* (de Eginardo), publicado por la Universidad de Costa Rica en 1963.
- Varios fragmentos dentro de su tesis *El problema de las relaciones entre religión y moral*, presentada en la Universidad de Costa Rica en 1959.

Aunque en la bibliografía examinada se menciona que colaboró en las siguientes traducciones, esto no ha logrado comprobarse:

- *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (de Juan de Santo Tomás, O.P., 1948)
- *Vida de Luis el Piadoso* (de Nithard, sin referencia de año)

2. La práctica traductora de los dominicos en Costa Rica cumple con las características de la «traducción monacal» o de la actividad traductora efectuada en el seno de las órdenes religiosas.

Esta hipótesis se ha visto confirmada. Aunque no hemos tenido noticia de otros dominicos traductores en Costa Rica, en el caso de la práctica traductora de Figueras, sí se cumple con lo indicado:

- Como parte del «pacto» o «compromiso» tácito característico de la labor traductora de los religiosos, puede apreciarse que Figueras ha decidido traducir a santo Tomás de Aquino, el más notable teólogo dominico.
- Al mismo tiempo que ejerce como traductor, Figueras está cumpliendo con la máxima tomista de *contemplari et contemplata aliis tradere*, es decir, contempla o adquiere la información que contiene el texto original y la vierte al español para entregársela a los demás.
- Su actividad traductora está revestida de esfuerzo, ética y estudio, características también de la vida conventual.
- Firma, asimismo, como Antonio Figueras Figueras, O.P., es decir, agrega la abreviatura que le distingue como miembro de la Orden de Predicadores y que es parte del compromiso con su comunidad.

3. La figura del traductor dominico costarricense cumple con el perfil del traductor religioso.

Esta hipótesis ha sido confirmada. Antonio Figueras Figueras, O.P. representa al traductor dominico costarricense y, como se indicó antes, en él se cumple el perfil del traductor religioso:

- Es un hombre de amplio bagaje intelectual, graduado como licenciado en Filosofía y Letras, uno de los más brillantes graduados en su disciplina según se le describió en la Universidad de Costa Rica, becado del Punto Cuarto de la UNESCO, aspirante a obtener un doctorado en Historia en la Universidad

de Berkeley, Estados Unidos. En España ejerció como administrador de la revista *Ciencia Tomista*, como colaborador de la Sección de Misiones del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo y como miembro del consejo de redacción de la revista *Missionalia Hispánica*. En Costa Rica destacó como profesor, encargado de cátedra, escritor, historiador, bibliotecario, guía de grupos de jóvenes, entre otras responsabilidades.

- Acepta el encargo de las traducciones de *De Magistro y Vita Karoli Magni Imperatoris* del latín al español porque tiene buen conocimiento en ambas lenguas (tomaba latín desde la secundaria, en el Colegio Seminario).
- Asume la labor traductora sin que medien honorarios, sino más bien como un servicio; en este caso, un aporte a la educación en la Universidad de Costa Rica.
- En *De Magistro* y en *Vita Karoli Magni Imperatoris* aunque aparece su nombre y se indica que es el traductor, no escribe un prólogo, ni notas del traductor, es decir, no aprovecha la oportunidad para expresarse en calidad de traductor.

4. La traducción de «De Magistro» de Antonio Figueras Figueras, O.P. es la primera traducción al español de la undécima cuestión de *De Veritate*, de santo Tomás de Aquino, publicada por separado.

Esta hipótesis ha sido confirmada. Tras examinar el material bibliográfico disponible, se ha constatado que la de Figueras es la primera traducción individual realizada del latín al español de la undécima cuestión de *De Veritate*.

5. En la traducción de Antonio Figueras Figueras, O.P. se distinguen rasgos de la traducción profesional en la elección de términos y la aplicación de técnicas de traducción.

Esta hipótesis se ha visto confirmada. Aunque no se ha realizado un análisis exhaustivo de la traducción que realiza Figueras de *De Magistro*, en los fragmentos que la investigadora ha extraído del texto original y la traducción ha podido observarse que, en buena parte, Figueras elige mantenerse apegado al texto original; por ejemplo, en la traducción de los títulos, en donde mantiene el formato de enunciado y la voz pasiva, en vez de cambiarlo por una pregunta o pasar a voz activa, como más tarde hicieron otros traductores. En otros casos, pareciera alejarse del texto original en favor de transmitirle al lector el significado que estima más apropiado, por ejemplo, cuando, aplicando una ampliación lingüística, decide traducir «phantasmatis» por «representaciones imaginarias», que otros han traducido, como calco, por «fantasma». Además, Figueras, como haría un traductor profesional, utiliza y menciona en su bibliografía textos que le han servido

como referencia durante el proceso traductor, tal es el caso de Santo Tomás de Aquino. El Maestro, en: FORGIONE, JOSE D., *Antología Pedagógica Universal* (Buenos Aires, El Ateneo, 1959). Vol. I, pp. 216-223.

Partiendo de los **objetivos** que se establecieron en la primera parte de este documento, se concluye lo expuesto a continuación.

Objetivos generales

1. Proponer una metodología orientativa que facilite la investigación en torno a la práctica traductora en el ámbito de las órdenes religiosas.

El cumplimiento de este objetivo está plasmado en el capítulo 1. Para la propuesta metodológica se tomaron en cuenta:

- El método de investigación histórica expuesto en el subapartado 1.1., basado en la obra *Técnicas de investigación para historiadores. Las fuentes de la Historia* (Alía Miranda, 2008) y que se compone de los siguientes pasos:
 - Elección del tema
 - Construcción de las primeras hipótesis
 - Descripción y observación sistemática
 - Formas de observación
 - Validación o contrastación
 - Explicación

- La metodología en historia de la traducción del subapartado 1.2., en donde se ha hecho un repaso por los razonamientos de los expertos en historia de la traducción. En general, varios autores dirigen la atención a la importancia de empezar a hacer estudios centrados en el traductor y la necesidad de seguir el método de los historiadores profesionales. Resaltan la guía expuesta en «La Metodología en historia de la traducción: estado de la cuestión» (Sabio Pinilla, 2006) que abarca:
 - Elección del tema
 - Búsqueda y selección de fuentes de información idóneas
 - Elección del método
 - Análisis y explicación
 - Nuevas propuestas de investigación
- La metodología en historia de la traducción en Hispanoamérica del subapartado 1.3. donde se recogen algunos de los criterios de los expertos que, en general, concluyen que no hay un método único para investigar la historia, que debe recordarse que la realidad de cada país o región es diferente, que para desarrollar una historia de la traducción en Hispanoamérica es fundamental considerar la labor lingüística de los misioneros y que debe observarse la traducción tomando en cuenta los movimientos políticos de determinados periodos.
- La información obtenida en el subapartado 1.4. sobre metodología para la investigación de la práctica traductora en el seno de las órdenes religiosas

donde se examinó un corpus que permitiera extraer los criterios metodológicos de los expertos en este ámbito, como se indica más adelante.

La metodología orientativa propuesta se compone de los siguientes pasos:

- Definición del área temática (comunidad religiosa, límite geográfico, periodización)
- Recopilación bibliográfica, prelectura/lectura y toma de notas.
- Planteamiento de la hipótesis/problema de investigación.
- Búsqueda y selección de fuentes de información idóneas (específicas).
- Interpretación, análisis y explicación de la información obtenida.

2. Elaborar un retrato de traductor del fraile dominico costarricense Antonio Figueras Figueras, O.P.

Este objetivo se ha cumplido en el capítulo 4, subapartado 4.1. Conforme a la información que se ha logrado obtener sobre el fraile dominico traductor Antonio Figueras Figueras se ha construido un retrato de traductor lo más completo posible. Los datos recopilados se han comparado, contrastado y validado siempre que ha sido posible, haciendo una triangulación de la información. El retrato de traductor incluye:

- Vida: Con información sobre el matrimonio Figueras Figueras y el nacimiento de sus hijos.

- Estudios: Se indica dónde realizó Figueras los estudios primarios, secundarios y teológicos.
- Profesión de fe: Con las fechas en las que tomó el hábito e hizo su profesión.
- Actividad en España: Abarca la información desde que Figueras se trasladó al Convento Nuestra Señora de Atocha hasta su renuncia al Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo para regresar a Costa Rica.
- Regreso a Costa Rica: Se mencionan las variadas tareas que asumió Figueras tanto en el Colegio Los Ángeles como en la Universidad de Costa Rica.
- Enfermedad: La causa de su muerte a los 49 años.
- Perfil de fray Antonio Figueras: Con información sobre su personalidad y las diferentes facetas que cumplía: religioso, estudiante, profesor y, en particular, la de traductor.
- Círculo de relaciones: Se da una visión general sobre los ámbitos en los que se desenvolvía Figueras y las personas con las que tenía contacto.

Objetivos específicos

1. Examinar el polisistema literario de Costa Rica en la etapa de la academia universitaria (1950-1980).

El cumplimiento de este objetivo puede verse en el capítulo 2, subapartado 2.2. La investigadora ha hecho un recorrido por los aspectos clave dentro el polisistema literario de Costa Rica de esos años, como fueron el fin de la guerra civil, el proyecto

modernizador de reorganización y fortalecimiento estatal que incluía el modelo del Estado benefactor, el surgimiento de instituciones de educación superior pública, editoriales estatales y, en general, la intervención gubernamental en los diferentes ámbitos, todo lo cual influyó en el panorama literario del país.

En el apartado de «Traducción y traducciones» se enumeran las traducciones publicadas en esos años, por ejemplo, en temas filosóficos aparecieron: *Discurso del método*, de René Descartes (1961, traducción de Constantino Láscaris); *De Magistro*, de Tomás de Aquino (1961, traducción de Antonio Figueras Figueras, O.P.); *Critón*, de Platón (1977, traducción de Alfonso López Marín); y *Sobre la naturaleza*, de Parménides (1979, traducción de Constantino Láscaris);

Se ha concluido que fue, precisamente, en los años de la academia universitaria en que se observó, por primera vez, la necesidad de empezar a atender las demandas de servicios de traducción en el país. Así, dos universidades públicas presentaron las primeras propuestas de programas académicos en traducción ante el Consejo Nacional de Rectores de Costa Rica. Ninguna de las propuestas fue aprobada y sería a partir de 1990 que se verían los resultados de los esfuerzos de aquel entonces.

Dentro de las traducciones publicadas en esa época, resalta el caso de José Basileo Acuña Zeledón, prolífico escritor y traductor costarricense, teósofo, obispo de la

Iglesia Católica Liberal. A pesar de que llegó a reconocerse el alto nivel de su trabajo, sus traducciones y sus escritos nunca ocuparon un lugar preponderante dentro del polisistema literario.

2. Describir la metodología que emplean los investigadores expertos en sus estudios sobre la práctica traductora en el seno de las órdenes religiosas.

Este objetivo se ha cumplido en el capítulo 1, subapartado 1.4. En primer lugar, la investigadora ha examinado un corpus (compuesto por artículos, secciones de libros, disertaciones, contenido disponible en páginas web y material audiovisual) con el fin de identificar la metodología que utilizan los especialistas al realizar investigaciones en torno a la práctica traductora de las órdenes religiosas. En algunos casos, los autores muestran su metodología de manera explícita, en otros casos la investigadora la ha deducido a partir de la exposición del experto. La información se ha obtenido, principalmente de los sitios *La traducción monacal en el mundo hispánico* <http://traduccion-monacal.uva.es>, *Historia de la Traducción (HISTRAD)* <https://web.ua.es/es/histrad> e *Historia de la Traducción en América Latina (HISTAL)* <http://www.histal.net/>.

Se ha llegado a la conclusión de que no hay una metodología única establecida, sino que cada historiador de la traducción va generando y siguiendo su propia hoja de ruta. Los pasos más comunes son la conformación de un corpus documental (para esto visitan bibliotecas, revisan catálogos, examinan prólogos, prefacios y

dedicatorias y hacen entrevistas), la extracción de los datos (en algunos casos se confeccionan fichas impresas o electrónicas) y el almacenamiento de la información (en bases de datos, por ejemplo).

Tras la sistematización de la información, los historiadores realizan análisis de textos o comparaciones entre traducciones, por mencionar tan solo algunas de las muchas operaciones que suelen efectuar.

3. Identificar las características de la actividad traductora en el seno de las órdenes religiosas.

Este objetivo se cumplió con la exposición realizada en el capítulo 2, subapartado 2.4.2.2. en el que se abordan tales características.

Se concluye que la característica más importante de la actividad traductora en el ámbito de las órdenes religiosas es el pacto no escrito que influye en la figura del traductor, la elección del texto por traducir, la manera en que se realiza la traducción y hasta en el receptor. En el caso de Figueras, su elección (o la aceptación del encargo que le hace la Universidad de Costa Rica), claramente, tiene relación con la obra que va a traducir y el autor del que se trata: Tomás de Aquino, el teólogo dominico más reconocido.

La actividad traductora dentro de las órdenes religiosas también tiene la particularidad de que los rasgos de la vida conventual como son la contemplación, la ética, el esfuerzo, el estudio, entre otros, también se manifiestan en la actividad traductora. En el caso de Figueras, es notable el compromiso que asume y que le obliga a cumplir con el encargo a pesar de su pesada agenda de trabajo, su esfuerzo por entregar un producto útil al propósito (utilización de *De Magistro* en los cursos de la Universidad de Costa Rica) y la ética en sus funciones.

4. Determinar cómo funciona la actividad traductora en la Orden de Predicadores.

El cumplimiento de este objetivo se llevó a cabo en el capítulo 2, subapartado 2.6. en donde se puede ver el interés de la Orden de Predicadores por el aprendizaje de lenguas entre los religiosos, por establecer escuelas o estudios de idiomas y por contar con religiosos lingüistas en los viajes misioneros que hacían a Indias.

Prestando atención a los prólogos y notas del traductor, donde los mismos traductores explican sus decisiones y su actuación, se llega a la conclusión de que, en épocas pasadas, ante el vacío de la lengua, algunos dominicos procuraban encontrar siempre la manera de traducir (que podía ser por medio de la adaptación), otros preferían emplear préstamos y otros dejaban sin traducir lo que consideraban «intraducible».

En la actualidad, la Orden de Predicadores cuenta con su propio equipo de traductores e intérpretes para los capítulos, asegurándose así que haya especialistas en la terminología religiosa, eclesiástica, canónica y dominicana, los traductores dominicos. Aprovechan la tecnología y las herramientas disponibles para ofrecer un producto acorde con las necesidades, por ejemplo, como traductor, Sixto J. Castro Rodríguez, O.P. explicaba la importancia de poder estar en contacto directo con el autor que traduce (en ese momento se refería a Richard Swinburne) para evacuar consultas y asegurarse de transmitir lo que realmente intentaba comunicar el autor.

5. Trazar el perfil del fraile traductor.

Este objetivo se ha cumplido en el capítulo 2, subapartado 2.4.2.3. en donde se ha hecho el trazado de las características del fraile traductor. En conclusión, se tienen las siguientes características:

- Suele ser una persona con título universitario que, además, ha asumido tareas de profesor, bibliotecario, historiador, cronista.
- Tiene conocimientos en lenguas y por eso se le hace un encargo de traducción y lo asume.
- No suelen entrar en juego honorarios profesionales o compensación económica alguna, conlleva más bien un valor social.

- El fraile traductor tiene la posibilidad de corregir información incorrecta que pudiera detectar en el texto original (podría considerarlo incluso una obligación o un servicio a la comunidad).
- Por diversas razones, el fraile podría decidir no firmar su traducción, lo cual contribuye a la poca visibilidad (o la invisibilidad) del traductor.

6. Recopilar la información existente sobre la figura del traductor dominico Antonio Figueras Figueras y su traducción de *De Magistro*, de santo Tomás de Aquino.

Este objetivo se ha cumplido en el capítulo 1, subapartado 1.5.4., al mismo tiempo que se ponía en práctica la metodología orientativa. La investigadora ha recurrido a fuentes idóneas para recopilar la información sobre Antonio Figueras Figueras, O.P.

Se hicieron las consultas pertinentes en la casa de los dominicos en San José, Costa Rica y, posteriormente, se examinaron las obras *Dominicos en Centroamérica, siglo XX* (Díez Tascón, O.P., 1997), *Apostolado de la provincia de España en América* (Salvador y Conde, 2004) y *Vida y misión de la Orden de Predicadores en Centroamérica: Una mirada en el tiempo, un relato para el futuro* (Molina Rodríguez & Rodríguez Girón, 2016).

Partiendo de la información recopilada, la investigadora recurrió a los repositorios de la Universidad de Costa Rica donde han explorado los nombramientos de Figueras como profesor y encargado de cátedra, también las bases de datos de

FamilySearch y del Tribunal Supremo de Elecciones de Costa Rica donde ha obtenido toda la información civil de la familia de Figueras (actas de nacimiento y de defunción, entre otros).

Como un tercer paso, la investigadora visitó el Archivo Histórico Dominicano Provincia de Hispania, en Salamanca, donde se revisaron los elencos de la Orden de Predicadores y otros materiales del archivo, y la biblioteca Tomás Navarro Tomás, del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en Madrid, donde se examinó material del inventario del Instituto de Historia Hispanoamericana Gonzalo Fernández de Oviedo. Con estas informaciones se compararon, contrastaron y validaron algunos de los datos que se habían obtenido en Costa Rica.

Perspectivas abiertas de investigación

El proyecto del que da cuenta esta tesis ha dejado en evidencia que la traducción monacal o la traducción en el ámbito de las órdenes religiosas es una línea de investigación escasamente estudiada en Costa Rica y en Centroamérica, a pesar del variado abanico de temas por abordar.

En el caso de Costa Rica, queda por analizarse la labor traductora llevada a cabo por congregaciones o por otras órdenes religiosas, entre ellas, la de los franciscanos, que llegaron al país varios años antes que los dominicos. Se podría elaborar un catálogo general

de religiosas y religiosos traductores nacidos en Costa Rica, o bien que, siendo extranjeros, hayan hecho su obra traductora en este país o en la región centroamericana.

Existen estudios muy completos sobre figuras reconocidas como lo han sido Antonio de Remesal y Francisco Ximénez pero quedan por estudiarse otros personajes cuya vida y obra también puede resultar muy atractiva en cuanto a historiografía de la traducción, tal podría ser el caso del cronista Thomas Gage (fray Tomás de Santa María) que aunque dejó su vida como religioso dominico para convertirse al protestantismo, escribió sus memorias de viaje a Nueva España y Guatemala en una obra que más tarde fue traducida y publicada.

Otros temas de investigación que podrían desarrollarse son los siguientes:

- Las traducción en... (la orden de agustinos, la orden carmelita, la orden dominica, la orden franciscana, la orden de los jesuitas, entre otras)
- Historia de la traducción en las órdenes religiosas
- Escuelas monásticas de traducción
- Reflexiones traductológicas de autores religiosos
- Reflexiones traductológicas partiendo de los paratextos de las obras de carácter religioso (prólogos, prefacios e introducciones del traductor)
- Catalogación de traducciones de órdenes religiosas o de sistemas religiosos
- La interpretación en las órdenes religiosas
- El traductor-intérprete religioso
- Relaciones entre órdenes religiosas a través de la traducción
- Traductores religiosos de autores y obras singulares
- La antroponimia en la traducción

- Didáctica de la traducción aplicada a la traducción de textos de carácter religioso
- Orientación didáctica de la traducción religiosa
- Misiones religiosas educativas
- Enseñanza y traducción religiosa
- Traducción religiosa y aprendizaje de lenguas
- La traducción religiosa en distintas lenguas
- Traducción misionera y lingüística misionera
- Terminología y traducción religiosa
- Toponimia de origen religioso y traducción
- Traducción científica en el ámbito de las órdenes religiosas
- Traducción de textos técnicos en el ámbito de las órdenes religiosas
- Traducción de textos literarios en el ámbito de las órdenes religiosas
- Mística religiosa y traducción
- Traducción religiosa y tradición cultural
- Aventuras y literatura de viajes de religiosos
- Retórica y traducción religiosa
- Sagradas Escrituras y traducción
- Historia de la traducción de la Biblia desde el punto de vista de las órdenes religiosas
- Traducción de textos teológicos en el ámbito de las órdenes religiosas
- Traducción de textos litúrgicos
- Traducción de las reglas monásticas

- Traducción de catecismos por religiosos
- Traducción de vidas de santos por religiosos
- Traducción de textos patrísticos por religiosos
- Traducción de textos filosóficos por religiosos
- Antropología y traducción en la obra religiosa
- Revelación y traducción en las órdenes religiosas
- Traducción y contemplación religiosa
- Crítica de obras y autores religiosos
- Traducción e interpretación institucional en el ámbito religioso
- Artes, gramáticas y vocabularios de religiosos
- Autotraducción en las obras de religiosos
- Traducción intersemiótica religiosa
- Lenguajes visuales y traducción
- Arte, religión y traducción
- Cómic y traducción religiosa
- Publicidad religiosa y traducción
- Cine y traducción enmarcados en el contexto de las órdenes religiosas
- Audiodescripción de obras religiosas
- Artes escénicas y traducción en el contexto de las órdenes religiosas
- Dibujo religioso y traducción
- Escultura religiosa y traducción
- Fotografía religiosa y traducción

- Música religiosa y traducción
- Canto religioso y traducción
- Traducción de símbolos y gestos religiosos
- Política y traducción religiosa
- El discurso geográfico y nacional de los religiosos
- Poder y traducción religiosa
- Control de la traducción en el contexto de las órdenes religiosas
- Inquisición y traducción
- Censura y traducción religiosa
- Traducir para el espectador de la obra religiosa
- Traducción femenina en el contexto religioso
- Documentación de la traducción religiosa
- Archivos y traducción religiosa
- Fondos de traducciones y traductores religiosos en bibliotecas monásticas y otros

Sin duda, hay todavía mucho por explorar en la línea de la traducción monacal o de las órdenes religiosas. Las generaciones venideras, especialmente las de los países centroamericanos, tienen a su disposición múltiples posibilidades para adentrarse en este apasionante camino de desarrollo como investigadores de la labor que, en traducción e interpretación, han llevado a cabo hombres y mujeres en el contexto monacal, misionero o conventual.

Bibliografía

- ACI Prensa. (2015, junio 3). *Imprimatur, nihil obstat... ¿por qué la Iglesia "censura" los libros católicos?*
- ACIPRENSA. <https://www.aciprensa.com/noticias/imprimatur-nihil-obstat-por-que-la-iglesia-censura-los-libros-catolicos-31358>
- aciprensa.com. (s. f.). *Biografía de Santo Domingo de Guzmán*. ACIPRENSA. Recuperado 20 de abril de 2023, de <https://www.aciprensa.com/recursos/biografia-2898>
- Adamo, G. (Ed.). (2012). *La traducción literaria en América Latina* (1.ª ed.). Paidós.
- Agustín de Hipona. (s. f.). Las retractaciones. *San Agustín*. Recuperado 14 de febrero de 2023, de <https://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>
- Agustín de Hipona. (1995). *Obras completas de San Agustín. Escritos varios (2.º): Vol. XL* (T. C. Madrid, Ed.; 1.ª ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- https://ia600308.us.archive.org/24/items/40EscritosVarios2/40%20Escritos%20varios%202_text.pdf
- AHABATCR. (s. f.). *Fondos antiguos*. Archivo Histórico Arquidiocesano Monseñor Bernardo Augusto Thiel. Recuperado 18 de mayo de 2023, de <https://fondosantiguos.ahabatcr.org/>
- Albaladejo Martínez, J. A. (2005). Reseña: Antonio Bueno García (ed.). La labor de traducción de los agustinos españoles. *Hieronymus Complutensis*, 117-118.
- Albaladejo Martínez, J. A., Vega Cernuda, M. Á., García Álvarez, E. B., Marcén Tihista, J. A., Osuna Fernández-Largo, A., Martínez Casado, Á., Fueyo Suárez, B., de Luis Carballada, R., & Castro Rodríguez, S. J. (2015, noviembre 27). *Mesa redonda: Antropología, Etnografía, Teología y Espiritualidad*. Seminario Internacional: Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España. <https://youtu.be/4-fuoEYOO54>
- Alía Miranda, F. (2008). *Técnicas de investigación para historiadores. Las fuentes de la Historia*. Editorial Síntesis, S. A.
- Alonso Sutil, M. C. (2018). Traducción e identidad en la obra de fray Antonio Canals. En A. Bueno García (Ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción* (Vol. 1, pp. 77-90). Comares.

Alston, G. C. (1908). Convent. En *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 4). Robert Appleton Company.

<http://www.newadvent.org/cathen/04340c.htm>

Alvarado Quesada, F. J. (1994). Cristianismo en la sociedad indígena costarricense, siglos XVI a XVII. *Revista de Historia*, 33.

Álvarez Lobo, O.P., J. (1992). *Fray Antonio de Valdivieso—Obispo mártir de Nicaragua 1544-1550 Cartas*. Lascasiana.

Anders, V. (2001, 2020). *Fantasma*. Etimologías de Chile. <https://etimologias.dechile.net/?fantasma>

Andrés Araúz, C. (2005, abril 22). *Un sueño de siglos: El Canal de Panamá* [Conferencia]. Conferencia Anual de Ejecutivos, CADE 2005, Panamá. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/panama/cela/tareas/tar123/02arauz>

Anguiano Pérez, R. (2005). Proyecto de estudio de las traducciones de y sobre San Agustín. En A. Bueno García, *Informe científico. Estudios sobre las traducciones de los agustinos españoles* (pp. 329-333).

Angulo-Espinoza, H. (2014). Traducir para perpetuar la ideología dominante: La traducción de Χριστός, ἀναστάσεως y ἀνάμνησις en la Vulgata. *Letras*, 56. <https://doi.org/10.15359/rl.2-56.4>

Aquinatis, T. (1953). *Quaestiones disputatae* (R. Spiazzi, Ed.; IX rev., Vol. 1). Taurini, Marietti.

Archivo Histórico Arquidiocesano «Bernardo Augusto Thiel». (s. f.). Colaboradores [Blog]. *Archivo Eclesiástico*. Recuperado 20 de julio de 2016, de <http://ahabat.blogspot.com/p/colaboradores.html>

Archivo personal de Guillermo Constenla Umaña. (s. f.). *Fotografía de Guillermo Constenla Umaña recibiendo título de bachillerato en el Colegio Los Ángeles de manos del representante del Ministerio de Educación Pública, los observa Fr. Antonio Figueras*.

Archivo personal de Oscar Herrera Mata, cortesía de su hija, Ana Isabel Herrera Sotillo. (1928). *Fotografía de Antonio Figueras en el Colegio Seminario, San José, Costa Rica, con el grupo de compañeros de primer año*. Grupo en Facebook Fotografías Antiguas de Carácter Religioso de Costa Rica.

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=1386293541451455&set=pcb.1377677802318195>

Archivo personal de Oscar Herrera Mata, cortesía de su hija, Ana Isabel Herrera Sotillo. (1930). *Fotografía de Antonio Figueras en el Colegio Seminario, San José, Costa Rica, con el grupo de compañeros de tercer año*. Grupo en Facebook Fotografías Antiguas de Carácter Religioso de Costa Rica.

<https://www.facebook.com/photo?fbid=1386293744784768&set=pcb.1377677802318195>

- Archivo personal Fr. VERNOR ROJAS. (s. f.). *Fotografía de Fr. Antonio Figueras con Fr. VERNOR ROJAS otros frailes*.
- Archivo personal Fr. VERNOR ROJAS. (1933). *Fotografía de Antonio Figueras con Benjamín Núñez y otros estudiantes del Seminario*.
- Archivo personal Fr. VERNOR ROJAS. (1956). *Fotografía de Fr. Antonio Figueras realizando imposición de hábito a Álvaro Montes de Oca en la capilla de noviciado, Convento de San Pablo de Palencia*.
- Arencibia Rodríguez, L. (1993). Apuntes para una historia de la traducción de Cuba. *Livivs*, 3, 1-7.
- Arguedas Cortés, G. R. (2023, abril 23). RE: Consulta sobre Departamento de Publicaciones UCR [Comunicación personal].
- Arguedas, G. R. (2023, marzo 6). *Mensaje de Gilda Rosa Arguedas* [Comunicación personal].
- Arguedas, G. R. (2023, marzo 10). *Mensaje de Gilda Rosa* [Comunicación personal].
- Arias Castro, T. F. (2021). La Provincia de Costa Rica y el Imperio Mexicano durante el trienio histórico independentista de 1821-1823. *Revista Costarricense de Política Exterior*, 36.
- Arias Sánchez, R. F. (2007). *Módulo de formación: Historia de Costa Rica*. Núcleo de Turismo, Instituto Nacional de Aprendizaje. http://www.ina.ac.cr/turismo/servicios_turisticos/HISTORIA%20COSTA%20RICA.pdf
- Ariza S., O.P., A. E. (1964). *Los dominicos en Panamá*. Convento-Seminario de Santo Domingo.
- Asamblea Legislativa. (1949, mayo 3). *Ley 519. Crea traductores oficiales en Relaciones Exteriores y Justicia*. Normativa, Sistema Costarricense de Información Jurídica. http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=3673&nValor3=3893¶m2=1&strTipM=TC&IResultado=8&strSim=simp
- Asamblea Legislativa. (1963, enero 31). *Ley 3088. Crea la Dirección General de Artes y Letras (no vigente)*. Normativa, Sistema Costarricense de Información Jurídica. http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=36541&nValor3=38527&strTipM=TC
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. (s. f.). *Beneméritos y beneméritas de la patria*. Recuperado 20 de diciembre de 2022, de <http://www.asamblea.go.cr/ca/Benemritos%20de%20la%20patria/Forms/Orden%20alfabetico.aspx>
- Ley Indígena, Pub. L. No. 6172 (1977). <https://faolex.fao.org/docs/pdf/cos126993.pdf>

Asamblea Legislativa, República de Costa Rica. (s. f.). *Expresidentes y expresidentas de la Asamblea Legislativa*—

Abelardo Bonilla Baldares. Recuperado 28 de diciembre de 2022, de

<http://www.asamblea.go.cr/ca/Presidentes%20de%20la%20Asamblea%20Legislativa/Forms/DispForm.aspx?ID=198>

Asociación Costarricense de Filosofía. (1959a). *Acta de sesión*.

Asociación Costarricense de Filosofía. (1959b). *Acta de sesión*.

Asociación Costarricense de Filosofía. (1960a). *Acta de sesión*.

Asociación Costarricense de Filosofía. (1960b). *Acta de sesión*.

Aulamedia (Director). (2022, abril 22). *Validar y confrontar las fuentes históricas*.

<https://www.youtube.com/watch?v=pSb3Hy0fujM>

Badilla Calderón, A. (1999). La información y los textos jurídicos de la colonia. *Revista Latina de Comunicación*

Social, 14. <file:///D:/La+informaci%C3%B3n+y+los+textos+jur%C3%ADdicos+de+la+colonia.pdf>

Bahillo Ruiz, T. (2013). Orden religiosa. En *Diccionario General de Derecho Canónico: Vol. V*. Thomson Reuters y

Aranzadi. <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/17751>

Baker, M. (Ed.). (s. f.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (1.^a ed.). Routledge Taylor & Francis Group.

Baker, M., & Saldanha, G. (Eds.). (2020). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (3.^a ed.). Routledge Taylor & Francis Group.

Balliu, C. (1995). Los traductores transparentes. Historia de la traducción en Francia durante el período clásico.

Hieronymus Complutensis, 1, 9-51.

Barrado Barquilla, J. (1998). Miguel Pagés. En *Los dominicos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la Guerra de*

1898. Actas del VI Congreso Internacional. (pp. 93-94). San Esteban.

Barrado Barquilla, O.P., J. (s. f.). Santo Domingo de Guzmán y Aza. En *Biografías. Real Academia de la Historia*.

Real Academia de la Historia. Recuperado 20 de abril de 2023, de <https://dbe.rah.es/biografias/6084/santo-domingo-de-guzman-y-aza>

Barrantes Cartín, C. (2008). Sociedades indígenas del sudeste de Costa Rica, siglo XVI. Indigenous societies of the south east of Costa Rica, 15th century. En A. Weissenhofer, W. Huber, V. Mayer, S. Pamperl, A. Weber, & Aubrecht (Eds.), *Natural and Cultural History of the Golfo Dulce Region, Costa Rica*. Stapfia 88.

- Bastin, G. L. (1996). Bases para una historia de la traducción en Venezuela. *Livivs*, 8.
<https://buleria.unileon.es/handle/10612/6376>
- Bastin, G. L. (2003). Por una historia de la traducción en Hispanoamérica. *Íkala*, 8(1).
- Bastin, G. L. (2006). Subjectivity and Rigour in Translation History. The case of Latin America. En G. L. Bastin & P. F. Bandia (Eds.), & S. Sacks (Trad.), *Charting the Future of Translation History* (pp. 111-129). University of Ottawa Press.
- Bastin, G. L. (2010). La pertinencia de los estudios históricos sobre traducción en Hispanoamérica. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 21(1), 17-28.
- Bastin, G. L. (2011). Traductores comprometidos con la independencia: El caso venezolano. *Historia y Sociedad*, 20, 33-55. <https://doi.org/10.15446/hys>
- Bastin, G. L. (2020, septiembre 10). *Por una historia de la Traducción. Entrevista con Georges Bastin*. (S. Fernandes) [Entrevista]. <https://www.youtube.com/watch?v=KQymOSdggPM>
- Bastin, G. L., Pantin, J., & Duoara, N. (2013). Los franciscanos y la traducción en Venezuela. En A. Bueno García (Ed.), *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*. Karolinum, Universidad Carolina de Praga.
<http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/5.Bastin.Venezuela.pdf>
- Beirute Gamboa, A. (2008). *Tendencias del traductor jurídico costarricense en los últimos treinta años* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional]. <https://www.mogap.net/pmt/AdrianaBeirute.pdf>
- Belaubre, C. (2001). Poder y redes sociales en Centroamérica: El caso de la orden de los dominicos (1757-1829). *Mesoamérica*, 22(41), 31-76.
- Benedicto XVI. (2007, noviembre 7). *Audiencia general del 7 de noviembre de 2007: San Jerónimo*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071107.html
- Biblioteca Nacional Miguel Obregón Lizano, M. de C. y J. (2020). *Isaac Felipe Azofeifa: Poeta, docente, y político costarricense: Biobibliografía*.
<https://sinabi.go.cr/biblioteca%20digital/bibliografia/bibliografias/Isaac%20Felipe%20Azofeifa.pdf>
- Birt, H. (1907). Abbey. En *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 1). Robert Appleton Company.
<http://www.newadvent.org/cathen/01010a.htm>

- Blanco, A. (2021, julio 25). Se conmemora primera fundación de la ciudad de Guatemala. *Diario de Centro América*. <https://dca.gob.gt/noticias-guatemala-diario-centro-america/se-conmemora-primer-fundacion-de-la-ciudad-de-guatemala/>
- Blanco García, P., & Sastre, O.P., L. (2015, noviembre 28). *Mesa redonda: Inquisición y procedimientos de control sobre la traducción*. Seminario Internacional: Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España. <https://youtu.be/UP2mVt1icg4>
- Blumczynski, P. (2020). Bible, Jewish and Christian. En *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (3.ª ed., pp. 40-46). Routledge Taylor & Francis Group.
- Bonilla, P. (2023, febrero 28). *RE: Consulta sobre profesor Figueras Figueras* [Comunicación personal].
- Bonilla, S. (2017, junio 15). ¿Qué diferencia hay entre un sacerdote diocesano y un religioso? [Blog]. *Padre Sam*. padresam.com/diferencia-sacerdote-diocesano-religioso
- Bonilla, S. (2019). ¿Qué diferencia hay entre un sacerdote diocesano y un religioso? Catholic.net. <http://es.catholic.net/op/articulos/65904/que-diferencia-hay-entre-un-sacerdote-diocesano-y-un-religioso.html>
- Boudinhon, A. (1912). Secular clergy. En C. G. Herbermann, E. A. Pace, C. R. Pallen, T. J. Shanahan, & J. J. Wynne (Eds.), *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 13, pp. 675-676). Robert Appleton Company.
- Brenišinová, M. (Ed.). (2022). *(Trans)missions: Monasteries as Sites of Cultural Transfers*. Archaeopress Publishing Ltd.
- Bueno García, A. (s. f.). *Reflexión sobre la traducción de los PP. Agustinos. Apuntes para una teoría de la traducción monacal*. Recuperado 5 de noviembre de 2018, de www.traduccion-agustinos.uva.es/coloquio/text/bueno.pdf
- Bueno García, A. (2002). El sentido de la traducción de los religiosos. En A. Bueno García & C. Adrada Rafael (Eds.), *Actas del Coloquio Internacional. La traducción monacal: Valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la Historia* (pp. 224-233). Biblioteca electrónica de la Excelentísima Diputación Provincial de Soria. <http://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/35908/ACTAS-I-COLOQUIO-INTERNACIONAL-TRADUCCION-MONACAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Bueno García, A. (Ed.). (2004a). *La traducción en los monasterios*. Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=6349>
- Bueno García, A. (2004b). Valor y sentido de la traducción monástica. En A. Bueno García (Ed.), *La traducción en los monasterios* (1.ª ed., pp. 12-25). Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid.
- Bueno García, A. (2007a). Claves para una teoría de la traducción. Perspectiva desde la labor agustiniana. En A. Bueno García (Ed.), *La labor de traducción de los agustinos españoles* (pp. 17-40). Estudio Agustiniano.
- Bueno García, A. (Ed.). (2007b). *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Ediciones Estudio Agustiniano.
- Bueno García, A. (2010). Ética y estética de la traducción monástica. Los traductores y lingüistas franciscanos españoles del árabe y el hebreo. *Translationes*, 2, 25-38. <https://doi.org/10,2478/tran-2014-0023>
- Bueno García, A. (2012). El teatro misionero en las Indias y la traducción simbólica. En P. Martino Alba (Ed.), *La traducción en las artes escénicas* (pp. 77-93). Dykinson.
- Bueno García, A. (2013a). Introducción. Los franciscanos españoles y la traducción «menor». En A. Bueno García (Ed.), *La labor de traducción de los franciscanos*. Cisneros.
- Bueno García, A. (2013b). La misión del traductor desde la perspectiva monacal. En E. Ortega Arjonilla, *Translating Culture. Traduire la Culture. Traducir la Cultura*. (Vol. 1, pp. 101-109). Comares.
- Bueno García, A. (2013c). Las gramáticas y diccionarios de lengua árabe de los franciscanos españoles. En A. Bueno García, *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas* (pp. 91-106). Karolinum.
- Bueno García, A. (Ed.). (2013d). *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*. Universidad Carolina de Praga. <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/praga-pub.php>
- Bueno García, A. (2014a). Del traductor invisible al que se deja ver. Estudio de la presencia del traductor en la traducción monástica. *eHumanista*, 28, 477-486.
- Bueno García, A. (2014b). La labor de la orden Agustina en América. *In-Traduções*, 6, 21-33.
- Bueno García, A. (2014c). La labor de traductores y lexicógrafos franciscanos en España e Iberoamérica. *SÉMATA. Ciências Sociais e Humanidades*, 26, 531-543.

- Bueno García, A. (2016a). La representación del indígena en la traducción misionera. *Bibliotheca Augustiniana*, VI, 17-43.
- Bueno García, A. (2016b). Traducción y evangelización en la misión dominica de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII. En A. Bueno García, D. Pérez Blázquez, & E. Serrano Bertos (Eds.), *Dominicos 800 años: Labor intelectual, lingüística y cultural*. San Esteban.
- Bueno García, A. (Ed.). (2018). *La traducción en la Orden de Predicadores* (Vol. 1-3). Comares.
- Bueno García, A. (2020a). La traducción religiosa como expresión del canon. Consideraciones a la luz de Jiří Levý. En MHISTRAD (Ed.), *Hipanística y Traductología: Dos pasiones. Jana Kralová in honorem* (pp. 229-242). OMMPRESS.
- Bueno García, A. (2022a). Religión. En Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación (AIETI) (Ed.), *ENTI - Enciclopedia de Traducción e Interpretación*. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6370657>
- Bueno García, A. (2022b). The Prologues of the Spanish Dominican Translators as the Main Ideas for Reflection on Translation Theory. En *(Trans)missions: Monasteries as Sites of Cultural Transfers* (pp. 90-113). Archaeopress Publishing Ltd.
- Bueno García, A. (2015, noviembre 27). *Presentación del proyecto: Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos (Referencia FFI2014-59140 P)*. Seminario Internacional: Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España. <https://youtu.be/u8dJE-JB3vo>
- Bueno García, A. (2018, diciembre 16). *Conversación* (H. Varela Fernández) [Comunicación personal].
- Bueno García, A. (2020b, agosto 19). Metodología y plan de trabajo [Blog]. *Proyecto Catalogación y Estudio de las Traducciones de los Agustinos Españoles*. <https://agustinos2002.wordpress.com/introduccion/metodologia-y-plan-de-trabajo/>
- Bueno García, A. (2020c, agosto 19). Objetivos [Blog]. *Proyecto Catalogación y Estudio de las Traducciones de los Agustinos Españoles*. <https://agustinos2002.wordpress.com/introduccion/objetivos/>
- Bueno García, A. (2023, abril 10). *Escuela de la Manipulación* [Comunicación personal].
- Bueno García, A. (2023, abril 21). *RE: Comentarios y consultas* [Comunicación personal].

- Bueno García, A., & Adrada Rafael, C. (Eds.). (2002). *Actas del Coloquio Internacional. La traducción monacal: Valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la Historia*. Biblioteca electrónica de la Excelentísima Diputación Provincial de Soria. <http://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/35908/ACTAS-I-COLOQUIO-INTERNACIONAL-TRADUCCION-MONACAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Bueno García, A., & Jiménez García, E. (2019). *Catálogo bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera. Dominicos españoles e iberoamericanos*. Comares. <http://traduccion-monacal.uva.es/wp-content/uploads/2019/04/CAT%C3%81LOGO-DOMINICOS.pdf>
- Bueno García, A., Pérez Blázquez, D., & Serrano Bertos, E. (Eds.). (2016). *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural—800 años* (Digital). San Esteban. http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Bueno García, A., Sastre Varas, O.P., L., Hernández Martín, R., Alfaro Iglesias, M., Polvorosa López, O.P., T., & Martino Alba, P. (2015, noviembre 27). *Mesa redonda: Fuentes documentales y catalogación*. Seminario Internacional: Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España. <https://youtu.be/u8dJE-JB3vo>
- Burguet, J. L., Barrado Barquilla, J., & Fueyo Suárez, B. (2006). *Influencia lascasiana en el siglo XVI*. Editorial San Esteban.
- Camacho, L. (2009). Cincuenta años de la Asociación Costarricense de Filosofía (1958-2008): Recuerdos del pasado, retos para el futuro. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 99-103.
- Cámara Arenas, E. (2013). Los «otros» traductores franciscanos: La traducción de documentos internos de la orden. En A. Bueno García (Ed.), *La labor de traducción de los franciscanos* (pp. 195-207). Cisneros.
- Cámara Arenas, E. (2018). El mundo según fray Manuel Arellano y otras vicisitudes del discurso geográfico. En A. Bueno García (Ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción* (Vol. 2, pp. 909-919). Comares.
- Carbonell i Cortés, O. (2019). Translation and ideology. Spanish perspectives. En R. A. Valdeón & Á. Vidal (Eds.), *The Routledge Handbook of Spanish Translation Studies* (1.ª ed., pp. 118-138). Routledge.
- Cárdenas Tamara, F. (2016). Continuidades históricas en la conquista de América. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 7(1), 154-180.

- Carreras Panchón, A. (2005). La biografía como objeto de investigación en el ámbito universitario. Reflexiones sobre un retorno. *Asclepio*, 57(1), 125-134. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2005.v57.i1.34>
- Carreras, R. X. (2015, marzo 19). *Reseña biográfica del Rev. Dr. Benjamín Núñez Vargas: Sacerdote, sindicalista, capellán, diplomático, académico y soñador*. El Espíritu del 48. <https://elespiritudel48.org/resena-biografica-del-rev-dr-benjamin-nunez-vargas/>
- Carro, V. (1942, enero 12). *Carta sobre renuncia y sustitución del padre Venancio Carro en la Sección Misiones del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo* (Registro General. Año 1942. Signatura ATN/HHO/01). Inventario del Instituto de Historia Hispanoamericana Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Cartas y documentos referentes a Costa Rica (1913-1938)—AHDOPÉ*. (s. f.). Recuperado 4 de diciembre de 2022, de <https://51.255.94.37/index.php/cartas-y-documentos-referentes-a-costa-rica-1913-1938>
- Cartín, M. (2016a, julio 4). Antigua Iglesia Nuestra Señora de la Merced, San José, 1851-1900. *Mi Costa Rica de Antaño*. <https://micostaricadeantano.com/2016/07/04/iglesia-de-la-merced-patrimonio-historico-arquitectonico/>
- Cartín, M. (2016b, julio 4). Templo Católico Nuestra Señora del Carmen, San José, 1851-1900. *Mi Costa Rica de Antaño*. <https://micostaricadeantano.com/2016/07/04/de-oratorio-a-templo-iglesia-del-carmen-san-jose/>
- Cartín, M. (2018, diciembre 23). Templo de Nuestra Señora de la Dolorosa, San José, 1851-1900. *Mi Costa Rica de Antaño*. <https://micostaricadeantano.com/2018/12/22/iglesia-de-nuestra-senora-de-la-dolorosa/>
- Carvajal, J. A., & Álvarez, S. (s. f.). Nihil obstat. En *Diccionario básico de Derecho Canónico (online)*. Recuperado 17 de febrero de 2020, de <https://www.lexicon-canonicum.org/materias/derecho-administrativo-canonical/nihil-obstat/>
- Carvajal Mena, L. (2007). El Repertorio Americano: Puente de comunicación y cultura. *Revista Estudios*, 20, 143-154.
- Casillas García, J. A. (2007). *El convento de Santo Domingo de Caleruega: 50 años como foco de dominicanismo*. Editorial San Esteban.
- Castro, N. (2019). Translation in Central America and Mexico. En Y. Gambier & U. Stecconi (Eds.), *A World Atlas of Translation* (pp. 419-442). John Benjamins Publishing Company.

- Castro Rodríguez, S. J. (2018). Problemas de la traducción filosófica: Mi traducción de Richard Swinburne. En A. Bueno García (Ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción* (Vol. 2, pp. 61-70). Comares.
- Castro Rodríguez, S. J. (2023, mayo 13). RE: *Consulta sobre traducción «san»* [Comunicación personal]. *Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles*. (s. f.). Recuperado 30 de julio de 2017, de <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/venezuela.php>
- Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. (1954). El Santísimo Rosario.
- Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. (1955).
- Cátedra de Historia, UNED. (s. f.). *Próceres de la educación y la cultura: Constantino Láscaris*. Boletín electrónico Historia y Sociedad. Recuperado 20 de diciembre de 2022, de <https://www.historiauned.net/profesor/editar/69-proceres/170-constantino-lascaris>
- Catholic.net. (s. f.). *Las versiones más importantes de la Biblia en español*. Catholic.net. Recuperado 13 de abril de 2023, de <http://es.catholic.net/op/articulos/56023/cat/389/las-versiones-mas-importantes-de-la-biblia-en-espanol.html>
- Center for History and New Media. (s. f.). *Guía rápida*. http://zotero.org/support/quick_start_guide
- Centro de Información Tecnológica (Ed.). (2011). La literatura gris. *Formación Universitaria*, 4(6), 1-2. <https://doi.org/10.4067/S0718-50062011000600001>
- Centro Regional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe, UNESCO. (1988). *La educación superior en Nicaragua*. Departamento de Artes Gráficas y Reproducción de UNESCO.
- Chamorro González, F. (2020). *Inscripciones latinas en monumentos costarricenses* (2.ª ed.). EUNA.
- Chaves, J. R. (2017, enero 8). Centenario de una iglesia rara. *La Nación*. <https://www.nacion.com/opinion/foros/centenario-de-una-iglesia-rara/IUTZTZIEDFFWXLF7USGB7TWFWE/story/>
- Chordá, F., Martín, T., & Rivero, I. (2012). Monacato. En *Diccionario de términos históricos y afines*. Ediciones Akal, S. A.
- Cleary, G. (1909). Friar. En *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 6). Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/06280b.htm>

Colegio Los Ángeles. (2015). *Historia de nuestro colegio*. Colegio Los Ángeles, Padres Dominicos, Costa Rica.

<http://www.colegiolosangeles.ed.cr/nosotros-colegio/historia.html>

Comisión de Descripción del Archivo Nacional. (2019). *Acta 08-2019 de la sesión ordinaria de la Comisión de Descripción de la Dirección General del Archivo Nacional*.

Comunicación CNU. (2019, enero 11). UNAN-León celebra 207 años. *Consejo Nacional de Universidades*.

<https://www.cnu.edu.ni/unan-leon-celebra-207-anos/>

[Comunicación personal]. (s. f.-a). [Comunicación personal].

[Comunicación personal]. (s. f.-b). [Comunicación personal].

Conferencia Episcopal Española. (2017, agosto 11). *Institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica*. Conferencia Episcopal Española. [https://www.conferenciaepiscopal.es/institutos-vida-](https://www.conferenciaepiscopal.es/institutos-vida-consagrada-sociedades-vida-apostolica/)

[consagrada-sociedades-vida-apostolica/](https://www.conferenciaepiscopal.es/institutos-vida-consagrada-sociedades-vida-apostolica/)

Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). (2006). *Código de Derecho Canónico. Legislación complementaria de los países hispanoamericanos* (2.ª ed.). CELAM / Paulinas.

Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). (2007). *Documento de Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Comunicación CELAM.

http://es.catholic.net/archivos/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (1942). *Memoria de la Secretaría General 1940-1941*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. [https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-corporativa/memorias-](https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-corporativa/memorias-anuales/memorias-1940-1962)

[anuales/memorias-1940-1962](https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-corporativa/memorias-anuales/memorias-1940-1962)

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (1945). *Memoria de la Secretaría General 1944*.

<https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-corporativa/memorias-anuales/memorias-1940-1962>

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (1946). *Memoria de la Secretaría General 1945*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. [https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-corporativa/memorias-](https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-corporativa/memorias-anuales/memorias-1940-1962)

[anuales/memorias-1940-1962](https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-corporativa/memorias-anuales/memorias-1940-1962)

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (1948). *Memoria de la Secretaría General 1946-1947* (pp. 268-269). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. [https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-](https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-corporativa/memorias-anuales/memorias-1940-1962)

[corporativa/memorias-anuales/memorias-1940-1962](https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-corporativa/memorias-anuales/memorias-1940-1962)

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Secretaría General. (1944). *Memoria 1943* (pp. 143-144).

<https://www.csic.es/es/el-csic/informacion-corporativa/memorias- anuales/memorias-1940-1962>

Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica. (1956). *Acta de sesión del Consejo Universitario de la*

Universidad de Costa Rica 792 del 02 de enero de 1956. <http://www.cu.ucr.ac.cr/actas/1956/792.pdf>

Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica. (1959). *Acta de la sesión N° 1028.*

<https://www.cu.ucr.ac.cr/actas/1959/1028.pdf>

Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica. (1960a). *Acta de la sesión 1054-26.*

https://www.cu.ucr.ac.cr/uploads/tx_ucruniversitycouncildatabases/minute/1960/1054.pdf#page=20

Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica. (1960b). *Acta de la sesión ordinaria N°1058.*

<https://www.cu.ucr.ac.cr/actas/1960/1058.pdf>

Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica. (1961). *Acta de la sesión 1149.*

<https://www.cu.ucr.ac.cr/actas/1961/1149.pdf>

Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica. (1963). *Acta de la sesión 1335.*

<https://www.cu.ucr.ac.cr/actas/1963/1335.pdf>

Constantino Láscaris. (s. f.). Recuperado 30 de julio de 2016, de

<http://www.nacion.com/ancora/2009/marzo/08/ancora1894936.html>

Constenla Umaña, A. (2013). La diversidad lingüística de Costa Rica: Las lenguas indígenas. *Revista de Filología y*

Lingüística de la Universidad de Costa Rica, 37(2), 93. <https://doi.org/10.15517/rfl.v37i2.6424>

Convento de San Esteban. (1892a). *I Actas de Consejo y Capítulo.*

Convento de San Esteban. (1892b). *Libro de profesiones y tomas de hábito.*

Convento de San Esteban. (1934). *Libro de profesiones 1934-1945.*

Convento de San Esteban. (1942). *Catalogus Conventuum et Domorum Necnon Fratrum.* El Santísimo Rosario.

Convento de San Esteban. (1946). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae.* El Santísimo Rosario.

Convento de San Esteban. (1948). *Catalogus Conventuum et Domorum Necnon Fratrum.* El Santísimo Rosario.

Convento de San Esteban. (1949). *Catalogus Conventuum et Domorum Necnon Fratrum.* El Santísimo Rosario.

Convento de San Esteban. (1951). *Catalogus Conventuum et Domorum Necnon Fratrum.* El Santísimo Rosario.

Convento de San Esteban. (1952). *Catalogus Conventuum et Domorum Necnon Fratrum.* El Santísimo Rosario.

- Convento de San Esteban. (1953). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Convento de San Esteban. (1956). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Convento de San Esteban. (1957). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Convento de San Esteban. (1958). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Convento de San Esteban. (1959). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Convento de San Esteban. (1960). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Convento de San Esteban. (1961). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Convento de San Esteban. (1962). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Convento de San Esteban. (1963). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Convento de San Esteban. (1964a). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Convento de San Esteban. (1964b). *Catalogus Conventum et Fratrum Provinciae Hispaniae*. El Santísimo Rosario.
- Corral Salvador, C., & Urteaga Embil, J. M. (2000). *Diccionario de derecho canónico* (2.ª ed.). Universidad Pontificia Comillas - Tecnos.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative Inquiry & Research Design. Choosing Among Five Approaches*. (2.ª ed.). SAGE Publications.
- Cuéllar Lázaro, C. (2013). La labor traductora de las clarisas en España. En A. Bueno García (Ed.), *La labor de traducción de los franciscanos* (pp. 55-76). Cisneros.
- Cuéllar Lázaro, C. (2014). Los nombres propios y su tratamiento en traducción. *Meta*, 59(2), 360-379.
<https://doi.org/10.7202/1027480ar>
- Cuéllar Lázaro, C., Bueno García, A., Almarza Meñica, J. M., & Králová, J. (2015, noviembre 28). *Mesa Redonda: La reflexión sobre la traducción y la figura del traductor*. Seminario Internacional: Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España.
<https://youtu.be/UP2mVt1icg4>
- Cuevas Molina, R. (1995). *El punto sobre la i. Políticas culturales en Costa Rica (1948-1990)*. Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.
https://repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2627/recurso_722.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- Daud, M. P. (2017, septiembre 8). Iglesia, parroquia, basílica, capilla... ¿En qué se diferencian? *Aleteia*.
<https://es.aleteia.org/2017/09/08/iglesia-parroquia-basilica-capilla-en-que-se-diferencian/>
- de Aquino, T. (1929). Part II. St. Thomas Aquinas's De Magistro. En M. H. Mayer (Trad.), *The Philosophy of Teaching of St. Thomas Aquinas* (pp. 39-86). The Bruce Publishing Company.
https://isidore.co/misc/Res%20pro%20Deo/TheCatholicArchive_OCRRed/Image_and_OCR_layers/%E2%80%9CThe%20Philosophy%20of%20Teaching%20of%20St.%20Thomas%20Aquinas%E2%80%9D%20by%20Mary%20Helen%20Mayer%201929.pdf
- de Aquino, T. (1950). El Maestro. En El Ateneo (Ed.), & B. Franchino (Trad.), *Antología Pedagógica Universal* (2.^a ed., Vol. 1, pp. 216-223). Librería y editorial El Ateneo.
- de Aquino, T. (1961). *De Magistro* (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.). Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- de Aquino, T. (1970). *Quaestiones Disputatae De Veritate. Opera Omnia. Tomus XXII* (Fratrum Praedicatorum, Leonis XIII, & A. Dondaine P., Eds.; Vol. 2). <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94800>
- de Aquino, T. (1987). *De Magistro* (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.; 1.^a ed.). Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- de Aquino, T. (2001a). El Maestro. En A. O. Fernández-Largo, O.P. (Ed.), & G. Ferrer Aloy, O.P. (Trad.), *Opúsculos y cuestiones selectas* (1.^a ed., Vol. 1, pp. 284-335). Biblioteca Autores Cristianos.
- de Aquino, T. (2001b). *Opúsculos y cuestiones selectas* (A. O. Fernández-Largo, O.P., Ed.; 1.^a ed., Vol. 1). Biblioteca Autores Cristianos.
- de Aquino, T. (2008a). El Maestro. Cuestiones disputadas sobre La Verdad, c.11. En J. Picasso Muñoz (Trad.), *El Maestro de Santo Tomás de Aquino. Cuestiones disputadas sobre La Verdad, c. 11. Suma Teológica 1 c. 117* (pp. 45-106). Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae.
- de Aquino, T. (2008b). *El Maestro de Santo Tomás de Aquino. Cuestiones disputadas sobre La Verdad, c. 11. Suma Teológica 1 c. 117* (J. Picasso Muñoz, Trad.). Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae.
- de Aquino, T. (2016a). Cuestión 11. El Maestro. En Á. L. González, J. F. Sellés, & M. I. Zorroza (Eds.), & F. Altarejos (Trad.), *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Vol. 1). Ediciones Universidad de Navarra, S. A.

- de Aquino, T. (2016b). *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Á. L. González, J. F. Sellés, & M. I. Zorroza, Eds.; J. García López, Á. L. González, C. Llano, M. J. Soto-Bruna, J. F. Sellés, E. Téllez, S. Gelonch, & S. Argüello, Trads.; Vol. 1). Ediciones Universidad de Navarra, S. A.
- de Felipe Boto, M. del R. (2004). Revisión del concepto de norma en los estudios de traducción. *Hermēneus. Revista de Traducción e Interpretación*, 6, 1-11.
- de Las Casas, F. B. (1876). *Historia de las Indias* (Vol. 4). Imprenta de Miguel Ginesta.
<https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Historia%20de%20las%20Indias%204.pdf>
- de Luis Carballada, O.P., R. (2018). Prólogo. Revelación y traducción. En A. Bueno García (Ed.), *Revelación y traducción en la Orden de Predicadores* (pp. 17-23). Peter Lang.
- de Miguel, D. R., & Gómez de la Cortina (marqués de Morante), J. (1878). *Nuevo diccionario latino-español etimológico* (5.ª ed.). Agustín Jubera. <https://bit.ly/42jCvFW>
- De oratorio a templo. (2011, noviembre 27). *Periódico La Nación*. <https://www.nacion.com/archivo/de-oratorio-a-templo/NE7ABNMIUJF5TNC5GP2DXF5G7Y/story/>
- de Pedro, A. (2014). Clero. En *Diccionario de términos religiosos y afines*. Verbo Divino.
- de Santo Tomás, J. (1948). *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (I. G. Menéndez-Reigada, O.P., Trad.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. <http://archive.org/details/losdonesdelespir00john>
- Delisle, J. (1996). Reflexión sobre as esixencias científicas da historia da traducción. *Viceversa. Revista galega de tradución*, 2, 37-56.
- Delisle, J. (2003). La historia de la traducción: Su importancia para la traductología y su enseñanza mediante un programa didáctico multimedia y multilingüe. *Íkala*, 8(14), 221-235.
- Delisle, J. (2014). Prefacio. En J. Delisle (Ed.), & M. Pulido, P. Montoya A., C. Ángel G., O. Marín Z., J. G. Ramírez G., & A. Castrillón A. (Trads.), *Retratos de traductores y traductoras. Mutatis Mutandis Ebook* (2.ª ed., pp. 11-25). Grupo de investigación en Traductología, Universidad de Antioquia.
<https://revistas.udea.edu.co/index.php/mutatismutandis/article/view/336769>
- Dengo, M. E. (2004). La educación. En *Costa Rica en el siglo XX* (1.ª ed., Vol. 1, pp. 1-87). EUNED.
- D'hulst, L. (2010). Translation history. En Y. Gambier & L. van Doorslaer (Eds.), *Handbook of Translation Studies* (Vol. 1, pp. 397-405). John Benjamins Publishing Company.

- D'hulst, L. (2015). Quels défis pour l'histoire de la traduction et de la traductologie? *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, 60(2), 281-298. <https://doi.org/10.7202/1032858ar>
- Diario de Navarra. (2019, agosto 6). Fallece Francisco Altarejos, antiguo profesor de la UN. *Diario de Navarra*. <https://www.diariodenavarra.es/noticias/navarra/2019/08/06/fallece-francisco-altarejos-antiguo-profesor-un-660375-300.html>
- Díaz Sariego, O.P., J. (2016, diciembre 13). *El sentido dominicano del estudio* [Portal]. Dominicos - Espiritualidad del fraile dominico. <https://www.dominicos.org/espiritualidad/dominicana/espiritualidad-del-fraile-dominico/estudio/>
- Diego, N. de. (2000). Los archivos españoles de la Iglesia Católica. *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 339-372.
- Díez Tascón, O.P., M. (1935). *En el VII centenario de la canonización de Santo Domingo de Guzmán: Memorandum de la Vicaría que tiene su Orden en Centroamérica*. Vicaría de Centroamérica.
- Díez Tascón, O.P., M. (1985). *Vicariato Dominicano de la Provincia de España en América Central* (Privada). Viceprovincia de San Vicente Ferrer de Centroamérica.
- Díez Tascón, O.P., M. (1997). *Dominicos en Centroamérica—Siglo XX* (V. Rojas Contreras, O.P., Ed.).
- Díez Tascón, O.P., M. (1964, abril). Editorial. El revdo. Padre Antonio Figueras Figueras, O.P. *Voz de Fátima*, 150, 2-6.
- Dirección de Gestión y Evaluación de la Calidad, MEP. (2021). *Información general de la Dirección de Gestión y Evaluación de la Calidad del Ministerio de Educación Pública de Costa Rica*. Dirección de Gestión y Evaluación de la Calidad. <https://dgec.mep.go.cr/informacion-general-2>
- Dirección General de Estadística. (1915). Anuario 15-12. Censo comercial de la República de Costa Rica, provincia de San José, cantón 1° central, ciudad de San José, capital de la República. En *Anuario estadístico de Costa Rica 1915* (pp. 251-285). Imprenta Nacional. https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/anuariocr/an1915/anuario-15_12.pdf
- Director, C. (1944, enero 24). *Carta sobre sustitución del padre Antonio Figueras por José Salvador y Conde* (Registro General. Año 1942. Signatura ATN/HHO/01). Inventario del Instituto de Historia Hispanoamericana Gonzalo Fernández de Oviedo.

- Director del CSIC. (1942, enero 19). *Carta sobre sustitución del padre Venancio Carro por Antonio Figueras* (Registro General. Año 1942. Signatura ATN/HHO/01). Inventario del Instituto de Historia Hispanoamericana Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Documentos históricos de la masonería centroamericana*. (s. f.).
- Dominicos en Centroamérica. (2004a). *Fray Antonio de Valdivieso, O.P.* Provincia de San Vicente Ferrer. <http://dominicosca.com/gt/sitio/recursos/espiritualidad-dominicana/fray-antonio-de-valdivieso.-o-p-/>
- Dominicos en Centroamérica. (2004b). *Historia de la Provincia de San Vicente Ferrer en Centroamérica*. Provincia de San Vicente Ferrer. <http://dominicosca.com/gt/sitio/historia>
- Dominicos en el Reino de Valencia: Una aproximación traductográfica*. (2016, noviembre 8). <https://www.youtube.com/watch?v=t6nTF1hh--E&feature=youtu.be>
- Dominicos manacorenses en la actualidad. (1970, noviembre 28). *Perlas y Cuevas, Revista de Manacor*, 239-240. <https://core.ac.uk/download/pdf/33004506.pdf>
- Durán Luzio, J. (2014). *Bartolomé de Las Casas. Ante la conquista de América: Las voces del historiador*. EUNA.
- Durand Baquerizo, P. (2015). *Reseña Histórica*. Arquidiócesis de San José. <http://www.arquisanjose.org/2011b/?i=28b>
- Duverger, C. (1990). Introducción. En V. G. de Vela (Trad.), *La conversión de los indios de la Nueva España con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Saragún (1564)*. ABYA-YALA. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/11758/1/LA%20CONVERSION%20DE%20LOS%20INDIOS%20DE%20LA%20NUEVA%20ESPANA.pdf>
- EcuRed. (2019). Convento. En *EcuRed (Enciclopedia colaborativa de la red cubana)*. <https://www.ecured.cu/Convento>
- Editors, H. com. (s. f.). *Amerigo Vespucci*. HISTORY. Recuperado 15 de diciembre de 2020, de <https://www.history.com/topics/exploration/amerigo-vespucci>
- Erdmans. (2018, abril 17). Eugene Nida and the Birth of Dynamic Equivalent Bible Translation: An Excerpt from For the Gospel's Sake. *EerdWord*. <https://eerdword.com/eugene-nida-and-the-birth-of-dynamic-equivalent-bible-translation-an-excerpt-from-for-the-gospels-sake/>

Eginardo. (1963). *Vita Karoli Magni Imperatoris* (A. Figueras Figueras, O.P., Trad.). Departamento de Estudios Generales (UCR).

El mundo según fray Manuel Arellano y otras vicisitudes del discurso geográfico. (2016, noviembre 8).

<https://www.youtube.com/watch?v=ZXonzllwOJ4&list=PLYCQO6-9yHIKRp4tZWV76bGWKkwedG-JA&index=11>

El Observador, E. (2021, septiembre 18). *Ventajas de las mejores versiones*. El Observador de la Actualidad.

<https://elobservadorenlínea.com/2021/09/ventajas-de-las-mejores-versiones/>

Escuela de Filosofía, UCR. (s. f.). *Historia de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Recuperado 20 de diciembre de 2022, de

<https://filosofia.ucr.ac.cr/escuela/historia/>

Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica. (1999). Lista de los trabajos finales de graduación presentados en la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica según año, autor (a), título y modalidad (1945-1999). *Diálogos: Revista Electrónica de Historia*, 1(1). <file:///D:/6121-Texto%20del%20art%C3%ADculo-8481-2-10-20210901.pdf>

<file:///D:/6121-Texto%20del%20art%C3%ADculo-8481-2-10-20210901.pdf>

Espinel, O.P., J. L. (1995). *San Esteban de Salamanca. Historia y guía (siglos XIII-XX)*. San Esteban.

Espino, F. F. (1977). *Relación verdadera de la reducción de los indios infieles de la Provincia de la Taguisgalpa, llamados Xicaques* (Vol. 8). Fondo de Promoción Cultural, Banco de América.

<https://www.enriquebolanos.org/media/publicacion/CCBA%20-%20SERIE%20CIENCIAS%20HUMANAS%20-%202008%20-%202001.pdf>

Espanera Cerdán, O. P., A. (2001). Presencia de la Provincia de Aragón en América Latina en el siglo XX. En J. Barrado Barquilla, O.P. & M. A. Rodríguez León, O.P. (Eds.), *Los Dominicos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la guerra de 1898. Actas del VI Congreso Internacional. Bayamón, Puerto Rico, 21-25 de septiembre de 1998: Vol. XXI*. San Esteban.

EUNSA (Ed.). (2001). *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*. (6.ª ed.). Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA). https://parroquiadelaasuncion.es/download/derecho_canonico/codigo-derecho-canonico.pdf

- European Society for Translation Studies. (2016, octubre 5). *Gideon Toury, translation scholar, died on 4 October 2016 at the age of 74*. European Society for Translation Studies. <https://est-translationstudies.org/2016/gideon-toury-translation-scholar-died-on-4-october-2016-at-the-age-of-74/>
- Even-Zohar, I. (1990a). Polysystem Studies. *Poetics Today*, 11(1), 9-26.
- Even-Zohar, I. (1990b). The Literary System. *Poetics Today*, 11(1), 27-44.
- Even-Zohar, I. (2017a). El sistema literario. En *Polisistemas de cultura (un libro electrónico provisorio)* (pp. 29-48). Laboratorio de Investigación de la Cultura, Universidad de Tel Aviv. https://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/trabajos/polisistemas_de_cultura2007.pdf
- Even-Zohar, I. (2017b). La posición de la literatura traducida en el polisistema literario. En *Polisistemas de cultura (un libro electrónico provisorio)* (pp. 88-97). Laboratorio de Investigación de la Cultura, Universidad de Tel Aviv. https://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/trabajos/polisistemas_de_cultura2007.pdf
- Even-Zohar, I. (2017c). Teoría de los polisistemas. En *Polisistemas de cultura (un libro electrónico provisorio)* (pp. 8-28). Laboratorio de Investigación de la Cultura, Universidad de Tel Aviv. https://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/trabajos/polisistemas_de_cultura2007.pdf
- Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional. (2014). *Catálogo de programas, proyectos y actividades académicas de la Facultad de Filosofía y Letras 2014-2015*. www.facultadfilosofia.una.ac.cr/indezphp/component/phocadownload/category/9-2014-2015?download=32:catalogo
- Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional. (2023). *Reseña histórica de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional*. Facultad de Filosofía y Letras. <https://www.facultadfilosofia.una.ac.cr/index.php/areas/historia#consejo-academico>
- Facultad de Teología de San Esteban. (s. f.). *Artículos*. Ciencia Tomista. Recuperado 30 de julio de 2016, de <http://cienciatomista.dominicos.org/buscar.aspx?buscar=figueras>
- Fajardo Sánchez, L. A. (2013). Fray Antón de Montesinos: Su narrativa y los derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de Nuestra América. *Hallazgos*, 10(20), 217-244. <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2013.0020.13>

- Fallas Chacón, L. (1987). *Enseignement fonctionnel de la traduction au Costa Rica* [Tesis doctoral, Universidad de París Sorbona]. https://www.mogap.net/pmt/TraducionCR_LuciaFallasParisDr1.pdf
- FamilySearch. (2019, abril 9). *Qué es FamilySearch*. FamilySearch Wiki. https://www.familysearch.org/es/wiki/Qu%C3%A9_es_FamilySearch
- Faubell Zapata, V. (2000). Educación y órdenes y congregaciones religiosas en la España del siglo XX. *Revista de Educación, 1 Extraordinario*, 137-200.
- Fellag Ariouat, M. (2013). Herramientas auxiliares para la lectura crítica de la traducción del árabe al español de acuerdo con la teoría del polisistema. *AL-MUTARĠIM*, 27, 23-36.
- Fernández Alfaro, J. A. (2014). *El canciller Montúfar* (Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de Costa Rica, Ed.; 1.ª ed.). Imprenta Nacional. <https://sinabi.go.cr/exhibiciones/Hitos%20de%20la%20Diplomacia%20Costarricense/1856%20Campana%20Nacional/La%20Politica%20Exterior%20de%20Costa%20Rica%20y%20Campana.pdf>
- Fernández Aráuz, A. (2018). *Estadísticas del subsistema de educación indígena de Costa Rica. Historia y situación actual (1800-2016)*. Ministerio de Educación Pública.
- Fernández Guardia, R. (1941). *Historia de Costa Rica. El descubrimiento y la conquista* (4.ª ed.). Librería Lehmann & Cía.
- Fernández Guardia, R. (2005). *Cartilla histórica de Costa Rica*. EUNED.
- Fernández Marcos, N. (2008). Introducción general. En M. V. Spottorno Díaz-Caro & N. Fernández Marcos (Eds.), & N. Fernández Marcos, J. M. Cañas Reillo, & M. V. Spottorno Díaz-Caro (Trads.), *La Biblia griega Septuaginta* (Vol. 3, pp. 11-29). Ediciones Sígueme.
- Fernández Rodríguez, O.P., P. (s. f.). Domingo de Betanzos. En *Biografías. Real Academia de la Historia*. Real Academia de la Historia. Recuperado 3 de enero de 2023, de <https://dbe.rah.es/biografias/34055/domingo-de-betanzos>
- Fernández Rodríguez, O.P., P. (1996). *Revista Vida Sobrenatural, Índices 1921-1975*. Editorial San Esteban.
- Fernández, T., & Tamaro, E. (2004a). Biografía de Alberto Colunga. En *Biografías y vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/c/colunga.htm>

- Fernández, T., & Tamaro, E. (2004b). Biografía de Justo Rufino Barrios. En *Biografías y vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/barrios.htm>
- Fernández, T., & Tamaro, E. (2004c). Biografía de Santo Tomás de Aquino. En *Biografías y vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. https://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/tomas_deaquino.htm
- Fernández-Burillo, S. (s. f.). *Tomás de Aquino. Bibliografía y semblanza*. Catholic.net. Recuperado 24 de abril de 2023, de <http://es.catholic.net/op/articulos/14614/tomas-de-aquino-bibliografia-y-semblanza.html>
- Fernández-Miranda-Nida, M. E. (2016). Lengua y cultura en la obra de Eugene Nida, la equivalencia dinámica: Críticas y defensores. *EntreCulturas. Revista de Traducción y Comunicación Intercultural*, 9. <https://doi.org/10.24310/Entreculturasertci.vi9.11236>
- Ferreiro Vázquez, Ó. (2018). Las órdenes religiosas en la emergencia del intérprete evangelizador en el territorio de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas (1570-1580). En A. Bueno García (Ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción* (Vol. 2, pp. 593-610). Comares.
- Figueras Figueras, O.P., A. (1959). *El problema de las relaciones entre religión y moral* [Tesis de licenciatura]. Universidad de Costa Rica.
- Figueras Figueras, O.P., A. (1988). *Los dominicos en las luchas de América* (V. M. Rojas Contreras, O.P., Ed.; 1.^a ed.). Convento de Santo Domingo.
- Figueras Figueras, O.P., A. (1941). Primera semana española de teología. *Ciencia Tomista*, 61, 197-201.
- Figueras Figueras, O.P., A. (1943a). Asamblea de americanistas en Sevilla. *Ciencia Tomista*, 65, 323-328.
- Figueras Figueras, O.P., A. (1943b). La escuela dominicana en la legislación de Indias. *Ciencia Tomista*, 65, 144-170, 278-304.
- Figueras Figueras, O.P., A. (1943c). Tercera semana teológica. *Ciencia Tomista*, 65, 184-190.
- Figueras Figueras, O.P., A. (1944a). La escuela dominicana en la legislación de Indias. *Ciencia Tomista*, 66, 25-44.
- Figueras Figueras, O.P., A. (1944b). Principios de la expansión dominicana en Indias. *Missionalia Hispánica*, 1, 303-340.
- Figueras Figueras, O.P., A. (1955, septiembre 19). *Carta de Fr. Antonio Figueras a M.R.P. Provincial sobre viaje a Madrid (vacaciones y acompañar a estudiantes)* [Comunicación personal].

- Figueras Figueras, O.P., A. (1957, septiembre 22). *Carta sobre nuevo director para el Colegio Los Ángeles* [Comunicación personal].
- Figueras Figueras, O.P., A. (1958, septiembre 3). *Carta sobre traslado Colegio Los Ángeles, permiso para postularse como profesor y padre Todolí* [Comunicación personal].
- Figueras Figueras, O.P., A. (1961, octubre 28). *Carta de Fr. Antonio Figueras a Fr. Aniceto Fernández, prior provincial, referente a beca para estudios en los Estados Unidos* [Comunicación personal].
- Figueras Figueras, O.P., A. (1961, noviembre 22). *Carta de Fr. Antonio Figueras a Fr. Aniceto Fernández, provincial en Madrid sobre agradecimiento de permiso y sustitución* [Comunicación personal].
- Fitzpatrick, E. A. (1929). Editor's introduction. En *The Philosophy of Teaching of St. Thomas Aquinas* (pp. 3-38). The Bruce Publishing Company.
- Fonseca Corrales, E., Alvarenga Venutolo, P., & Solórzano Fonseca, J. C. (2001). *Costa Rica en el siglo XVIII*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Fonseca, E. (1996). *Centroamérica: Su historia*. EDUCA FLACSO.
- Forgione, J. D. (1950). Prefacio. En El Ateneo (Ed.), *Antología Pedagógica Universal* (2.ª ed., Vol. 1, pp. 7-8). Librería y editorial El Ateneo.
- Forte Mármol, A. (2012). Traducción y cultura. En B. E. Cagnolati, *La traductología: Miradas para comprender su complejidad* (pp. 189-206). Universidad Nacional de la Plata.
<https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.26/pm.26.pdf>
- Fox, M. (2011, septiembre 3). Rev. Eugene A. Nida, who spurred a Babel of Bibles, is dead at 96. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2011/09/04/us/04nida.html>
- Foz, C. (2012). Fuentes y métodos en la historiografía de la traducción en Hispanoamérica. En *Lengua, cultural y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica* (pp. 71-76). Editorial Academia del Hispanismo.
- Franco Aixelá, J. (2001). Prescriptivismo y descriptivismo: Objetivos de una teoría de la traducción. En R. Pierre-Yves & B. Sait Noeda (Eds.), *Lenguas, literatura y traducción. Aproximaciones teóricas* (pp. 157-176). Arrecife.
- Franco Aixelá, J. (Director). (2018, mayo 8). *Una exageradamente breve panorámica de los Estudios de Traducción*. <https://www.youtube.com/watch?v=zM27-xTAplk>

- Fuente, O.P., J. (1929a). *Los heraldos de la civilización centro-americana: Reseña histórica de la provincia dominicana de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. El Santísimo Rosario.
<http://sajurin.enriquebolanos.org/vega/docs/1027.pdf>
- Fuente, O.P., J. (1929b). *Los heraldos de la civilización centroamericana. Reseña histórica de la Provincia Dominicana de San Vicente de Chiapa y Guatemala (digitalizado)*.
<http://sajurin.enriquebolanos.org/vega/docs/1027.pdf>
- Gallardo Castañeda, M. (2017). Formulación de hipótesis en investigaciones históricas. *Revista Ensayos Militares*, 3(2), 101-117.
- Gallardo San Salvador, N. (2013). Eugene Nida y su legado: Entrevista con su viuda, M^a Elena Fernández-Miranda Nida. *Sendebarr*, 24, 309-316. <https://doi.org/10.30827/sendebarr.v24i0.1322>
- Gambier, Y. D. (s. f.). *Handbook of Translation Studies*. En *Hts. 1*. John Benjamins Publishing Company.
 Recuperado 9 de octubre de 2020, de <https://benjamins.com/catalog/hts.1>
- Gambier, Y., & Stecconi, U. (Eds.). (2019). *A World Atlas of Translation*. John Benjamins Publishing Company.
<https://benjamins.com/catalog/btl.145>
- Gapper, S. (s. f.). *Breve crónica de la traducción en las universidades costarricenses*. Maestría en Traducción, Universidad Nacional. Recuperado 17 de abril de 2023, de
<https://www.literatura.una.ac.cr/index.php/resena-historica>
- Gapper, S. (2008a). El desarrollo de la traducción en Costa Rica y Centroamérica. En F. Navarro Domínguez & M. Á. Vega Cernuda (Eds.), *La traducción: Balance del pasado y retos del futuro* (pp. 409-420). Universidad de Alicante. <http://www.histal.net/wp-content/uploads/2011/08/GapperElDesarrolloDeLaTraduccionCostaRicaCentroamerica.pdf>
- Gapper, S. (2013). Costa Rica. En F. Lafarga & L. Pegenaute (Eds.), *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica* (pp. 152-156). Iberoamericana / Vervuert.
- Gapper, S. (2008b, junio 1). Babel costarricense. *La Nación*, 6.
- García Álvarez, E. B., Králová, J., Delgado Alfaro, M., Hernández Martín, R., O. P., & Revuelta Guerrero, C. (2015, noviembre 27). *Mesa redonda: La labor lexicográfica, lingüística y educativa*. Seminario Internacional:

Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España. <https://youtu.be/4-fuoEYOO54>

García Cuadrado, J. Á. (2016). Reseña: Tomás de Aquino, Cuestiones disputadas sobre la verdad (2 tomos), edición de A. L. González, J. F. Sellés y M. I. Zorroza, Pamplona: Eunsa («Colección de Pensamiento medieval y renacentista», 159-160), 2016, 1525 pp., 17 x 24, ISBN 978-84-313-3110-8 (obra completa). *Scripta Theologica*, 48(2). <https://doi.org/10.15581/006.48.6128>

García de Diego, V., & Mir, CMF, J. M. (1982). *Diccionario ilustrado VOX latino-español, español-latino SPES* (15.ª ed.). Biblograf, S.A.
https://eva.fhce.udelar.edu.uy/pluginfile.php/1406/mod_resource/content/2/Diccionario%20Vox%20espa%C3%B1ol-latino.pdf

García González, J. E. (2000). El traductor deja su huella: Aproximación a la manipulación en las traducciones. *ELIA*, 1, 149-158.

García, J. (2007). El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala. *Revista de Historia de la Traducción*, 1.

García Lobo, V. (1989). La traducción documental en los monasterios medievales. En J.-C. Santoyo, R. Rabadan, T. Guzmán, & J. L. Chamosa (Eds.), *Fidus interpres: Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Historia de la Traducción: Vol. II* (1.ª ed.). Secretariado de Publicaciones, Universidad de León.

Gargatagli, M. (2007). La traducción de América. *1611 Revista de historia de la traducción*, 1.
<http://www.traduccionliteraria.org/1611/num/01.htm>

Gil Albarracín, A. (2006). Estrategias espaciales de las órdenes mendicantes. *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, X(218 (45)). <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-45.htm>

Góngora Herrera, F. (1937). *Documentos históricos de la Masonería centroamericana (antigua y aceptada) desde el año 1824-1933*.

González, Á. L. (2016). El proyecto de la edición castellana del *De Veritate*. En *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Vol. 1, pp. 33-42). Ediciones Universidad de Navarra, S. A.

González, Á. L., Sellés, & Zorroza, M. I. (2016). Introducción. En *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Vol. 1, pp. 21-32). Ediciones Universidad de Navarra, S. A.

González, M. (2021, diciembre 14). *Fallece Guido Sáenz, ex ministro de Cultura*.

<https://www.larepublica.net/noticia/fallece-guido-saenz-ex-ministro-de-cultura>

González Rodríguez, M. J. T. (2019). *El papel de los laicos en la vida de la Iglesia*. Catholic.net.

<http://es.catholic.net/op/articulos/10323/el-papel-de-los-laicos-en-la-vida-de-la-iglesia.html>

González Velasco, S. (2016, noviembre 27). Monasterio de monjes, convento de frailes. *Glosario ilustrado de arte arquitectónico*. <https://www.glosarioarquitectonico.com/2016/11/28/monasterio-de-monjes-convento-de-frailes/>

Grupo de investigación HISTAL. (s. f.). Presentación. *Groupe de recherche HISTAL*. Recuperado 27 de mayo de 2023, de <http://www.histal.net/es/>

Grupo de Investigación HISTRAD. (s. f.). Recuperado 29 de julio de 2017, de <https://web.ua.es/es/histrad/>

Grupo Editorial OCEANO (Ed.). (2000). *Diccionario de biografías*.

Grupo Multimedia. (2015a, febrero 27). Reino de Guatemala. *WikiGuate*. <https://wikiguate.com.gt/reino-de-guatemala/>

Grupo Multimedia. (2015b, febrero 27). Santiago de Guatemala. *WikiGuate*. <https://wikiguate.com.gt/santiago-de-guatemala/>

Guevara Víquez, F. (2011). *Cronología básica de los pueblos indígenas de Costa Rica: Desde los inicios del siglo XVI hasta el año 2000*. Comisión Siwä Pakö.

Hermans, T. (2014). *The Manipulation of Literature (Routledge Revivals): Studies in Literary Translation*. Routledge. *Hermeneus* 1ª pág. Nº 8 -2006—26505. (s. f.). Recuperado 16 de julio de 2016, de <http://recyt.fecyt.es/index.php/HS/article/viewFile/44975/26505>

Hernández, E. (2013). Aspectos metodológicos de la investigación en lingüística misionera hispánica. En P. Máynez (Ed.), *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Aproximación multidisciplinaria.: Vol. II* (pp. 223-247). Grupo Destiempos.

Herra, R. Á. (2023, febrero 24). *Consulta* [Comunicación personal].

Herrera Sotillo, A. I. (2009). *Monseñor Thiel en Costa Rica: Visitas pastorales 1880-1901*. Editorial Tecnológica de Costa Rica.

- Historia. (s. f.). *Escuela de Filosofía Universidad de Costa Rica*. Recuperado 25 de marzo de 2023, de <https://filosofia.ucr.ac.cr/escuela/historia/>
- Holmes, J. (2021). Nombre y naturaleza de los estudios de traducción (P. Willson, Trad.). *Lenguas Vivas*, 17, 168-177.
- Huddleston. (1911). Monacato. En L. M. Hernández Medina (Trad.), *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 10). Robert Appleton Company. <https://ec.aciprensa.com/wiki/Monacato>
- Hurtado Albir, A. (2001). *Traducción y traductología. Introducción a la Traductología*. Ediciones Cátedra.
- Iglesia La Dolorosa. (1959, noviembre). Editorial: Nuevo licenciado costarricense en Ciencias y Letras. Fray Antonio Figueras, O.P. *Voz de Fátima, Revista del Santísimo Rosario*, 99.
- Informe científico. Estudios sobre las traducciones de los agustinos españoles*. (s. f.).
- InfoVaticana. (2014, octubre 11). ¿Qué diferencias hay entre un cura, un monje y un fraile? *InfoVaticana*. <https://infovaticana.com/2014/10/11/que-diferencia-hay-entre-un-cura-un-monje-y-un-fraile/>
- Inspección Técnica de Timbre del Estado. (1941). *Acta de visita de Inspección Técnica de Timbre del Estado a Fr. Antonio Figueras, Administrador de la Revista Ciencia Tomista*. <https://archivo.dominicohispania.org/index.php/franqueo-concertado-de-la-ciencia-tomista-y-la-vida-sobrenatural-1950-1963>
- Instituto de Historia Hispanoamericana Gonzalo Fernández de Oviedo. (1925). *Instituto de Historia Hispanoamericana Gonzalo Fernández de Oviedo*.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2013). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda. Territorios indígenas. Principales indicadores demográficos y socioeconómicos*. Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Instituto Tecnológico de Costa Rica. (2016, agosto 4). *Reseña del TEC*. TEC. <https://www.tec.ac.cr/resena-tec>
- Jiménez, L. (2014, julio 29). Even-Zohar y los polisistemas—Clase de traducción. *Even-Zohar y los polisistemas - Clase de traducción*. <http://clasedetraduccion.blogspot.com/2014/07/teoria-de-los-polisistemas.html>
- Jiménez Matarrita, A. (1997a). Libros filosóficos costarricenses 1940-1996. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 35(87), 201-216.

- Jiménez Matarrita, A. (1997b). Libros filosóficos costarricenses. Índice biográfico. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 35(87), 321-328.
- Jiménez Matarrita, A. (2021, mayo 21). Un país en un libro, un libro en un país. *Agulha Revista de Cultura*.
<http://arcagulharevistadecultura.blogspot.com/2021/05/alexander-jimenez-matarrita-un-pais-en.html>
- Jiménez Matarrita, A. (2023, mayo 4). *Consulta sobre Oscar Mas Herrera* [Llamada telefónica].
- Juan Pablo II. (1980, septiembre 13). *Discursos 1980 455. A los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional*. Dicasterio para el clero. <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/g5y.htm>
- Kaźmierska, K. (2014). Analyzing Biographical Data – Different Approaches of Doing Biographical Research. *Qualitative Sociology Review*, 10(1), 6-17.
- Kirsch, J. P. (1912). Council of Trent. En *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 15). Robert Appleton Company.
<https://www.newadvent.org/cathen/15030c.htm>
- Kosloski, P. (2018, agosto 3). ¿Qué es el “imprimatur” que encontramos en algunos libros? *Aleteia*.
<https://es.aleteia.org/2018/08/03/que-es-el-imprimatur-que-encontramos-en-algunos-libros/>
- Krállová, J. (2013). Observaciones sobre la recepción de las actividades filológicas de los franciscanos en la cultura checa. En A. Bueno García (Ed.), *La labor de traducción de los franciscanos* (pp. 407-412). Cisneros.
- Krállová, J. (2015). La presencia de la traducción y de la lingüística misioneras en el aula: Experiencia didáctica. *Mutatis Mutandis. El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar*, 8(1), 163-180.
- La colonia. (2000, agosto 16). *Periódico La Nación*. <http://www.nacion.com/zurqui/2000/agosto/16/zurqui4.html>
- La conquista de Costa Rica. (2005, junio 8). *Periódico La Nación*.
<http://www.nacion.com/zurqui/2005/junio/08/zurqui6.html>
- La investigación en la UNA: contribuciones para el bien común*. (s. f.). Recuperado 16 de julio de 2016, de
<http://www.investigacion.una.ac.cr/catalogo/files/assets/basic-html/page117.html>
- La Santa Sede. (s. f.). *Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica*.
La Santa Sede. Recuperado 24 de marzo de 2020, de
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_profile_sp.html

- Lafarga, F., & Pegenaute, L. (Eds.). (2013). *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*. Iberoamericana / Vervuert.
- Laspalas, J. (2014, enero 27). *Santo Tomás de Aquino como docente universitario*. Universidad de Navarra. <https://www.unav.edu/noticias/-/contents/27/01/2014/santo-tomas-de-aquino-como-docente-universitario/content/lovPbIW1fC70/3735893>
- Le Goff, J., & Schmitt, J.-C. (2003). *Diccionario razonado del Occidente medieval* (A. I. Carrasco Manchado, Trad.). Ediciones Akal, S. A.
- Lépinette, B. (1997). La historia de la traducción—Metodología. Apuntes bibliográficos. *LynX Documentos de Trabajo*, 14. <http://www.histal.net/wp-content/uploads/2011/08/La-historia-de-la-traducion-metodologia-apuntes-bibliograficos.pdf>
- Lépinette, B. (2003). *Historia de la traducción*. Universidad de Valencia.
- Lew, O.P., L. (2021, enero 28). The Doctoral Titles of St Thomas Aquinas [Blog]. *Releasing the arrow*. <https://lawrenceop.tumblr.com/post/641556756742488064/the-doctoral-titles-of-st-thomas-aquinas>
- Lima, M. M. (2007). La originalidad de la biografía sobre santo Tomás de Eudaldo Forment. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 56(135 (Ene-Jun)), 101-125.
- Liu, E. R. (2016). *The Missionary Translator: Expanding notions of translation through the colonial mission practices of the SMEP Basutoland and Barotseland missions (1857-1904)* [Universidad Cardiff]. <http://orca.cf.ac.uk/99638/>
- Llorente, A. (2018, octubre 12). 4 curiosidades sobre el mapa en el que aparece el nombre América por primera vez. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-44219307>
- López Alcalá, S. (2000). *La historia, la traducción y el control del pasado*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.
- López Leal, C. R. (2017). Los franciscanos recoletos y el sentido misional de la conquista de Talamanca. *Estudios*, 2(1), 37-46.
- Los dominicos «lenguas de indios»: Aportaciones a la historia de la traducción e interpretación misioneras*. (2017, septiembre 5). <https://youtu.be/TPrwc0N3NEc>

Los insectos bibliófagos. (2003, julio 27). abc. https://www.abc.es/cultura/abci-insectos-bibliofagos-200307270300-197478_noticia.html

Luján Muñoz, J. (s. f.). Thomas Gage. En *Biografías*. Real Academia de la Historia. Real Academia de la Historia.

Recuperado 11 de enero de 2023, de <https://dbe.rah.es/biografias/50180/thomas-gage>

Magistro. (s. f.). [Index Translationum]. Recuperado 4 de julio de 2016, de

<http://www.unesco.org/xtrans/bsresult.aspx?lg=2&stxt=de%20magistro&fr=0>

Malavassi Vargas, G. (2016, junio 14). RE: *Consulta sobre fray Antonio Figueras* [Comunicación personal].

Manegat Gimenez, L. G. (1964). *La Barcelona de Cervantes*. Plaza & Janés S. A.

Marquant, H. (2005). Traductores agustinos: Estudio de lenguas modernas europeas en traducción. En A. Bueno García, *Informe científico. Estudios sobre las traducciones de los agustinos españoles* (pp. 192-193).

<https://agustinos2002.files.wordpress.com/2020/08/libro-estudios-sobre-las-traduccion.pdf>

Marquant, H., & Hernández Martín, R. (2015, noviembre 28). *Mesa redonda: Los dominicos en la ciencia y en la traducción especializada (jurídica, científica, etc.* Seminario Internacional: Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España.

<https://youtu.be/UP2mVt1icg4>

Martínez de Juan, O.P., M. Á. (2016, diciembre 13). *Biografía ampliada de Santo Domingo de Guzmán*.

Dominicos.org. <https://www.dominicos.org/quienes-somos/santo-domingo-de-guzman/vida/biografia-amplia/>

Martínez Gutiérrez, B. (2016). *Cronología de la educación costarricense* (1.ª ed.). EDIN (Editorial Digital Imprenta Nacional).

https://www.imprentanacional.go.cr/editorialdigital/libros/historiaygeografia/cronologia_de_la_educacion_costarricense_edincr.pdf

Martino Alba, P. (2008). San Jerónimo, traductor y traductólogo. En F. Navarro Domínguez, M. Á. Vega Cernuda, J. A. Albaladejo Martínez, D. Gallego Hernández, & M. Tolosa Igualada (Eds.), *La traducción: Balance del pasado y retos del futuro* (1.ª ed., pp. 453-466). Aguaclara.

Martino Alba, P. (2013). Le Laude de fray Jocopone da Todi en español: Tras las huellas del traductor anónimo a través de prólogos y prefacios. Una propuesta de adscripción a fray Felipe de Sosa. En A. Bueno García (Ed.), *La labor de traducción de los franciscanos* (pp. 27-53). Cisneros.

- Martino Alba, P. (2018a). Los dominicos «lenguas de indios»: Aportaciones a la historia de la traducción e interpretación misioneras. En A. Bueno García (Ed.), *La traducción en la Orden de Predicadores* (Vol. 2, pp. 261-288). Comares.
- Martino Alba, P. (2018b). Los pp. Jaume Pontí y Domingo Treserra, traductores del abate Duvoisin: La traducción como espejo multiplicador de los valores morales de la sociedad. En A. Bueno García (Ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción* (Vol. 1, pp. 211-223). Comares.
- Martino Alba, P., & Mallo Lapuerta, A. M. (2015, noviembre 27). *Mesa redonda: La labor literaria y artística en la traducción*. Seminario Internacional: Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España. <https://youtu.be/4-fuoEYOO54>
- Mas Herrera, N. (2023, mayo 1). *Viaje de Oscar Mas Herrera a San Esteban* [WhatsApp].
- Mas Herrera, N. (2023, mayo 8). *Verificación de datos Óscar Mas Herrera* [WhatsApp].
- Mas Herrera, Ó. (1987). Prólogo. En T. de Aquino, *De Magistro* (1.^a ed., pp. 9-39). Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Masís, J. (2016). *Historia*. Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.
<http://filosofia.ucr.ac.cr/escuela/historia/>
- Mateos Pérez, J. A. (2013, julio 1). El cirujano de almas. Entrevista al padre Álvaro Montes de Oca [Blog]. *La Posada del Silencio*. <http://astedominicos.blogspot.com/2013/07/el-cirujano-de-almas-entrevista-al.html>
- McArthur, R. P. (s. f.). *The Formation of the Catholic Mind*. Thomas Aquinas College. Recuperado 25 de abril de 2023, de <https://www.thomasaquinas.edu/a-liberating-education/about/seminal-documents/formation-catholic-mind>
- Medina, M. Á. (1992). *Los dominicos en América: Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*. MAPFRE.
- Merriam Webster. (2023). The History of «Doctor». *Word History*. <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/the-history-of-doctor>
- Ministerio de Cultura y Juventud de Costa Rica. (2021, julio 12). Ministerio de Cultura y Juventud celebra su 50 aniversario con exposición sobre Carmen Naranjo. *Ministerio de Cultura y Juventud*. <https://mcj.go.cr/sala-de-prensa/noticias/ministerio-de-cultura-y-juventud-celebra-su-50-aniversario-con-exposicion>

- Misión. (s. f.). *Convento de San Esteban*. Recuperado 20 de abril de 2023, de <https://www.conventosanesteban.es/mision/>
- Molina, I., & Palmer, S. (2004). *Historia de Costa Rica: Breve, actualizada y con ilustraciones* (1.ª ed.). Universidad de Costa Rica.
- Molina Jiménez, I. (2007). Educación y sociedad en Costa Rica: De 1821 al presente (una historia no autorizada). Informe especial. *Diálogos: Revista Electrónica de Historia*, 8(2). <file:///D:/Dialnet-EducacionYSociedadEnCostaRica-2384584.pdf>
- Molina Jiménez, I. (2022). *Cortar una espiga más: Estudios sobre Costa Rica en la época de la independencia*. Editorial Costa Rica.
- Molina Jiménez, I. (2015, agosto 23). *La primera Universidad de Costa Rica*. La Nación. http://www.nacion.com/ocio/artes/primer-Universidad-Costa-Rica_0_1507649221.html
- Molina Montes de Oca, C. (1993). *Garcimuñoz: La ciudad que nunca murió, los primeros cien días de Costa Rica*. EUNED.
- Molina, O.P., A. de, & Rojas, O.P., V. M. (1994). *Memorias de los dominicos de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala (1628-1721)*. Convento La Dolorosa.
- Molina Rodríguez, M. A., & Rodríguez Girón, Z. C. (2016). *Vida y misión de la Orden de Predicadores en Centroamérica: Una mirada en el tiempo, un relato para el futuro*. Lascasiana.
- Molina Ruiz, X. (2012, abril). Forjadores de la UNA. Padre Benjamín Núñez Vargas. *CAMPUS*. http://www.campus.una.ac.cr/ediciones/2012/abril/2012abril_pag13b.html
- Monacato. (1975). En S. G. F. Brandon (Ed.), & J. Valiente Malla (Trad.), *Diccionario de religiones comparadas*. Ediciones Cristiandad.
- Monasterio Santa María del Parral. (s. f.-a). Monjes. *Monasterio Santa María del Parral*. Recuperado 13 de abril de 2023, de <https://monjesjeronimos.es/monjes/>
- Monasterio Santa María del Parral. (s. f.-b). Orden Jerónima. *Monasterio Santa María del Parral*. Recuperado 13 de abril de 2023, de <https://monjesjeronimos.es/orden-jeronima/>
- Monestel V., B. (1951, enero 9). Presbo. D. Antonio Figueras. *Periódico La Prensa Libre*, 6.
- Monge, C. F. (2022). *El vanguardismo literario en Costa Rica* (1.ª ed.). EUNA.

- Monge, C. F., & Baltodano Román, G. (2016). Para una periodización de la crítica literaria en Costa Rica. *Letras*, 60. <https://doi.org/10.15359/rl.2-60.1>
- Montero Bustabad, P. (2016). Repertorio Americano: Un aporte temprano a la gestión del conocimiento. *Repertorio Americano*, 26. <https://doi.org/10.15359/ra.1-26.19>
- Mora Porras, J. R. (1871). Decreto III: Crea el destino de «Traductor de idiomas». En Supremo Poder Ejecutivo de la República, *Colección de las leyes, decretos y órdenes expedidos por los supremos poderes legislativo y ejecutivo de Costa Rica, en los años 1854 y 1855* (pp. 6-7). Imprenta de la Paz. file:///D:/DecretoIII_1854.pdf
- Mora Rodríguez, A. (2004). El pensamiento. En *Costa Rica en el siglo XX* (1.ª ed., Vol. 1, pp. 339-403). EUNED.
- Morel de Santa Cruz, O.P., P. A. (1994). *Costa Rica en 1751—Informe de una visita* (V. M. Rojas Contreras, O.P., Ed.). Convento La Dolorosa.
- Mossop, B. (1998). The Workplace Procedures of Professional Translators. En A. Chesterman, N. Gallardo San Salvador, & Y. Gambier (Eds.), *Translation in Context: Selected papers from the EST Congress, Granada 1998* (2.ª ed., pp. 39-48). John Benjamins Publishing Company.
- Munday, J. (2008). *Introducing Translation Studies: Theories and Applications* (2.ª ed.). Routledge.
- Municipalidad de Cartago, Costa Rica. (s. f.). *Cartago: Origen de una nación*. Recuperado 18 de febrero de 2023, de <https://www.muni-carta.go.cr/turismo/origen-de-una-nacion/>
- Munimi, M. (2010, octubre 23). Blog de Modesto: La Misión y los Misioneros. *Blog de Modesto*. <http://modemunimisvd.blogspot.com/2010/10/la-mision-y-los-misioneros.html>
- Muñiz Álvarez, J. R., & Linero Baroni, M. (2017). Los dominicos en Nombre de Dios y Panamá Viejo (1519-1671). Panamá, un país a dos mares. En Cabildo Insular de Gran Canaria (Ed.), *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana. Las ciudades del mundo Atlántico. Pasado, presente y futuro* (pp. 1-8). <https://mdc.ulpgc.es/utills/getfile/collection/coloquios/id/2439/filename/2454.pdf>
- Muñoz Miquel, A. (2014). *El perfil del traductor médico: Análisis y descripción de competencias específicas para su formación* [Doctoral, Universidad Jaume I]. <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/321365/amunoz.pdf;jsessionid=CAEB819A71C6B432B7C4C5A0A4C76F66?sequence=1>

Murillo Zamora, R. (2009, marzo 8). Constantino Láscaris. *La Nación*.

<http://www.nacion.com/ancora/2009/marzo/08/ancora1894936.html>

Nida, E. A. (1947). *Bible translating; an analysis of principles and procedures*. American Bible Society.

<https://catalog.hathitrust.org/Record/001409176>

Nida, E. A. (1964). *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Brill Archive.

Nida, E. A. (2001). Bible translation. En *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (1.ª ed., pp. 22-28).

Routledge Taylor & Francis Group.

Nida, E. A., & Taber, C. R. (1986). *La traducción, teoría y práctica* (A. de la Fuente Adáñez, Trad.). Ediciones Cristiandad.

Nord, C. (s. f.). *Radio Translatio: Traducciones de la Biblia, teoría y práctica* (N.º 13). Recuperado 19 de abril de

2023, de <https://radiotranslatio.com/episode/radio-translatio-13-traduccion-de-la-biblia-teoria-y-practica/>

Nord, C. (2009). El funcionalismo en la enseñanza de traducción. *Mutatis Mutandis*, 2(2), 209-243.

Núñez Hernández, L. (2013). La lectura selectiva [Universidad Veracruzana]. *Leticia Núñez Hernández*.

https://www.uv.mx/personal/lenunez/files/2013/06/LR01_LaLecturaSelectiva.pdf

Oficina de Comunicación Dominicos España. (2016a, diciembre 13). *Dominicos España*. Dominicos.

<https://www.dominicos.org/quienes-somos/dominicos-espana/>

Oficina de Comunicación Dominicos España. (2016b, diciembre 13). *Fray Antón de Montesinos*. Dominicos.

<https://www.dominicos.org/quienes-somos/grandes-figuras/personajes/anton-de-montesinos/>

Oficina de Comunicación Dominicos España. (2016c, diciembre 13). *Historia de los dominicos*. Dominicos.

<https://www.dominicos.org/quienes-somos/historia-de-los-dominicos/>

Oficina de Planificación de la Educación Superior. (1977). *Estudio de mercado de las carreras de técnico en traducción inglés-español y licenciado en traducción trilingüe*. Consejo Nacional de Rectores.

[https://repositorio.conare.ac.cr/bitstream/handle/20.500.12337/1202/OPES-10-](https://repositorio.conare.ac.cr/bitstream/handle/20.500.12337/1202/OPES-10-1977.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

[1977.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.conare.ac.cr/bitstream/handle/20.500.12337/1202/OPES-10-1977.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Orden de Predicadores en Centroamérica. (s. f.). *Historia de la Provincia San Vicente Ferrer, Dominicos en*

Centroamérica. Recuperado 4 de julio de 2016, de <http://dominicosca.com/gt/sitio/historia/>

- Ordo Praedicatorum. (s. f.-a). Carisma. *Ordo Praedicatorum Official*. Recuperado 20 de abril de 2023, de <https://www.op.org/carisma/?lang=es>
- Ordo Praedicatorum. (s. f.-b). Comisión Leonina. *Ordo Praedicatorum Official*. Recuperado 26 de abril de 2023, de <https://www.op.org/comision-leonina/?lang=es>
- Ordo Praedicatorum. (s. f.-c). Provincias. *Ordo Praedicatorum Official*. Recuperado 20 de abril de 2023, de <https://www.op.org/provincias/?lang=es>
- Ordóñez López, P., & Sabio Pinilla, J. A. (2013). Contribución al estudio historiográfico de la traducción. Propuesta de un manual de lecturas guiadas y sus aplicaciones. *MonTI. Monografías de Traducción e Interpretación*, 5, 97-116.
- Orzeszek Sujak, A. (2013). La aparente no traducción franciscana en Polonia. En A. Bueno García (Ed.), *La labor de traducción de los franciscanos*. Cisneros.
- Osuna Fernández-Largo, O.P., A. (s. f.). Introducción a «El maestro». *Santo Tomás de Aquino*. Recuperado 28 de julio de 2016, de <http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/introduccion-el-maestro/>
- Otlet, R. (2021, junio 1). Bibliófagos: Insectos que acechan el patrimonio documental. *Revista Otlet*. <https://www.revistaotlet.com/eventos-bibliofagos-insectos-que-acechan-el-patrimonio-documental/>
- Ovares, F., & Rojas, M. (2004). La literatura. En E. Rodríguez Vega (Ed.), *Costa Rica en el siglo XX* (1.ª ed., Vol. 1, pp. 303-336). EUNED.
- Pacheco, F. A. (2004). La educación superior. En *Costa Rica en el siglo XX* (1.ª ed., Vol. 1, pp. 91-178). EUNED.
- Pacheco, L. (2004). *Biografía de la beata sor María Romero* (2.ª ed.). Colegio Técnico Don Bosco. <https://sormariaromero.enriquebolanos.org/docs/BIOGRAFIA%20DE%20LA%20BEATA%20SOR%20MARIA%20ROMERO.pdf>
- Padrón Barquín, J. N. (2004). *Los géneros literarios y periodísticos* (1.ª ed.). Universidad Autónoma de Nayarit.
- Panamá Vieja Escuela. (2014, agosto 14). La historia de la fundación de la primera ciudad de Panamá. *Panamá Vieja Escuela*. <https://www.panamaviejaescuela.com/historia-fundacion-primera-ciudad-panama/>
- Pasnau, R. (2023). Thomas Aquinas. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/aquinas/>

- Pastor Gómez, M. L. (2016). La política exterior norteamericana hacia América Central y el Caribe: Una aproximación histórico-política. *Boletín del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 1, 148-164.
- Pérez Arreaza, L., & Bastin, G. L. (2012). Las traducciones franciscanas en Venezuela: Entre la práctica y la teoría. En M. Á. Vega Cernuda (Ed.), *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica* (1.ª ed., pp. 73-89). Universidad Ricardo Palma.
- Pérez Blázquez, D. (2013). Examen crítico de la bibliografía sobre la historia de la traducción en España. *MonTI. Monografías de Traducción e Interpretación*, 5, 117-137. <https://doi.org/10.6035/MonTI.2013.5.4>
- Pérez Blázquez, D. (2018a). Dominicos en el Reino de Valencia: Una aproximación traductográfica. En A. Bueno García (Ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción* (Vol. 1, pp. 159-170). Comares.
- Pérez Blázquez, D. (2018b). La actividad traductora de los misioneros dominicos valencianos en los territorios de ultramar. En A. Bueno García (Ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción* (Vol. 2, pp. 885-908). Comares.
- Pérez Blázquez, D. (2018c). La labor intercultural dominica en el Reino de Nueva Granada: Las aportaciones de Carvajal, Las Casas y Lugo. En A. Bueno García (Ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción* (Vol. 2, pp. 725-741). Comares.
- Pérez Blázquez, D. (2022). La bibliografía sobre traducción misionera hispanoamericana, a examen. En M. Ibáñez Rodríguez, C. Cuéllar Lázaro, & P. Masseur (Eds.), *De la hipótesis a la tesis: Traductología y lingüística aplicada*. Comares.
- Pérez Lacarta, A. M. (2013). Franciscanos españoles: Censura y traducción. En A. Bueno García (Ed.), *La labor de traducción de los franciscanos* (pp. 209-220). Cisneros.
- Pérez Rodríguez, D. (2018). La lengua del Popol Vuh y la hermenéutica maya de Francisco Ximénez. En A. Bueno García (Ed.), *La traducción en la Orden de Predicadores* (Vol. 2, pp. 317-334). Comares.
- Pérez-Grueso, M. D. E. (1992). *España en el Pacífico, la colonia de las Islas Carolinas (1885-1899): Un modelo colonial en el contexto internacional del imperialismo*. Editorial CSIC - CSIC Press.
- Picado, M., & Quirós Castro, J. A. (2006). *Estudios historiográficos*. EUNED.
- Picasso Muñoz, J. (2008). Introducción. En *El Maestro de Santo Tomás de Aquino. Cuestiones disputadas sobre La Verdad, c. 11. Suma Teológica 1 c. 117*. Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae.

Piedra Quesada, V. (Ed.). (2017). *Constitución Política de la República de Costa Rica. Incluye: Ley de Jurisdicción Constitucional y Ley de Iniciativa Popular*. Imprenta Nacional.

https://www.imprentanacional.go.cr/editorialdigital/libros/textos%20juridicos/constitucion_politica_digital_edincr.pdf

Pita Moreda, M. T. (1990). El nacimiento de la provincia dominicana de San Hipólito de Oaxaca. En *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo, Salamanca, 28 de marzo-1 de abril de 1989* (Vol. 2). Editorial San Esteban.

Pita Moreda, M. T. (1992). *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*. Editorial San Esteban.

Poder Ejecutivo. (1985a, abril 25). *Decreto Ejecutivo 16247. Reglamento Traductores Oficiales Ministerio Relaciones Exteriores y Culto (no vigente)*. Normativa, Sistema Costarricense de Información Jurídica.
http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=12899&nValor3=13857¶m2=1&strTipM=TC&IResultado=7&strSim=simp

Poder Ejecutivo. (1985b, diciembre 13). *Decreto Ejecutivo 16766. Reforma Reglamento Traductores Oficiales*. Normativa, Sistema Costarricense de Información Jurídica.
http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_resultado_simple.aspx?param1=NER¶m2=1¶m3=FECHA¶m4=DESC¶m5=traductores%20oficiales

Poder Ejecutivo. (1994, abril 12). *Decreto Ejecutivo 23198. Reglamento Traductores e Intérpretes Oficiales Ministerio Relaciones Exteriores y Culto*. Normativa, Sistema Costarricense de Información Jurídica.
http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_resultado_simple.aspx?param1=NER¶m2=1¶m3=FECHA¶m4=DESC¶m5=traductores%20oficiales

Poder Ejecutivo. (1996, noviembre 15). *Decreto Ejecutivo 25683. Reglamento de Traductores e Intérpretes Oficiales del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto*. Normativa, Sistema Costarricense de Información Jurídica.
http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=41670&nValor3=43921¶m2=1&strTipM=TC&IResultado=4&strSim=simp

Portal electrónico de Revistas Académicas de la Universidad Nacional. (s. f.). Recuperado 24 de julio de 2017, de <http://www.revistas.una.ac.cr/>

- Proyecto Filosofía en Español. (s. f.). *Constantino Láscaris Comneno 1923-1979*. Recuperado 30 de julio de 2016, de <http://www.filosofia.org/ave/001/a441.htm>
- Puente-Martín, C. (2021). La independencia de Centroamérica y la influencia extranjera. *Revista Relaciones Internacionales*, 94(2). <https://doi.org/10.15359/ri.94-2.4>
- Pulido Correa, M. (2011). Registro de la bibliografía franciscana que se encuentra en las bibliotecas colombianas: Aproximación histórica. En A. Bueno García & M. Á. Vega Cernuda (Eds.), *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani* (pp. 507-520). Pubblicazione dell'Università per Stranieri di Perugia. <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/Pulido.pdf>
- Pulido Correa, M. (2014). Las Maravillas de la naturaleza de Fray Juan de Santa Gertrudis y su traducción al inglés. In *Traduções Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC*, 6(0).
- Pulido Correa, M. L. (2011). La traducción de historia de la traducción en la formación de traductores. En *Posibilidades y límites de la comunicación intercultural* (pp. 85-95). Universidad Carolina de Praga. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6548809>
- Pym, A. (1998). *Method in Translation History*. St. Jerome Publishing.
- Pym, A. (2009). Humanizing Translation History. *HERMES - Journal of Language and Communication in Business*, 42, 23-48. <https://doi.org/10.7146/hjlc.v22i42.96845>
- Pym, A. (2014). *Method in Translation History* (Kindle). Taylor and Francis.
- Pym, A. (Director). (2012a, julio 13). *Itamar Even-Zohar (culture researcher) interviewed by Anthony Pym in Tarragona, 2008*. <https://www.youtube.com/watch?v=x1upxc0vmYc>
- Pym, A. (Director). (2012b, julio 16). *Gideon Toury (Tel Aviv University) interviewed by Anthony Pym in Tarragona, 2008*. <https://www.youtube.com/watch?v=PJbNKGGHJ1I>
- Quesada Pacheco, M. Á. (2009). El panteón lingüístico chibcha y sus vecinos. *Letras*, 1(45), 11-24.
- Quesada Pacheco, M. Á. (2017, marzo 19). ¿Son 'Costa Rica 'y «upe» de origen huetar? *La Nación*. <https://www.nacion.com/viva/cultura/son-costa-rica-y-upe-de-origen-huetar/3QP23MXN2RFEJAKDTIATL3E5UE/story/>
- Quesada Soto, Á. (2008). *Breve historia de la literatura costarricense (ebook)* (1.ª ed.). Editorial Costa Rica.

Quince-UCR (Director). (2019, noviembre 4). *Afuera de la Caverna: Óscar Mass*.

<https://www.youtube.com/watch?v=P3gJpXbcznA>

Quirós Castro, J. A. (Ed.). (2002). *Datos cronológicos para la historia eclesiástica de Costa Rica: Por Bernardo Augusto Thiel*. Ediciones CECOR.

Quirós Vargas, C. (1990). *La era de la encomienda* (1.ª ed.). Universidad de Costa Rica.

RAE. (s. f.). Escopo. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado 26 de marzo de 2023, de

<https://dle.rae.es/escopo>

Ramis-Barceló, R. (2013). *La memoria escrita de los dominicos [Reseña]*.

<http://dadun.unav.edu/handle/10171/34107>

Real Academia Española. (s. f.). Monje, monja. En *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). Recuperado 5 de enero de 2023, de <https://dle.rae.es/monje>

Real Academia Española. (2019). *Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario*. Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario. <https://dle.rae.es/>

Real Academia Española, & Asociación de Academias de la Lengua Española. (2005). Centroamérica. En *Diccionario panhispánico de dudas*. Distribuidora y Editorial Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

Rectoría, UACA. (s. f.). Sobre el Rector: José Guillermo Malavassi Vargas. UACA. Recuperado 28 de diciembre de 2022, de <http://www.uaca.ac.cr/rectoria/>

Rectoría UCR. (1955). *Anales de la Universidad de Costa Rica, 1954*. Universidad de Costa Rica.

<https://www.rectoria.ucr.ac.cr/site/wp-content/uploads/2014/09/1954.pdf>

Rectoría UCR. (1960). *Anales de la Universidad de Costa Rica, 1959*. Universidad de Costa Rica.

<https://www.rectoria.ucr.ac.cr/site/wp-content/uploads/2020/01/1959.pdf>

Rectoría UCR. (1962). *Anales de la Universidad de Costa Rica, 1961*. Universidad de Costa Rica.

<http://www.rectoria.ucr.ac.cr/site/wp-content/uploads/2014/09/1961.pdf>

Registro Civil, Costa Rica. (1914). *Acta de nacimiento Juan Magín Deodato Figueras Figueras (aparece como Magin Juan Deodato)*. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:W46S-X5N2>

Registro Civil, Costa Rica. (1915). *Acta de nacimiento Juan Antonio Figueras Figueras*.

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:4JRP-9FT2>

Registro Civil, Costa Rica. (1916). *Acta de nacimiento Jaime Claudio de Jesús Figueras Figueras.*

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:W8PM-6BW2>

Registro Civil, Costa Rica. (1918a). *Acta de nacimiento Juan Bernardo de los Ángeles Figueras Figueras.*

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:4447-S8PZ>

Registro Civil, Costa Rica. (1918b). *Acta de nacimiento Juan Bernardo de los Ángeles Figueras Figueras (aparece como Figueres).* <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:HSGD-1Z3Z>

Registro Civil, Costa Rica. (1923). *Acta de nacimiento José María Víctor del Carmen Figueras Figueras.*

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:WGMB-LM6Z>

Registro Civil, Costa Rica. (1924). *Acta de defunción José María Figueras Figueras.*

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:QPSQ-SH7K>

Registro Civil, Costa Rica. (1927). *Acta de nacimiento Francisco Encarnación de la Trinidad Figueras Figueras (aparece como Francisca).* <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:4FB4-HN6Z>

Registro Civil, Costa Rica. (1935). *Acta de defunción Juan Figueras Aráuz (aparece como Figuera Arans).*

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:DPTK-LWMM>

Registro Civil, Costa Rica. (1939). *Acta de matrimonio de Jaime Figueras Figueras con Concepción Rivera Brizuela.* <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:6ZB6-5HBM>

Registro Civil, Costa Rica. (1942). *Acta de defunción Juan Figueras Figueras (Juan Bernardo).*

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:6QQK-33MM>

Registro Civil, Costa Rica. (1954a). *Acta de defunción Francisco Figueras Figueras.*

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:DGY1-9PZM>

Registro Civil, Costa Rica. (1954b). *Acta de defunción Francisco Figueras Figueras.*

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:DGY1-9P6Z>

Registro Civil, Costa Rica. (1959). *Acta de defunción Jaime Figueras Figueras.*

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:8TWM-ZJ2M>

Registro Civil, Costa Rica. (1978). *Acta de defunción de Carmen Figueras Cañellas.*

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:DS5S-CQ3Z>

- Registro Civil, Costa Rica. (1993). *Acta de defunción Juan Magín Deodato Figueras Figueras (aparece como Magin)*. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:685R-YSP4>
- Registros Parroquiales, Costa Rica. (1914). *Acta de bautizo Juan Magín Deodato Figueras Figueras (aparece como Juan Mejias Deodoto)*. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:NQKN-RH9>
- Registros Parroquiales, Costa Rica. (1915). *Acta de bautizo Juan Antonio del Carmen Figueras Figueras*. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:NQKN-BVF>
- Registros Parroquiales, Costa Rica. (1916). *Acta de bautizo Jaime Claudio de Jesús Figueras Figueras*. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:NQKJ-7JX>
- Registros Parroquiales, Costa Rica. (1927). *Acta de bautizo Francisco Encarnación de la Trinidad Figueras Figueras*. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:6Z1N-B17Z>
- Remesal, O.P., A. de. (1619). *Historia general de las Indias Occidentales, y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/21000026632.PDF>
- Revista de Filosofía. (1959). Asociación Costarricense de Filosofía. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2(5), 96.
- Revistas UNED. (s. f.). Recuperado 24 de julio de 2017, de <http://investiga.uned.ac.cr/revistas/index.php/index/index>
- Revuelta Guerrero, R. C. (2013). La orientación didáctica en las traducciones franciscanas. En A. Bueno García (Ed.), *La labor de traducción de los franciscanos* (pp. 165-193). Cisneros. <https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/35902/LOS-FRANCISCANOS-Y-LA-TRADUCCION.pdf?sequence=1>
- Reyes Vizcaino, P. M. (s. f.). *La licencia de editar libros y el examen de doctrinas*. Ius Canonicum - Información de Derecho Canónico. Recuperado 15 de febrero de 2020, de <http://www.iuscanonicum.org/index.php/la-funcion-de-enseñar/otros-articulos/461-la-licencia-de-editar-libros-y-el-examen-de-doctrinas.html>
- Ridruejo, E. (2007). Lingüística Misionera. En *Historiografía de la lingüística en el ámbito hispánico. Fundamentos epistemológicos y metodológicos* (pp. 435-478). ARCO/LIBROS, S. L.
- Rivera Sánchez, C. (2013, marzo 13). Literatura gris y sus nuevos contextos. *IFT*. <https://www.infotecarios.com/literatura-gris-y-sus-nuevos-contextos/>

- Rodríguez Arce, P. (1991). 5.2. La educación en la Costa Rica colonial. En Á. Ruiz Zúñiga (Ed.), *Ciencia y tecnología en la construcción del futuro* (pp. 164-179). Asociación Costarricense de Historia y Filosofía de la Ciencia.
- <https://www.centroedumatematica.com/aruz/libros/Ciencia%20y%20Tecnologia%20en%20la%20construccion%20del%20futuro.pdf>
- Rodríguez Cabal, O.P., J. (1997). *Escritores dominicos de Guatemala durante la Colonia* (V. Rojas Contreras, O.P., Ed.).
- Rodríguez Castro, H. (1996). *Memoria de la biblioteca de la Universidad de Costa Rica (Reseña histórica de la Biblioteca Universitaria)* (Sistema de Bibliotecas, Documentación e Información, Subcomisión de Memoria, Ed.).
- Rodríguez Gutiérrez, O.P., E. (s. f.). Alberto Colunga Cueto. En *Biografías. Real Academia de la Historia*. Real Academia de la Historia. Recuperado 15 de abril de 2023, de <https://dbe.rah.es/biografias/4695/alberto-colunga-cueto>
- Rodríguez León, O.P., M. A. (2001). Introducción. En J. Barrado Barquilla, O.P. & M. A. Rodríguez León, O.P. (Eds.), *Los Dominicos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la guerra de 1898. Actas del VI Congreso Internacional. Bayamón, Puerto Rico, 21-25 de septiembre de 1998: Vol. XXI* (pp. 7-14). San Esteban.
- Rodríguez Salazar, S. (2023, abril 21). *Cursos optativos de traducción* [Comunicación personal].
- Rojas Contreras, C. L. (2013). *Fray Vénor M. Rojas, O.P. - 50 Aniversario de ordenación*.
- Rojas Contreras, O.P., V. (2009). Fray Antonio Figueras Figueras (1915-1964): A los 45 años de su muerte. *Boletín Informativo Dominicos en Centroamérica*, 226, 4-6.
- Rojas Contreras, O.P., V. (2015, noviembre 15). *Biografía de fray Álvaro Montes de Oca, O.P., qdDg*. [Red social]. Facebook Parroquia La Dolorosa. <https://www.facebook.com/parroquialadolorosa/posts/763420760467985/>
- Rojas Contreras, O.P., V. (2016, enero 5). *Primera conversación con Fr. Vénor Rojas* [Personal].
- Rojas Contreras, O.P., V. M. (2001). Reseña de los dominicos exclaustros de la Provincia de San Vicente de Guatemala. En J. Barrado Barquilla, O.P. & M. A. Rodríguez León, O.P. (Eds.), *Los Dominicos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la guerra de 1898. Actas del VI Congreso Internacional. Bayamón, Puerto Rico, 21-25 de septiembre de 1998: Vol. XXI* (pp. 83-94). San Esteban.

- Rojas Contreras, O.P., V., & Mata Oreamuno, Pbro., A. (Eds.). (1985). *Monseñor Víctor Sanabria Martínez— Reseña de su fructuosa vida, escrita en el octogésimo sexto aniversario de su nacimiento*.
- Rojo, A. (2013). *Diseños y métodos de investigación en traducción*. Síntesis.
- Romero Saiz, M. (2021). *Caballeros de conquista... Y mujeres de armas tomar: Génesis de la aventura americana*. EDAF, S.L.U.
- Romo, J. J. (Ed.). (1848). *Diccionario de derecho canónico: Vol. IV* (I. de la Pastora y Nieto, Trad.). Imprenta de D. José G. de la Peña. <https://archive.org/details/BR3B584/page/n15>
- Rubio Semper, A. (2007). Inquisición y control administrativo y eclesiástico. En A. Bueno García, *La labor de traducción de los agustinos españoles* (pp. 91-104). Estudio Agustiniano.
- Sabio Pinilla, J. A. (2006). La metodología en historia de la traducción: Estado de la cuestión. *Sendebarr*, 17, 21-47.
- Sabio Pinilla, J. A. (2017). ¿Por qué es útil la teoría de la traducción para los traductores? *Conexão Letras*, 12(17). <https://doi.org/10.22456/2594-8962.75623>
- Sáenz-Carbonell, J. F. (2021). Costa Rica y Panamá en la Independencia: Los contactos entre las autoridades de Costa Rica y Panamá en la época de la separación de España. *Relaciones Internacionales*, 94(2). <https://doi.org/10.15359/ri.94-2.2>
- Sagrada Biblia: Versión directa de las lenguas originales* (E. Nácar Fuster & A. Colunga Cueto, O.P., Trads.). (2008). Biblioteca Autores Cristianos. https://books.google.co.cr/books/about/Sagrada_Biblia.html?id=s7E4OwAACAAJ&redir_esc=y
- Salas Araya, J. M. (2011). *Las herejías medievales: Análisis traductológico e ideológico de la terminología religiosa medieval en cuatro textos académicos (Tesis de maestría)* [Máster, Universidad Nacional]. <http://www.mogap.net/pmt/josesalas.pdf>
- Salas Castro, F. Á., & Rojas Saborío, M. (2013, mayo 9). Colegio de Licenciados y Profesores en Letras, Filosofía, Ciencias y Artes. *Diario Oficial La Gaceta* N° 88, 57.
- Salazar Alpizar, E. (2011). Resultados del primer curso de traducción completamente virtual e interactivo en Costa Rica. *Revista de Lenguas Modernas*, 14, 337-355.
- Saldanha, G., & O'Brien, S. (2014). *Research Methodologies in Translation Studies* (Kindle). Taylor and Francis.
- Salvador y Conde, J. (1989). *Historia de la provincia dominicana de España* (Vol. 1). Editorial San Esteban.

- Salvador y Conde, J. (2004). *Apostolado de la provincia de España en América 1860-2003*. Editorial San Esteban.
- San Agustín. (s. f.). *Agustinos Recoletos*. Recuperado 14 de febrero de 2023, de <https://www.agustinosrecoletos.com/quienes-somos/san-agustin-de-hipona/>
- Sanabria Martínez, V. M. (1982). *Bernardo Augusto Thiel, segundo obispo de Costa Rica: Apuntamientos históricos* (1.ª ed.). Editorial Costa Rica.
- Sanabria Martínez, V. M. (1984). *Reseña histórica de la iglesia en Costa Rica desde 1502 hasta 1850: Apuntamientos históricos* (V. Rojas Contreras, O.P., Ed.; 1.ª ed.). Departamento Ecueménico de Investigaciones. <https://archive.org/details/resenahistoricad00sana/page/n7/mode/2up>
- Sanabria Martínez, V. M. (1992). *Datos cronológicos para la historia eclesiástica de Costa Rica (1774-1821)* (V. M. Rojas, O. P., Ed.). Ediciones CECOR.
- Sanabria Martínez, V. M. (2014). *Reseña histórica de la iglesia en Costa Rica desde 1502 hasta 1850 (Apuntamientos históricos)* (F. A. Vilchez Campos, Ed.). EUNED.
- Sánchez Molina, A. A., & Murillo Garza, A. (2021). Enfoques metodológicos en la investigación histórica: Cuantitativa, cualitativa y comparativa. *Debates por la Historia*, 9(2), 147-181.
- Sánchez Ramírez, S. (2021, diciembre 14). *Fallece Guido Sáenz, el gran movilizador de la cultura costarricense*. <https://semanariouniversidad.com/cultura/fallece-guido-saenz-el-gran-movilizador-de-la-cultura-costarricense/>
- Sánchez Rodríguez, M. (s. f.). Eloino Nacar Fuster. En *Biografías. Real Academia de la Historia*. Real Academia de la Historia. Recuperado 13 de abril de 2023, de <https://dbe.rah.es/biografias/41972/eloino-nacar-fuster>
- Sandí Morales, J. A., & Trejos Salazar, J. (2019). El regreso de la Educación Religiosa a las escuelas públicas: Una discusión entre liberales secularizadores y un obispo romanizado 1883-1892. *SIWÔ' Revista de Teología/Revista de Estudios Sociorreligiosos*, 12(2). <https://doi.org/10.15359/siwo.12-2.1>
- Santos, I., & González, A. (Directores). (2023, mayo 10). Mi tata (N.º 3). En *Malas compañías*. Facebook. <https://www.facebook.com/TeleticaRadio/videos/3576749132596726>
- Santos, J. L. (2000). Censura de libros. En C. Corral Salvador & J. M. Urteaga Embil (Eds.), *Diccionario de derecho canónico* (2.ª ed.). Tecnos (Grupo Anaya S. A.).
- Santoyo, J. C. (1997). Traducciones cotidianas en la Edad Media: Una parcela olvidada. *Livivs*, 9, 159-186.

- Santoyo, J. C. (2004a). La Edad Media. En F. Lafarga & L. Pegenaute (Eds.), *Historia de la Traducción en España* (pp. 23-174). Ambos Mundos.
- Santoyo, J. C. (2004b). Los inicios de la traducción monacal en Europa: Roma, Dume, Vivarium... (S. VI). En A. Bueno García (Ed.), *La traducción en los monasterios* (pp. 27-41). Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid.
- Santoyo, J. C. (2006). Blank Spaces in the History of Translation. En *Charting the Future of Translation History* (pp. 11-43). University of Ottawa Press. <http://books.openedition.org/uop/311>
- Sanz Cabrerizo, A. (1992). Polisistemas: La teoría poética de la Escuela de Tel-Aviv. *Cuadernos de Filología Francesa*, 6, 155-170.
- Sanz Hernández, A. (2005). El método biográfico en investigación social: Potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales. *Asclepio : Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 57(1), 99-116.
- Saray Córdoba, J. P. (s. f.). *Portal de revistas académicas de la Universidad de Costa Rica*.
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/index/index>
- Sastre Varas, O.P., L., Pérez Blázquez, D., Alonso Sutil, M. C., Martino Alba, P., & Králová, J. (2015, noviembre 27). *Mesa redonda: La labor de los traductores dominicos en España y en el resto de Europa*. Seminario Internacional: Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España. <https://youtu.be/u8dJE-JB3vo>
- Seco, O. A. (s. f.). *Catalogación y estudio de las traducciones de los agustinos españoles*. Recuperado 29 de julio de 2017, de <http://www.traduccion-monacal.uva.es/>
- Segura Chaves, P. (2016). *Mujeres heredianas que escribieron historia*. Municipalidad de Heredia.
- Seminario Nacional de Costa Rica (Director). (2021, agosto 18). *Historia del Seminario Nacional*.
<https://www.facebook.com/watch/?v=1008855486620218>
- Serra Pfennig, I. (2015). Fray Buenaventura de Carrocera, OFM Cap., historiador de las misiones y su labor al frente de *Missionalia Hispanica*. Fuentes documentales para la historia de la traducción misionera. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 8(1). <https://doi.org/10.17533/udea.mut.21911>

- Serrano Tristán, M. (2018). *La traducción literaria en Costa Rica (1970-2015). Bibliografía comentada*. (1.ª ed.). Ediciones de la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje. <http://www.literatura.una.ac.cr/doc-phoca/category/224-cilampa?download=1741:cilampa-6>
- Serrato Pineda, L. (2022). La enseñanza formal de la lengua bribri en Costa Rica: Hacia la construcción de un currículo con pertinencia cultural y lingüística desde un enfoque intercultural. En S. C. Sartorello, A. C. Hecht, J. L. García, & E. S. Lara Corro (Eds.), *Tejiendo diálogos y tramas desde el Sur-Sur. Territorio, participación e interculturalidad* (pp. 111-127). Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Shuttleworth, M., & Cowie, M. (2014). *Dictionary of Translation Studies*. Routledge.
- Sierra, V. D. (1944). Reseñas bibliográficas: *Missionalia Hispánica*. *Archivum: Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, 2, 223-224.
- Sistema de Estudios de Posgrado, UCR. (1984). *Programa de Posgrado en Filosofía*. <https://inif.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2022/05/Vol.%20XXIII/No.%2057/Programa%20de%20posgrado%20en%20Filosofia%20Sistema%20de%20estudios%20de%20posgrado%20Universidad%20de%20Costa%20Rica.pdf>
- Sistema Nacional de Bibliotecas de Costa Rica. (s. f.). Bernardo Augusto Thiel Hoffman. En *Diccionario biográfico*. Recuperado 31 de mayo de 2023, de <https://www.sinabi.go.cr/DiccionarioBiograficoDetail/biografia/274>
- Slicher van Bath, B. (2010). *Hispanoamérica en torno a 1600* (C. Lechner, Trad.). Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Snell-Hornby, M. (1991). Translation Studies—Art, Science or Utopia? En K. M. van Leuven-Zwart, A. B. M. Naaijken, & T. Naaijken (Eds.), *Translation Studies: The State of the Art: Proceedings of the First James S Holmes Symposium on Translation Studies* (Vol. 9, pp. 13-24). Rodopi.
- Solórzano Fonseca, J. C. (2002). Descubrimiento y conquista de Costa Rica 1502-1575. En A. M. Botey Sobrado, *Costa Rica, estado, economía, sociedad y cultura: Desde las sociedades autóctonas hasta 1914* (2.ª ed., pp. 114-161). Universidad de Costa Rica.
- Solórzano Fonseca, J. C. (2008). *La sociedad colonial 1575-1821* (1.ª ed.). Universidad de Costa Rica.
- Solórzano Fonseca, J. C. (2017). La población indígena de Costa Rica en el siglo XVI al momento del contacto con los europeos. *Anuario de Estudios Centroamericanos de la Universidad de Costa Rica*, 43, 313-345.

- Solórzano Fonseca, J. C. (2018). El último avance de los frailes evangelizadores en el Pacífico Sur de Costa Rica y la rebelión de los terbis (Costa Rica 1739-1761). *Revista del Archivo Nacional*, 77(1-12), 141-163.
- Solórzano Fonseca, J. C. (1992, enero). Conquista, colonización y resistencia indígena en Costa Rica. *Revista de Historia*, 25. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/3348/3208>
- Solórzano Fonseca, J. C., & Quirós Vargas, C. (2006). *Costa Rica en el siglo XVI. Descubrimiento, exploración y conquista* (1.ª ed., Vol. 10). Universidad de Costa Rica.
- Solórzano, J. C. (s. f.). *Monseñor Bernardo Augusto Thiel 1850-1901*. www.thielcr.com
- Soto Posada, G. (2007). *Filosofía medieval* (Universidad Pedagógica Nacional, Ed.). Sociedad de San Pablo.
- Soto Posada, G. (2017). El *De Magistro* de San Agustín: Una posible lectura desde la relación filosofía y educación. *Revista Folios*, 22, 11-19. <https://doi.org/10.17227/01234870.22folios11.19>
- Soto Segura, J. (2014a). Tras las huellas de un traductor: Los aportes de Ricardo Fernández Guardia. *Revista de Lenguas Modernas*, 0(21). <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rlm/article/view/17419>
- Soto Segura, J. (2014b). Un traductor desconocido: Ricardo Fernández Guardia. Un estudio histórico-traductológico de su obra. *Revista de Lenguas Modernas*, 0(19). <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rlm/article/view/14036>
- Soto Valverde, G. A. (1997). Las reformas liberales de 1884: La república no tiene necesidad de sabios. *Revista Estudios*, 14-15, 13-30.
- Soto Valverde, G. A. (2004). La iglesia católica. En E. Rodríguez Vega (Ed.), *Costa Rica en el siglo XX* (Vol. 3, pp. 267-364). EUNED.
- Soto Valverde, G. A. (2020). *60 Aniversario de los Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica* (1.ª ed.). <https://edicionesdigitaleseg.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2022/02/LIBRO-60UCR-FINAL.-EEG.pdf>
- St. André, J. (2009). History. En M. Baker & G. Saldanha (Eds.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (2.ª ed., pp. 133-136). Routledge Taylor & Francis Group.
- Stine, P. C. (2004). *Let the Words be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida*. Society of Biblical Literature.
- Thurston, H. (1911). Monk. En *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 10). Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/10487b.htm>

Toury, G. (2012). *Descriptive Translation Studies—And Beyond* (2.ª ed.). John Benjamins Publishing Company.

Traducción monacal. (2018). *La traducción monacal en el mundo hispánico (TMMH)*. <http://traduccion-monacal.uva.es/>

Triana Ortiz, M. (2023, mayo 5). *Sobre Óscar Enrique Mas Herrera* [WhatsApp].

Tribunal Supremo de Elecciones, Costa Rica. (1924). *Informe de nacimiento Bernarda Figueras Figueras*.
https://servicioelectorales.tse.go.cr/chc/resultado_persona.aspx

Tribunal Supremo de Elecciones, Costa Rica. (2008). *Informe de defunción Bernarda Figueras Figueras*.
https://servicioelectorales.tse.go.cr/chc/detalle_defuncion.aspx

UNESCO. (s. f.). *International Translation Day 2022 “A World Without Barriers: Translation and Interpretation in Indigenous Languages”*. UNESCO. Recuperado 13 de abril de 2023, de
<https://events.unesco.org/event?id=4254377717>

United Nations, U. (s. f.). *International Translation Day. 30 September*. United Nations; United Nations.
Recuperado 13 de abril de 2023, de <https://www.un.org/en/observances/international-translation-day>

Universidad de Costa Rica. (s. f.-a). Cronología del Departamento de Estudios Generales. *Escuela de Estudios Generales*. Recuperado 23 de marzo de 2023, de <https://estudiosgenerales.ucr.ac.cr/cronologia-2/>

Universidad de Costa Rica. (s. f.-b). *Portal de revistas académicas de la Universidad de Costa Rica*. Recuperado 16 de julio de 2016, de <http://revistas.ucr.ac.cr/>

Universidad de Costa Rica. (s. f.-c). *Reseña histórica—Editorial de la Universidad de Costa Rica*. Recuperado 18 de marzo de 2023, de <https://editorial.ucr.ac.cr/acerca-de-la-eucr/resena-historica.html>

Universidad de Costa Rica. (s. f.-d). *Sobre la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Recuperado 23 de marzo de 2023, de
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/about>

Universidad de Costa Rica. (2017, noviembre). *Historia—Universidad de Costa Rica*. Universidad de Costa Rica.
<https://www.ucr.ac.cr>

Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica. (s. f.). *Historia de la UNED*. Recuperado 19 de marzo de 2023, de
https://multimedia.uned.ac.cr/pem/pedagogia_universitaria/paginas_unidad2/historia.html

- Universidad Nacional. (s. f.). Historia del Repertorio Americano. *Portal de revistas académicas de la Universidad Nacional*. Recuperado 21 de marzo de 2023, de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/repertorio/about>
- Universidad Nacional, Costa Rica. (s. f.-a). *Portal electrónico de Revistas Académicas de la Universidad Nacional*. Recuperado 16 de julio de 2016, de <http://www.revistas.una.ac.cr/>
- Universidad Nacional, Costa Rica. (s. f.-b). *Reseña histórica UNA*. Recuperado 19 de marzo de 2023, de https://www.transparencia.una.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=297&Itemid=741
- Unknown. (2013, junio 5). Equipo de coordinación de Costa Rica 2013: Dos testimonios de fidelidad iluminan nuestro camino de entrega a Dios. *Equipo de Coordinación Costa Rica 2013*. <http://ecocor2013.blogspot.com/2013/06/dos-testimonios-de-fidelidad-iluminan.html>
- Valdivia Giménez, R. (2010). *Llamado a la misión pacífica: La dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de Las Casas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Valdivia Paz-Soldán, R. (2012). La traducción de los franciscanos en el Perú: Historia y evangelización. Sobre Jerónimo de Oré: Investigador, misionero y traductor. En M. Á. Vega Cernuda (Ed.), *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica* (1.ª ed., pp. 91-102). Universidad Ricardo Palma.
- Varela Fernández, H. (2016). Evidencia de la labor traductora de los frailes dominicos en Costa Rica. *Dominicos 800 años: labor intelectual, lingüística y cultural*, 41-58. http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Varela-Fernández, H. (2018a). Consideraciones en la búsqueda de pruebas documentales sobre la labor traductora de los frailes dominicos centroamericanos. En A. Bueno García (Ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción* (Vol. 2, pp. 685-698). Comares.
- Varela-Fernández, H. (2018b). Consideraciones en la búsqueda de pruebas documentales sobre la labor traductora de los frailes dominicos centroamericanos. En A. Bueno García (Ed.), *La traducción en la Orden de Predicadores* (Vol. 2, pp. 391-404). Comares.
- Varela-Fernández, H. (2018c). De Magistro, testimonio de la labor traductora de la O.P. en Costa Rica. En A. Bueno García (Ed.), *Revelación y traducción en la Orden de Predicadores* (pp. 105-120). Peter Lang.

- Varela-Fernández, H. (2018d). Evidencia de la labor traductora de los frailes dominicos en Costa Rica. En A. Bueno García (Ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción* (Vol. 2, pp. 699-713). Comares.
- Varela Fernández, H. (2020). La investigación documental sobre la labor traductora de los dominicos en Costa Rica. En *De la hipótesis a la tesis en traducción e interpretación* (pp. 13-21). Comares.
- Vargas Araya, A. (2013, abril 11). *La defensa de la dignidad de Centroamérica en 1856 y 1857*. Celebración 11 de abril, Sistema de Integración Centroamericana, San Salvador. https://www.sica.int/noticias/la-defensa-de-la-dignidad-de-centroamerica-en-1856-y-1857_1_77536.html
- Vargas Gómez, F. (2018). Nota preliminar. En *La traducción literaria en Costa Rica (1970-2015). Bibliografía comentada* (1.ª ed.). Ediciones de la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje.
- Vargas Gómez, F. J. (2015). Mímesis y adecuación en la traducción de una literatura periférica: La poesía de Costa Rica. *Hermeneus: Revista de la Facultad de Traducción e Interpretación de Soria*, 17, 253-278.
- Várguez Pasos, L. A. (2008). Construyendo y reconstruyendo las fronteras de la tradición y la modernidad: La Iglesia católica y el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. *Convergencia*, 15(46), 195-224.
- Vatican News. (s. f.). *S. Jerónimo, sacerdote y doctor de la Iglesia*. Vatican News. Recuperado 13 de abril de 2023, de <https://www.vaticannews.va/es/santos/09/30/s--jeronimo--sacerdote-y-doctor-de-la-iglesia.html>
- Vázquez Díaz-Mayordomo, J. L. (2022, julio 20). Acción Católica es la marca blanca de la Iglesia para cambiar el mundo. *Alfa y Omega*. <https://alfayomega.es/accion-catolica-es-la-marca-blanca-de-la-iglesia-para-cambiar-el-mundo/>
- Vega Cernuda, M. Á. (1995). Entrevista a Eugene A. Nida. *Hieronymus Complutensis*, 2, 91-96.
- Vega Cernuda, M. Á. (2008). La historia de la Traducción como tarea de investigación de las letras costarricenses. *Letras*, 43, 125-142.
- Vega Cernuda, M. Á. (2011). Introducción a Tavola Rotonda: Traduzione Monastica e Humanismo. En A. Bueno García & M. Á. Vega Cernuda (Eds.), *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani* (pp. 785-788). Università per Stranieri di Perugia.

- Vega Cernuda, M. Á. (2012a). La traducción en la obra evangelizadora y civilizadora tras la Conquista y durante la Colonia en la América Hispana. En F. Lafarga & L. Pegenaute (Eds.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica* (pp. 263-275). Academia del Hispanismo.
- Vega Cernuda, M. Á. (Ed.). (2012b). *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*. Universidad Ricardo Palma. <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/peru-pub.php>
- Vega Cernuda, M. Á. (2013). Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica. *Mutatis Mutandis*, 6(1), 22-42.
- Vega Cernuda, M. Á. (2014). El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística. *In-Traduções Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC*, 6(n. esp.), i-xiv.
- Vega Cernuda, M. Á. (2015a). A manera de Editorial. Traducción y misión: Subordinación, identidad y paralelismo conceptuales. *Mutatis Mutandis. El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar*, 8(1), 1-7.
- Vega Cernuda, M. Á. (2016). A propósito de la desambiguación del antropónimo Francisco Ximénez OP. En A. Bueno García, D. Pérez Blázquez, & E. Serrano Bertos (Eds.), *Dominicos 800 años: Labor intelectual, lingüística y cultural* (pp. 59-72). San Esteban.
- Vega Cernuda, M. Á. (2015b, noviembre 27). *La labor de los traductores dominicos en América y Asia*. Seminario Internacional: Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España. <https://youtu.be/u8dJE-JB3vo>
- Vega Cernuda, M. Á., & Pulido Correa, M. (2013). La historia de la traducción y de la teoría de la traducción en el contexto de los estudios de la traducción. *MonTI. Monografías de Traducción e Interpretación.*, 5, 9-38.
- Vega Cernuda, M. Á., Serra Pfennig, I., & Srisongkran, N. (2015, noviembre 27). *Mesa redonda: La labor de los traductores dominicos en América y Asia*. Seminario Internacional: Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos, Salamanca, España. <https://youtu.be/u8dJE-JB3vo>
- Vega, I. (2015). La traducción bíblica: Aproximación desde Septuaginta, Orígenes y Jerónimo de Estridón. *Stylos*, 24, 242-276.
- Vega Vega, J. A. (2014). *El documento jurídico y su electrificación*. Editorial Reus, S. A.

- Velázquez Bonilla, C. (2004). La Diócesis de Nicaragua y Costa Rica: Su conformación y sus conflictos, 1531-1850. *Revista de Historia*, 0(49-50). <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/1788>
- Verlinden, C. (1986). Fray Pedro de Gante y su época. *Revista de Historia de América*, 101, 105-131.
- Vilcapuma Vences, P. (2015, febrero 2). El ingeniero Julio Picasso y su pasión por las letras. *CampUCSS*.
<https://camp.ucss.edu.pe/blog/ing-julio-picasso-1939-2015/>
- Vílchez C., Pbro. F. (s. f.). *Primera vocación a la fe de los "gentiles" de Costa Rica y Nicaragua*. Art. 18. Semanario Eco Católico. Recuperado 17 de febrero de 2023, de <https://www.ecocatolico.org/formacion-y-espiritualidad/hacia-el-centenario/item/209-primera-vocacion-a-la-fe-de-los-gentiles-de-costa-rica-y-nicaragua-art-18>
- Villanueva Jordán, I. (2011). A través del esquema de James S. Holmes. *Revista de la Facultad de Humanidades y Lenguas Modernas*, 14.
https://repositorioacademico.upc.edu.pe/bitstream/handle/10757/623604/Esquema_James_Holmes.pdf?sequence=4
- Villanueva Jordán, I. A. (2010, diciembre 28). *Acerca del polisistema de Itamar Even-Zohar*. Scribd.
<https://es.scribd.com/doc/45981574/Acerca-del-Polisistema-de-Itamar-Even-Zohar>
- Vivancos, M. C., Fr. (2004). Prólogo. En A. Bueno García (Ed.), *La traducción en los monasterios* (pp. 7-9). Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid.
- Weissbrod, R. (2002). Translation Research in the Framework of the Tel Aviv School of Poetics and Semiotics. *Meta*, 43(1), 35-45. <https://doi.org/10.7202/004592ar>
- Williams, J. (2019, mayo 3). *Encuentro de las hermanas dominicas de Costa Rica*. Confederación de Dominicas de América Latina y el Caribe. <https://codalc.org/encuentro-de-las-hermanas-dominicas-de-costa-rica/>
- Williams, J., & Chesterman, A. (2002). *The Map: A Beginner's Guide to Doing Research in Translation Studies*. St. Jerome Publishing.
- Woodsworth, J. (1998). History of Translation. En M. Baker (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (1.ª ed., pp. 100-105). Taylor and Francis.
- Ximenez, O.P., F. (1929). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores* (Biblioteca «Goathemala» de la Sociedad de Geografía e Historia).

- Zamora, F. (1995). *Álbum de vistas de Costa Rica*. Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Editorial de la Dirección de Publicaciones.
- Zamora Hernández, C. M. (2011). *Circuito de turismo cultural, Paseo Colón, ciudad de San José*. Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, Ministerio de Cultura y Juventud.
http://www.patrimonio.go.cr/biblioteca_digital/publicaciones/2011/circuito_paseo_colon.pdf
- Zamora Ramírez, E. I. (2011). Los problemas de traducción del catecismo en América en el siglo XVI. En A. Bueno García & M. Á. Vega Cernuda (Eds.), *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani* (pp. 557-580). Pubblicazione dell'Università per Stranieri di Perugia. <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/Zamora.pdf>
- Zarandona Fernández, J. M. (2005). Catalogación y estudio de las traducciones de los agustinos españoles: Traducción de textos literarios. En A. Bueno García, *Informe científico. Estudios sobre las traducciones de los agustinos españoles* (pp. 359-393).
- Zeledón Cartín, E. (Ed.). (2014). *Crónicas para la historia de la educación costarricense: Desde sus orígenes hasta la creación de la Universidad de Costa Rica*. Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Zimmermann, K. (2004). La construcción del objeto de la historiografía de la lingüística misionera. En E. Hovdhaugen & O. Zwartjes (Eds.), *Missionary Linguistics/Lingüística Misionera. Selected papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13-16 March 2003* (pp. 7-28). John Benjamins Publishing Company.
- Zúñiga Morales, A., & Carvajal Jiménez, V. (2022). Se aprende el bribri y se aprende en bribri: Propuesta pedagógica para el uso de una lengua indígena. *Educare*, 26(2), 1-22. <https://doi.org/10.15359/ree.26-2.1>

Anexos

[de Aquino, T. \(1961\). *De Magistro* \(A. Figueras Figueras, O.P., Trad.\). Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.](#)

[de Aquino, T. \(1987\). *De Magistro* \(A. Figueras Figueras, O.P., Trad.; 1.a ed.\). Editorial de la Universidad de Costa Rica.](#)

[de Aquino, T. \(1950\). El Maestro. En El Ateneo \(Ed.\), & B. Franchino \(Trad.\), *Antología Pedagógica Universal* \(2.a ed., Vol. 1, pp. 216-223\). Librería y editorial El Ateneo.](#)

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
Serie de Filosofia N° 22

SANTO TOMAS DE AQUINO
DE MAGISTRO

189.4
T655d

Ciudad Universitaria, Costa Rica
1961

P. 22

SANTO TOMAS DE AQUINO
DE MAGISTRO

Traducción por Fr. Antonio Figueras, O. P.

Texto latino de
P. Marietti

Introducción por Constantino Láscaris C.

Ciudad Universitaria, Costa Rica
1961



189
~~551~~

T65d

189.4
T655d

S

INDICE

INTRODUCCION. Constantino Láscaris C.	5
DE MAGISTRO	18
Artículo I: Si un hombre puede enseñar a otro y ser llamado maestro, o solo Dios	21
Artículo II: Si alguien puede ser llamado maestro de si mismo	37
Artículo III: Si el hombre puede ser enseñado por un ángel	43
Artículo IV: Si enseñar es acto de la vida activa - o de la vida contemplativa	55
DE MAGISTRO (Texto Latino)	59
BIBLIOGRAFIA	73

10.564
e2

189

189

A mis compañeros en la Cátedra
de Historia de la Cultura.

Antonio Figueras, O. P.

INTRODUCCION

Sea cual sea la definición de enseñanza que se dé, siempre se comprenderá en ella una relación entre educando y educador, y, fruto de esta relación, se da el "incremento" del "saber" en el educando. Si se prescinde de la enseñanza y se toma el caso (hoy utópico) de la total autoformación, se encontraría que es el individuo mismo, uno solo, el que elabora todo su saber sin ayuda ajena. Así se ve que en el caso del Autodidacto, de Aben Tofail, es el solitario quien, por el empleo de su sola inteligencia y por la contemplación de la naturaleza, forja toda la filosofía; pero en este caso (que, por lo demás, no pretende afirmar la posibilidad real de su desarrollo, sino que atiende al proceso dialéctico de la constitución del saber) no pasó de ser una pura especulación. Y así, si se fija la atención, como pura ejemplificación, en otros dos modelos de esta autoformación, veremos que el pensador (?) no ha osado plantear la cuestión con tal radicalidad. Así se ve en el típico ejemplo de Robinson Crusoe, individuo que está ya educado, con lo cual, sin más, puede ya ser desechado. Y en otro más moderno, y del dominio de lo vulgar mercantilizado, en la creación fantástica de Tarzán, el autor se ve compelido (contra su tesis inicial) a darle los medios e instrumentos de la Cultura, para poder llegar a su autoeducación selvática, la cual además luego se ve completa da por la interferencia de otros hombres.

El diferente planteamiento de estos dos últimos ejemplos, respecto al de Aben Tofail, se basa en que éste no se vea envuelto en una Cultura técnica es decir, su protagonista no necesita "inventar" instrumentos técnicos para su confort, sino que, muy al contrario, le hace llevar una vida de total abstinencia vegetariana, como fundamentos ascéticos para la especulación mental. Pero incluso planteando el tema con la radicalidad con que lo hace Aben Tofail, se encontrará que el tal Autodidacto elabora por sí mismo concepciones filosóficas platónicas, para lo cual no cabría más justificación que admitir la metempsicosis, con la tesis platónica de la reminiscencia ante la vista de las cosas. Además, así se ve confirmado por la experiencia, que establece la necesidad del aprendizaje para que el individuo recorra en pocos años el camino que la Humanidad ha tardado tanto en recorrer en la elaboración del saber.

Sin embargo, los filósofos se han planteado con frecuencia y en forma acuciante el problema de cómo puede haber comunicación del saber de un hombre a otro, lo cual, ya desde la filosofía griega, no ha sido visto como eviden

189
521

te, sino como un problema al que es preciso dar solución. Ahora bien, este problema en realidad consiste tan solo en dar explicación a un hecho, es decir, que de hecho el saber se comunica. No se trata de hallar si el saber se trasmite o no, sino de explicar el hecho de que un hombre enseñe a otro hombre.

El problema es consecuencia, por consiguiente, del concepto que del hombre y del saber se tiene. Y como tal problema, permanece sin resolver hasta que la filosofía llega a un grado de extraordinaria madurez, reiterándose después los intentos de solucionarlo.

Cuando en 1954, tomando parte en el Coloquio Agustiniiano, organizado por la Institución "Fernando el Católico" de Zaragoza, desarrollé la doctrina agustiniana de la no transmisibilidad del saber, contenido especialmente en el De Magistro, sostuve que el primer planteamiento del problema se da con la tercera aporía de Gorgias. El Profesor Carreras Artau me objetó la ausencia de la fundamentación histórica para poder conexionar esta tercera aporía con la mayéutica socrática y el planteamiento platónico, en lo que hube de acordarle la razón aceptando que se trataba tan sólo de una hipótesis no verificada (1). Posteriormente, he reestudiado el problema a la vista de nuevas fuentes, y puedo sostener que el planteamiento del problema es pitagórico, y se da como corolario de la creencia en la metempsomatosis.

Dos son las fuentes en que me apoyo:

Proclo (2) atribuye a los pitagóricos: que el aprender es reminiscencia, que no llega al alma desde fuera y que las apariencias sensibles no hacen más que reinstaurar el saber en el alma; y

Luciano de Samosata (3) ofrece el siguiente diálogo:

"... qué me enseñarás?

"Pitágoras: -No te enseñaré nada; te haré recordar".

Se puede argüir que se trata de dos fuentes tardías y, por tanto podría tratarse de una doctrina platónica recogida por el neopitagorismo. Pero veo dos tipos de razonamientos que me hacen creer lo contrario: 1º, estos dos autores atribuyen la doctrina a la escuela entera, incluso ya a su fundador; 2º, precisamente la metempsomatosis es doctrina pitagórica, tomada por Platón, el cual, por lo demás, fue pitagorizante, en todas sus doctrinas fundamentales.

Así al hallarnos ante la tercera aporía de Gorgias, ésta cobra nueva luz. Dentro de su rigorismo ontológico, es explicable históricamente al aceptar que el problema como tal ya se había planteado; el mérito de Gorgias es doble: darle una funcionalidad ontológica y un valor de universalidad. La dificultad para analizar y encuadrar adecuadamente esta crítica estriba en que no

conocemos la exposición completa de Gorgias, al haberse conservado por resúmenes.

La tercera aporía contra Parménides dice: Caso de que algo pudiera ser conocido, no podría ser comunicado, ya que esto tan solo puede hacerse por medio de signos orales, y cómo podrán por medio de éstos, que son, por ejemplo, diferente de los colores y de las cosas que con ellos queremos significar, comunicarse tales cosas? Y cómo, por otra parte, la representación misma que queremos comunicar podría hallarse, siendo la misma, en dos personas distintas, el comunicante y el comunicado? Luego no es posible comunicar nada (4).

Nos encontramos por tanto, con que Gorgias plantea dos dificultades: 1º, los signos orales son distintos de las cosas que representan; 2º, el signo oral con que expresamos algo deja de ser en cuanto que lo expresamos y el signo oral con que el que oye se representa ese algo ya no es el mismo expresado por el comunicante, sino que ha sido forjado por el comunicado. Es decir, dos dificultades puramente epistemológicas, pero, eso sí, insoslayables. Lo que un hombre piensa no es, propiamente, captable por otro. Según el planteamiento de Gorgias, sólo cabe el suscitar en otro hombre un conocimiento que ya tenía, según vamos a ver. La asociación de un color a una palabra, permite, al expresar esta palabra, que sea percibida por otro hombre, el cual, como reacción al excitante sensible acústico, asocia a éste de nuevo la palabra, y, luego, a la palabra el color correspondiente. O sea, lo más que se logra es suscitar la imagen del color en el oyente, caso de que éste sea capaz de asociar la palabra a la excitación sensible y la imagen a la palabra.

De esta manera, interpretando el texto de Gorgias de la manera más benévola, se llega a la conclusión de que la transmisión del saber es imposible, ya que sólo cabe que los hombres piensen sobre lo mismo, sin que pueda asegurarse que piensan lo mismo, cuando ambos ya con anticipación lo conocían.

Esta es la textura en que Sócrates se dedica a la enseñanza y creo fundamentado, pues, afirmar que, dentro de la interpretación que de Gorgias he hecho, es la sola justificación de la mayéutica socrática. Sócrates, no solamente no se dedica a enseñar, planteándose luego el problema de la comunicabilidad del saber, sino que la misma estructura de su manera de enseñar obedece a la aporía planteada. Tal como en el Menon se presenta la mayéutica socrática, el maestro no enseña nada al discípulo, sino que se limita a ayudarlo a que por sí solo llegue a la posesión del saber. Es el individuo mismo quien descubre el saber, no siendo el maestro más que un partero, cuya labor es útil, pero no esencial. Y nada más puede afirmarse de Sócrates, ya que se co

189
rería el riesgo de platonizarle.

Es Platón, quien, sobre esta visión del método mayéutico, intenta por primera vez, según las fuentes de que disponemos, dar una explicación total, dentro de la línea pitagórica; no transmisibilidad del saber; metempsomatosis.

En el Protágoras pone en duda la posibilidad de enseñar la virtud; el maestro debe desvelar lo que había dentro del discípulo. Y es especialmente ilustrativo que, al acabar el diálogo, Sócrates continúa en duda, mientras que Protágoras, que lo había iniciado sosteniendo radicalmente la posibilidad de enseñar la virtud, termina convencido sosteniendo su no enseñabilidad. No es necesario resumir con detalle la dialéctica del Menón, diálogo dedicado íntegramente a demostrar que el aprender no es más que recordar, lo cual, claro es, presupone la metempsomatosis. En el Fedón (72 e 77 a), se alude a este tema del Menón y precisamente se emplea la negación de la transmisibilidad del saber como argumento a favor de la preexistencia del alma. En las leyes (966 A.) se reafirma en que la enseñanza es debida a una causa anterior puramente ocasional y a una fuente interior divina, capaz en todo momento de ser inundada de luz y capaz de hacer renacer lo que el alma ya conoce, y que no aprende, sino simplemente comprende. La posterior doctrina de Platón, sobre la preexistencia del alma y la naturaleza de la Luz interior ya no nos interesa directamente ahora.

La postura de Aristóteles es compleja. No se plantea directamente el problema, pero todo el De Anima gravita sobre la actualización del saber en el intelecto, en el cual se encontraba en potencia activa. Así, Aristóteles va a afirmar que hay enseñanza, pero ésta se va a reducir a la actualización del saber en el intelecto: "Toda ciencia puede ser enseñada, y su objeto susceptible de ser aprendido. Y toda enseñanza comienza en lo conocido, como también dijimos en los Analíticos; porque unas veces procede por inducción y otras por silogismo. Ahora bien, la inducción parte de cierto principio y es hacia lo universal, mientras que el silogismo procede (partiendo) de los universales. Por tanto, hay algunos principios, de los cuales se construye el silogismo, a los que no se llega racionando; son por inducción. La ciencia es, pues, hábito demostrativo, con las otras características que especificamos en los Analíticos; porque cuando el hombre cree de cierto modo y conoce los principios, posee ciencia; porque si fuesen mejor conocidos que la conclusión, la ciencia que (sobre ellos) tuviese sería de lo accidental" (5). Así pues, la postura de Aristóteles, a mi parecer, no es antiplatónica. Es una reelaboración de los supuestos platónico-pitagóricos, despojándolos de todo aquello que no es estrictamente racional, es decir, racionaliza la solución del problema. No hay transmisión del saber; éste se halla en potencia activa en el intelecto, por

poseer éste los principios y de ellos, mediante el desarrollo mismo del saber, el hombre aprende. Por lo demás, en Aristóteles se da la raíz de la gran oposición que se va a desarrollar en la Escolástica árabe y luego en la latina. Es el problema del intelecto común. El Aristóteles de Averroes (que yo considero más "histórico") va a sostener la comunidad inicial de los principios en el intelecto común a todos los hombres, y así el saber es "el mismo" en maestro y discípulo. Santo Tomás aceptará el problema en su formulación agustiniana.

Posteriormente, el tema se generaliza en toda la Filosofía grecorromana. Sexto Empírico (6) hace de él la más consumadamente refinada reelaboración, dentro estrictamente de la línea platónica, pero despojada de todo su ropaje místico y religioso; el problema es insoluble. He encontrado un eco en Séneca (7) y en Plotino (8). Pero va a ser San Agustín quien verdaderamente a ciente a centrar el problema.

San Agustín va a aceptar el problema platónico, aunque en él se encuentra en forma mucho más madura; es el filosofar de los académicos, que ha ido perfilando las aristas de la aporía, gracias a un profundo análisis filosófico del lenguaje. En Sexto Empírico encontramos la citada formulación, de la que fácilmente puede depender San Agustín, aunque claro es que no en la solución de la aporía (9).

En una primera época, San Agustín acepta la teoría platónica de la reminiscencia, como solución al problema: "nec aliud quiddam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari" (19), aunque más tarde rectifica, lamentándose de haber sostenido tal doctrina (11).

En una forma sistemática, San Agustín se enfrenta con el problema en su diálogo "De Magistro", en el cual se distinguen claramente dos partes:

- 1.- Teoría de la significación.
- 2.- Solución al problema.

A su vez, la primera ofrece dos apartados netos:

- A. Reducción del enseñar al significar.
- B. Imposibilidad de enseñar mediante el significar.

La primera parte, fundamentalmente, es platónica; baste recordar los estudios de filosofía del Lenguaje de la Academia, que parten del Crátilo; la segunda es en su inspiración neoplatónica.

189
521

Resumiendo brevemente el De Magistro agustiniano, el proceso planteado es el siguiente: cuando hablamos es o para enseñar o para aprender; cuando es para aprender, preguntamos, es decir, hacemos saber nuestro deseo, luego siempre hablamos para enseñar. San Agustín descarta seguidamente los casos en que hablamos para recordar, el canto y la oración, que no atañen al problema planteado. Y entra de lleno en la Teoría de la Significación: las palabras son signos; y los signos, para ser signos, han de significar algo, lo que lleva al problema de las preposiciones, que no significan cosas, y a la dificultad de señalar las cosas significadas por los signos (ejemplo de marchar), llegando a la conclusión de que no podemos mostrar nada sin mediación de un signo, excepto si se nos pregunta algo que no estemos haciendo y que podamos entonces iniciar su realización en forma visible. Por consiguiente, prosigue San Agustín, caben tres posibilidades:

1. Mostrar con un signo.
2. Realizar lo preguntado (si no lo estamos haciendo).
3. Atraer mediante signos la atención sobre lo que estamos haciendo.

Y San Agustín prosigue ahondando en el problema de los signos, con una extraordinaria agudeza: toda palabra es signo, pero no todo signo es palabra, pues hay signos que se significan a sí mismos, o que se significan recíprocamente, problema de los sinónimos, etc.. Centrando el diálogo desde el presente punto de vista, es necesario destacar el momento en que San Agustín prescinde de los significabilia, de los que hace una observación de extraordinaria importancia; cuando se oyen los signos, la atención se fija en el objeto significado, y no en el signo mismo, lo que viene a coincidir con el hecho, de que es más importante el conocimiento de la cosa que el del signo que la expresa. De nuevo San Agustín recoge el problema de estudiar qué cosas pueden ser enseñadas sin emplear signos (andar, sentarse...), pero concluye que incluso éstas precisan de signos.

Y se pasa ya al problema mismo del enseñar: enseñar y significar son lo mismo y no se puede enseñar sin emplear signos. A lo cual se plantea una objeción: el que ve obrar a un cazador, aprende su arte, sin que hayan mediado signos. Esta objeción va creciendo en el filosofar de San Agustín, y llega un momento en que duda de todo lo ganado hasta este momento en su dialogar; y da la vuelta al problema: incapacidad de los signos y del lenguaje para enseñar. Así, afirma: si yo no conozco el objeto significado, el signo no me enseñará nada; y si ya lo conozco, tampoco me enseña nada. El significado de cada signo se aprende por el conocimiento del objeto significado, y éste ha sido conocido viéndolo y no mediante signos. Conclusión inmediata: mediante

los signos llamados palabras no aprendemos nada; la palabra puede darnos creencia, pero no ciencia de las cosas.

Con este planteamiento, termina San Agustín la primera parte del Diálogo. La segunda, mucho más breve, va a llevar ya directamente a nuestro problema. La inicia partiendo de la distinción de objetos sensibles, percibidos por los sentidos y objetos espirituales, percibidos por el espíritu, es decir por la inteligencia y por la razón. Estos segundos están constituidos por lo que contemplamos como presente en la luz interior de la verdad que inunda al "hombre interior". Cuando un otro oye mis palabras, es en esta luz donde conoce. Y no por mis palabras; no le enseño la verdad, la contempla. El interrogar es sólo justificado por la debilidad de la mirada interior, que no siempre ve el objeto entero a la luz del alma. Y tras un nuevo estudio sobre el valor de la palabra, San Agustín ejemplifica de nuevo su solución al problema: no se envía un hijo a la escuela para que aprenda lo que piensa el maestro, sino el saber que profesa enseñar. Advertidos por la palabra exterior, se recibe, en forma inmediata, la enseñanza interior, creyéndose recibirla de fuera: solo hay un Maestro, Cristo que está en los Cielos.

Este es el De Magistro, y de él se puede afirmar que encierra, en forma explícita y pormenorizada, un extremo planteamiento del problema de la transmisibilidad del saber, resuelto en forma negativa: el maestro no "enseña" nada al discípulo; la verdadera solución se halla en Cristo, que es el que ilumina el alma, con ocasión del maestro humano. Un problema estrictamente filosófico recibe su solución de la Teología.

En todo caso, esta solución encierra todo el problema del iluminismo agustiniano; si se acepta éste la única solución válida es la dada en el De Magistro. Si no se acepta el iluminismo, cae esta solución: "El alma es el ojo, Dios es la luz" (13).

No entraré a matizar en qué consiste el iluminismo agustiniano, pues este tema le viene dado por la Teología agustiniana. Sólo resaltaré que en la presente obra comentada, es radical: todo conocimiento es alcanzado gracias a Cristo.

Aunque esta doctrina sólo es expuesta por San Agustín en forma sistemática en el De Magistro, alusiones a ella se encuentran dispersas en otras obras; es más, es un supuesto precisamente de la estructura de diálogo en sus escritos, es decir, cuando San Agustín "enseña" dialogando, tiene en cuenta el supuesto de que no es él, sino Cristo quien está enseñando. Así, por ejemplo:

189
F
521

"El Señor me concederá, como lo espero, poderte contestar, o mejor, que tú mismo te contestes iluminado interiormente por aquella verdad que es maestra suprema de todos" (14).

"... a no se que, mientras discutimos, me inspire Dios algo mejor. Pero procedamos si te place según nuestra costumbre, que, teniendo por gufa a la razón, tú te respondas a ti mismo" (15).

"Pues solamente algún numen... (luego se referirá a Dios) puede hacer patente al hombre qué sea la verdad" (16).

Un nuevo problema que se plantea es el de si San Agustín ha desarrollado esta solución, tan sólo apuntada en el De Magistro. Creo que sí, en su diálogo De Ordine; al menos, en él se puede encontrar una exposición del camino a recorrer por el alma en la adquisición del saber, camino que viene a ser una explicación del anteriormente señalado.

En el De Ordine, San Agustín desarrolla los grados a recorrer en la adquisición de la verdad, en un proceso de interiorización, de adentramiento en el "hombre interior". Marrou ha señalado cómo son los tres grados del "cursus" platónico desarrollado en la República, llevados a la interioridad del espíritu". (17).

Pero creo que no se trata de un platonismo puro (caso de que tal cosa exista), sino de un pitagorismo platonizado, cuyo intermediario podría representarse en Proclo. Y es interesante señalar que en las Retractaciones, de la doctrina expuesta en el De Ordine no se retracta, sino solamente de haber elogiado excesivamente a Pitágoras.

Este "cursus" es plenamente iluminista; y, para su comprensión plena, es preciso tener en cuenta la distinción de scientia y sapientia desarrollada en el de Trinitate. Es el fundamento precisamente de la "docta ignorantia", de tanta influencia en el pensamiento posterior. "Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram" (18).

Por todo ello, resulta extraño que se deforme la doctrina agustiniana, como por ejemplo Casotti, que presenta el siguiente Agustín. " ¿Qué es, pues, verdad en la teoría agustiniana, según la cual es Dios quien, desde el interior, muestra la verdad al alma humana? Esto; que ciertamente de Dios viene a nuestra alma la facultad de conocer: la luz intelectual, los primeros principios, la sensibilidad, pero después el desarrollo de esta facultad y su paso de la po

tencia al acto vienen, no ya por intervención de la Causa Primera, sino por la intervención de una causa segunda, cual es precisamente el maestro humano" (19).

Al incrustarle a San Agustín un léxico distinto, termina sacándole una teoría distinta de la que San Agustín escribió.

Ahora bien, no es una historia del problema lo que pretendo, sino tan sólo señalar las posiciones más importantes que la Historia del pensamiento ofrece. Y frente a las que terminan en la negación de la transmisibilidad del saber del maestro al discípulo, encontramos dos posturas, principalmente, que llegan a distinta conclusión. Se trata de Siger de Brabante. Entre las proposiciones condenadas en 1277, hay una que dice "Quod scientia magistri et discipuli est una numero" (20).

Se trata, no ya tan sólo de afirmar la transmisibilidad del saber, sino la identidad misma del saber en maestro y discípulo. Posición ésta, sin duda, consecuencia de la doctrina del entendimiento común, en su aplicación por el averroísmo latino, y resulta insostenible sin este soporte doctrinal, ya que la identidad del saber (que sería distinto solamente en la apariencia) sería fruto de la identidad del intelecto poseedor del saber.

Frente a esta posición, Santo Tomás realiza un gran esfuerzo filosófico para replantear el problema con su De Magistro.

El planteamiento inicial lo hace Santo Tomás con respecto a la inteligencia; la virtud y el saber podrán pasar al alumno, cuando sea posible el paso de la ciencia "numéricamente una" de un hombre a otro. Pero esto, sigue, es inadmisibles (la aporía de Gorgias sólo la esquivó el planteamiento averroísta), y concluye: "Ignorato vero significatione signorum, nom possumus per signa aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere videtur quad homo ad homine doceri non possit" (q. XI, a. 1, 3). No creo aventurado el afirmar que Santo Tomás acepta el planteamiento platónico (al fin y al cabo Aristóteles no se planteó directamente el tema) y le dará solución basada en la doctrina de la potencia y el acto y la de los hábitos. El saber no será transmisible, pero se podrá provocar el saber en el alumno: "Quod ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quae docentur, sunt verae antequam sciantur, quia veritas nom dependet, a scientia nostra, sed ad existentia rerum" (q. XI, a. 3, ad 6).

Santo Tomás seguirá: las formas naturales preexistentes en la materia en po

189
521

tencia; la educación será el proceso por el cual pasen al acto, pudiendo intervenir en este proceso un agente exterior, al existir en el hombre ciertos primeros conceptos de la inteligencia, como la razón de ser, de los que son deducibles los principios universales. Pues bien, será por el empleo de estos principios universales como la inteligencia adquiere el conocimiento de las cosas contenidas en ellos en potencia. La intervención del maestro podrá darse cuando el saber existe en el individuo en condición de potencia activa. Por tanto, el maestro sólo puede ayudar al discípulo a que éste realice en acto el saber, que ya tiene en potencia: "... quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum quasi illa eadem numero scientia quae est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro,educta de potentia in actum" (q. XI, a. 1, ad 6).

Considero de la mayor importancia la expresión scientia similis, ya que expresa el parecer de Santo Tomás de que no es, en el maestro y en el discípulo, el saber uno en número, sino tan solo semejante. La verdad de la cosa es una; solo depende de la existencia de la cosa; pero el saber de la verdad nunca podrá ser igual en dos hombres, sino solamente semejante. Los motivos no radican en la realidad, sino en el sujeto y sus limitaciones.

Dos serán los medios de ayudar el maestro al discípulo:

1. darle auxilios e instrumentos para que el intelecto del discípulo adquiera, elabore, el saber;
2. fortalecer su entendimiento proponiendo el enlace de los principios con las conclusiones.

El valor de esta concepción permite, pues, solventar la aporía. El planteamiento socrático era verdadero parcialmente en dos sentidos: en cuanto a la dificultad teórica a vencer y en cuanto a su realización práctica. No acertó en cuanto a la solución teórica del problema. El correcto planteamiento del problema es debido a San Agustín, en el cual alcanza una acuidad y profundidad no logradas después ya nunca. Sin embargo, la recurrencia al iluminismo, en mi opinión, sólo se justifica en San Agustín por unificar en un saber peculiar Filosofía y Teología. Intentando dar una solución filosófica, lo cual creo posible, estimo que el empleo de la doctrina de la potencialidad por Santo Tomás permite ver claro el problema, dentro mismo de la Filosofía (21).

Con su acostumbrada precisión, Etienne Gilson sintetiza esta posición, agustiniana en sus perfiles y aristotélica en la solución. "tal es en mi opinión la significación del De Magistro, de San Agustín, un estudio cuya conclusión es

que nadie enseña a nadie. Pero, todos en el mundo, estudiantes y colegiales, conocen por amarga experiencia que esta afirmación es demasiado codiciable para ser verdad. Si fuese verdad, todos los Profesores perderían inmediatamente su trabajo. Hay que aprender a Santo Tomás de Aquino, quien completó felizmente lo que San Agustín había dicho: observese que los maestros, aunque no puedan pensar ellos por nosotros, pueden sin embargo hacernos pensar por nosotros, o al menos ayudarnos a hacerlo. Mediante palabras cuidadosamente seleccionadas, las cuales expresan los respectivos conceptos y juicios, un maestro competente puede llevar la mente de sus discípulos a asimilar los conceptos y juicios. Lo que los alumnos aprenden de sus maestros no es necesariamente lo que los maestros piensan. Más bien podría decirse que entienden de sus maestros lo que éstos dicen. En esto es donde San Agustín tenía razón; no se puede conocer algo sino a través de la propia mente. Cuando un maestro ha logrado hacer comprensible su propio pensamiento a uno o a varios discípulos, no ha suplantado la inteligencia de éstos" (22).

Solamente ya destacaré la actitud de algunos pensadores como fermos de comparación.

Para Descartes no hay problema, pues quien por sí mismo no reelabora el método, y con él la sabiduría, no se instruye ni aprende. Incluso psicológicamente esto está de acuerdo con su carácter: "Confieso haber nacido con entendimiento tal, que la mayor felicidad del estudio consiste para mí, no en adoptar las razones de los demás, sino en hallarlas por mí mismo" (23).

La Teoría de la Significación, tan desarrollada por la Lingüística moderna, tiene un gran exponente en Heidegger, para el cual toda la estructura del mundo se centra precisamente en los signos: "El signo no es una cosa en relación de significación con otra cosa, sino un utensilio que revela explícitamente a la circunspección un conjunto de útiles, de tal manera que al mismo tiempo, se nos muestra el carácter mundado del ser-a-mano" (S. A., 80). Conello, se pretende hechar por tierra el planteamiento del problema que hemos visto. Al negar al signo el carácter de cosa desaparece automáticamente el problema. Desde otro punto de vista, Croce pretendía deliberadamente que plantearse el problema de la no transmisibilidad del saber es un sin sentido. Estimo que ello es debido al idealismo, explícito o subyacente, en estos pensadores, pues en la línea agustiniana encontramos a Kierkegaard, quien se plantea (24), precisamente partiendo de Sócrates, este problema, que considera raíz del problema mismo de la verdad. Para los griegos, dice, el maestro no es más que la ocasión de que el discípulo descubra una verdad "que ya existía en él", mientras que para los cristianos, el Maestro (Dios) engendra la verdad en el discípulo, que sufre un re-nacer. Consecuencia inmediata es que el ú-

189
521

nico verdadero maestro será Dios. La continuación de la argumentación de Kierkegaard ya no interesa ahora. En todo caso, este planteamiento muestra que una vez más un pensador no ha encontrado explicación a la transmisibilidad del saber, a tal grado, que concluye: "... el Salvador del mundo, Nuestro Señor Jesucristo, no ha traído al mundo ni enseñado jamás una doctrina, sino que solamente ha reivindicado, en cuanto modelo, la imitación, y por su reconciliación ahuyenta, en lo posible, del alma buena toda angustia"; con lo cual termina, como de costumbre, con lo paradójico.

Husserl va a afirmar que ya solamente el plantearse esta cuestión como problema muestra falta de madurez en el rigor especulativo. Y ciertamente su actitud es pragmáticamente útil (lo que él hubiera negado, ciertamente): actuando como si hubiera transmisión del pensamiento, el trabajo "en equipo" intelectual se muestra factible. Pero este comportamiento no deja de ser insatisfactorio. Si la conveniencia humana es problemática, lo es por la no identidad del saber pensado por dos hombres. Que éstos lleguen a pensar paralelamente "lo mismo" no garantiza en absoluto que piensen "lo mismo". La experiencia de la vida cotidiana de la enseñanza muestra que el saber del maestro no se actualiza en el discípulo y que solamente se actualiza un saber en el discípulo si éste lo re-crea.

El tópico kantiano de no enseñar filosofía, sino solo a filosofar implica así, con la aceptación del problema, una llamada a la responsabilidad personal del aprender como hazaña individual.

- (1) .- San Agustín. Estudios y coloquios, Institución Fernando el Católico (Zaragoza, 1960), 139-140.
- (2) .- In Euclidem, 45.
- (3) .- Subasta de vidas, 3.
- (4) .- Diels, B3. Comp., Dialexeis, 6.
- (5) .- Et. Nicom., 1139, 6-17.
- (6) .- Hipot. Pirr., III, XXVI-XXXI.
- (7) .- Ep. al Lucil., IV, XXXIII.
- (8) .- Enn., IV III, 25, 27 ss.
- (9) .- C. LASCARIS C., San Agustín, Estudios y coloquios, 131-138.
- (10) .- De Quant. Animae, I, XX, 34.
- (11) .- Retract., I, VIII, 2.
- (12) .- En forma biográfica, la misma doctrina expone en Confesiones, I, VIII, 4.
- (13) .- De peccat. mer., I, XXV, 38.
- (14) .- De libero Arbit., II, II, 4.
- (15) .- De Quant. animae, I, XV, 26.
- (16) .- Contra Acad., III, VI, 13.
- (17) .- Histoire de l'Education dans l'Antiquité (París, 1959), 119. Vid., De Ordine, II, 18.
- (18) .- Ep., 130, XV, 28.
- (19) .- La pedagogia di S. Tommaso (1931), 43.
- (20) .- MANDONET, Siger de Brabante (Louvain, 1911), III.
- (21) .- Sto. Tomás también se ve obligado, en última instancia, a recoger el iluminismo agustiniano, aunque limitado a la intuición de los primeros principios, no sólo por referencia causal (Summa contra Gentiles, I, XI) y por imitación de la sabiduría divina (Summa Theol., I, q. IX, a. 1, ad 2), de la cual es imagen la luz del sol, sino también como "luz intelectual" derivada de la "luz primera" (lib., a. 2, resp.); vid., ib., a 5), pero esta luz intelectual es también "luz natural" (ib., a 11, ad 3), fortificable por la "luz gratuita" (lib., a. 13, resp.).
- (22) .- History of Philosophy and Philosophical Education (Milwaukee, 1948), 9-11-
- (23) .- Regulae, IX.
- (24) .- Les miettes philosophiques, París, 1947, Vid.: EUGENIO FRUTOS, Revista de Filosofía, n. (Madrid, 19).
Ib., San Agustín. Estudios y coloquios, 143.

189

~~189~~

SANTO TOMAS DE AQUINO

DE MAGISTRO

- 189
- I .- Si un hombre puede enseñar a otro y ser llamado maestro, o solo Dios.
- II .- Si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo.
- III .- Si el hombre puede ser enseñado por un ángel.
- IV .- Si enseñar es acto de la vida activa o de la contemplativa.

189
521

ARTICULO I. - SI UN HOMBRE PUEDE ENSEÑAR A OTRO Y
SER LLAMADO MAESTRO, O SOLO DIOS.
(Cf. I, 117, Art. 1°).

1. - El asunto que tratamos es acerca del maestro; y, primeramente, se investiga si el hombre puede enseñar o ser llamado maestro, o solo Dios.

DIFICULTADES: Parece que sólo Dios enseña y deber ser llamada maestro. Mateo XVIII, 8 dice: "Uno es vuestro maestro"; y antes había dicho: "No queráis ser llamados Rabbi". Sobre lo cual comenta la Glosa: "Para que no tributéis a los hombres un honor divino o usurpéis para vosotros lo que es de Dios". Luego, parece que ser maestro y enseñar sólo sea propio de Dios.

2. - ADEMÁS, si el hombre enseña no lo hace sino por medio de ciertos signos; porque, aunque pareciera que las mismas cosas enseñan algo, como si, preguntando alguien qué sea caminar, (el preguntado) camina, ciertamente esto no basta para enseñar, a menos que se añada algún signo, como dice Agustín en su libro de Magistro (Cap. III, hacia el fin); y demuestra que, por el hecho de que en la misma cosa coinciden varios aspectos, no se sabría cuánto de la esencia (ad quid) de aquello abarca la demostración; vale decir, si ha versado sobre la substancia o sobre algo que le es accidente. Pero por un signo no se puede llegar al conocimiento de las cosas, porque el conocimiento de las cosas es superior al de los signos, ya que el conocimiento de los signos se ordena al conocimiento de las cosas, como a un fin, ya que el efecto no es superior a su causa. Luego nadie puede transmitir a otro el conocimiento de cosa alguna y, por ello, no puede enseñarle.

189
521

3. - ADEMÁS, si por un hombre son propuestos a alguien los signos de algunas cosas, o aquél a quien se le proponen conoce aquellas cosas de las que son signos, o no. Si conoce aquellas cosas, no es en este caso enseñado sobre ellas. Y si por el contrario no las conoce, ignoradas las cosas, tampoco podrá ser conocida la significación de los signos. Pues quien ignora lo que es una piedra no podrá saber qué signifique el nombre "piedra". Ignorada la significación de los signos, no podemos, mediante signos, llegar a saber algo. Luego si el hombre, cuando enseña, no hace otra cosa que proponer signos, es evidente que un hombre no puede ser enseñado por otro hombre.

4. - ADEMÁS, enseñar no es más que causar el saber en otro mediante algo. Pero el sujeto del saber es el entendimiento; mientras que los signos sensibles, únicos por los que el hombre, según parece, puede ser enseñado, no llegan hasta la parte intelectual, sino que permanecen en la potencia sensible. Luego el hombre no puede ser enseñado por otro hombre.

5. - ADEMÁS, si el saber en uno es causado por otro, o el saber ya estaba en el que aprende, o no. Si no estaba y en un hombre es causado por otro, se sigue de aquí que un hombre causa el saber en otro, lo cual es imposible. Pero si ya estaba, o estaba en acto perfecto y, de este modo, no puede ser causado, porque lo que es no se hace; o estaba según una razón seminal; mas las razones seminales no pueden ser llevadas al acto por ninguna virtud creada, ya que sólo por Dios son introducidas a la naturaleza, como dice Agustín en su comentario del Génesis. Luego, se sigue que un hombre de ningún modo puede enseñar a otro.

6. - ADEMÁS, el saber es un accidente. Mas el accidente no pasa a otro sujeto modificándolo. Luego, no siendo la enseñanza, según parece, más que una transfusión de saber, del maestro al discípulo, uno no puede enseñar al otro.

7. - ADEMÁS, acerca de aquello de que "la fe viene de

lo que se oye" (Rom., X, 17), dice la glosa interlineal: "Aunque Dios enseña en el interior (del hombre), sin embargo el predicador lo anuncia exteriormente". Mas el saber es causado interiormente en la mente y no exteriormente, en los sentidos. Luego el hombre sólo es enseñado por Dios y no por otro hombre.

8. - ADEMÁS, Agustín, en el libro De Magistro, dice: "So lo Dios tiene cátedra en los cielos, pues enseña la verdad en el interior; cualquier hombre, por el contrario, tiene respecto de esa cátedra la misma relación que el agricultor respecto al árbol". Pero el agricultor, no es productor del árbol, sino su cultivador. Luego tampoco el hombre puede ser llamado dador de saber, sino preparador para el saber.

9. - ADEMÁS, si el hombre es verdaderamente doctor, es necesario que enseñe la verdad. Mas quien enseña la verdad ilumina la mente, ya que la verdad es luz de la mente. Por consiguiente, un hombre, si enseña, iluminará la mente (de otro). Mas esto es falso, ya que es Dios "quien ilumina a todo hombre que viene a este mundo". (Juan, I, 9). Luego no puede /el hombre/ enseñar, en sentido verdadero, a otro hombre.

10. - ADEMÁS, si un hombre enseña a otro, tiene que hacerlo pasar de sapiente en potencia a sapiente su acto. Luego, es necesario que el saber de aquél sea llevado de la potencia al acto. Mas lo que es llevado de la potencia al acto debe sufrir alguna mutación. Luego el saber o la sabiduría será alterado, lo cual es contra Agustín (Lib. LXXXIII de las Cuestiones), quien afirma que "la sabiduría que entra en el hombre no se cambia, sino que ella cambia al hombre".

11. - ADEMÁS, la ciencia no es otra cosa que la descripción de las cosas en el alma, pues se dice que el saber es asimilación del que sabe a la cosa sabida. Pero un hombre no puede describir en el alma de otro las semejanzas de las cosas pues de este modo obraría interiormente en él, lo cual a solo

189
521
Dios pertenece. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

12. - ADEMÁS, Boecio en su Libro De Consolatione (V. prosa 5, al principio) dice que por la enseñanza la mente del hombre es solamente excitada a saber. Mas aquel que excita el entendimiento a saber, no por ello le hace saber, lo mismo que quien excita a alguien a ver corporalmente una cosa, no por ello le hace ver. Luego, un hombre no hace saber a otro; y, así, no puede decirse, con propiedad, que le enseñe.

13. - ADEMÁS, para saber se requiere certeza del conocimiento; de otro modo no sería saber sino opinión o creencia, como dice Agustín en el libro De Magistro. Pero un hombre no puede producir en otro la certeza mediante los signos sensibles que /le/ propone; pues lo que hay en los sentidos es más indirecto que lo que se halla en el entendimiento, mientras que la certeza siempre se ordena hacia algo que es más directo. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

14. - ADEMÁS, para saber no se requiere más que la luz inteligible y la especie. Pero ninguna de estas cosas puede ser causada en un hombre por otro, porque para ello sería necesario que el hombre crease algo, ya que tales formas simples parece que no puedan producirse sino por creación. Luego el hombre no puede causar en otro la ciencia y, por esto, tampoco enseñar.

15. - ADEMÁS, nadie puede informar la mente del hombre fuera de Dios, como dice Agustín (Lib. I, de Libero Arbitrio, Cap. XVII). Mas el saber es una cierta forma de la mente. Luego solo Dios causa el saber en el alma.

16. - ADEMÁS, así como la culpa radica en la mente, así también la ignorancia. Pero solo Dios purifica la mente de la culpa, como dice Isafas: "Soy yo quien por causa mía borro tus pecados". Luego, también sólo Dios purifica la mente de la ignorancia; y así solo Dios enseña.

17. - ADEMÁS, siendo el saber un conocimiento revestido de certeza, se podrá recibir el saber de aquel cuya palabra lleve a la certeza. Pero nadie recibe certeza por el mero hecho de escuchar a otro; de lo contrario, sería necesario que le constase a un hombre como cierto todo lo que otro le dice. Pero sólo se recibe la certeza cuando se escucha interiormente la verdad que habla, a la que se recurre incluso respecto de todas las cosas que oye de los hombres para cerciorarse. Luego, el hombre no enseña, sino la verdad que interiormente habla, la cual es Dios.

18. - ADEMÁS, nadie, mediante lo hablado por otro aprende de aquello que, antes de habersele hablado, hubiera respondido al ser interrogado. Mas el discípulo, antes de que el maestro hable, podría responder, al ser interrogado, sobre aquello que el maestro le propone; así pues no sería enseñado por lo dicho por el maestro si no se encontrara en disposición de entender tal como el maestro le propone. Luego un hombre no aprende mediante lo hablado por otro.

PERO EN CONTRARIO.

1. - En II Tim. (I, II) se dice: "Del cual yo he sido hecho predicador y maestro". Luego, el hombre puede ser llamado maestro.

2. - ADEMÁS, en II Tim., (III, 14): Pero tú permanece en lo que has aprendido y te ha sido confiado". La glosa (interlineal) comenta: "por mí como por un verdadero doctor". Y así, lo mismo que antes.

3. - ADEMÁS, en Mateo XXIII, 8-9, se dice también: "U no es vuestro maestro y uno es vuestro padre". Mas el hecho de que Dios es padre de todos no excluye que también un hombre pueda ser llamado propiamente padre. Luego, por esto no se, excluye tampoco que un hombre pueda ser llamado maestro.

4. - ADEMÁS, (Roman, X, 15), sobre aquello: "Cuán

189
521

hermosos son los pies de los que evangelizan la paz", la glosa dice: "Estos son los pies de los que iluminan la Iglesia". Habla de los Apóstoles. Luego como iluminar sea acto propio del doctor, parece que enseñar compete a los hombres.

5. - ADEMÁS, como se dice en el III de los Metafís, una cosa es perfecta cuando es capaz de engendrar seres que le sean semejantes. Mas el saber es cierto conocimiento perfecto. Luego el hombre que lo posee puede enseñar a otros.

6. - ADEMÁS, Agustín, en su Libro Contra los Maniqueos (II, Cap. IV) dice que "así como la tierra, que antes del pecado había sido regada por una fuente y después del pecado necesitó de la lluvia procedente de las nubes, así también la mente del hombre, significada por esta tierra, antes del pecado había sido fecundada por la fuente de la verdad, mientras que, después del pecado, necesita de la enseñanza de otros como de una lluvia que desciende de las nubes". Luego, después del pecado, un hombre puede ser enseñado por otro hombre.

/A TODO LO CUAL/ RESPONDO DICENDO:

La misma diversidad de opiniones se encuentra en tres asuntos: En cuanto al paso de las formas al existir, en la adquisición de las virtudes, y en la adquisición de los saberes.

Algunos en efecto, dijeron que todas las formas sensibles, proceden del exterior, o sea, de la substancia o forma separada, a la que llaman productor de formas o entendimiento agente; y que todos los agentes inferiores naturales no son más que elementos que preparan la materia para recibir la forma. Igualmente incluso Avicena dice en su Metafísica que nuestra propia acción no es causa del hábito honesto, sino que la acción impide su hábito contrario y lo adapta a ello, haciendo que este hábito se dirive de la substancia que perfecciona las almas humanas, que es el entendimiento agente o una substancia semejante al mismo. De modo semejante establecen que el saber no se produce en nosotros sino mediante un agente separa

do; por ello afirma Avicena (VI de Naturalibus, IV, Cap. II, hacia el medio) que las formas inteligibles fluyen a nuestra mente mediante la acción del entendimiento agente.

Otros, en cambio, han opinado sobre este tema en un sentido contrario. Es decir: todo esto se hallaría incluido en las cosas y no tendría una causa externa, y solamente mediante una acción externa llegaría a manifestarse. Afirmaron algunos, en efecto, que todas las formas naturales se hallan actualmente latentes en la materia y que el agente natural no hace otra cosa más que sacarla de lo oculto y manifestarlas. De modo semejante algunos afirmaron que la naturaleza ha colocado dentro de nosotros todos los hábitos de las virtudes y que por el ejercicio de las obras se eliminan los impedimentos por los que los dichos hábitos quedan como ocultos, tal como, por la acción de la lima, se remueve la herrumbre para que aparezca el brillo del hierro. De igual modo otros dijeron que el saber de todas las cosas ha sido concreada con el alma y que, mediante la enseñanza y el conocimiento de los instrumentos exteriores, no se hace otra cosa que guiar al alma hacia el recuerdo o reconsideración de aquello que previamente supo; de donde afirman que aprender no es más que recordar.

Ninguna de estas opiniones tiene razón.

La primera opinión, en efecto, excluye las causas próximas al atribuir únicamente a las causas primeras todos los efectos que proceden de las inferiores; con ello deroga el orden del universo, el cual está constituido por el orden y la concatenación de las causas. La causa primera, por razón de la eminencia de su bondad, no sólo hace que las cosas existan sino que sean a su vez causas.

También la segunda opinión casi cae en el mismo inconveniente, puesto que el factor que remueve mediante prohibición no es sino un motor accidental, como se dice en el VIII de los Físicos (Com. 32). Si los agentes inferiores no hacen más que poner de manifiesto lo que estaba oculto, al eliminar

189
521

los impedimentos que ocultaban las formas y los hábitos de las virtudes y de los saberes, se sigue que todos los agentes inferiores no actúan sino de modo accidental.

Y así, según la doctrina de Aristóteles (Phys., Com. 78), es necesario seguir un camino medio entre una y otra opinión, pues las formas naturales preexisten ciertamente en la materia, no en acto, como afirmaban algunos, sino únicamente en potencia, de la cual pasan al acto mediante la acción de un agente externo próximo, y no sólo por el agente primero, como afirmaba la otra opinión. De modo semejante, también según la sentencia del mismo /Aristóteles/ (VI Ethic, II, al principio), los hábitos de las virtudes antes de llegar a su total desarrollo, preexisten en nosotros en algunas inclinaciones naturales, que son como ciertos gérmenes de las virtudes y que luego, por el ejercicio de las obras, llegan a su debido desarrollo.

Lo mismo debemos decir respecto de la adquisición del saber. En nosotros preexisten ciertos gérmenes de las ciencias, vale decir, las primeras concepciones del entendimiento, que, al momento, mediante la luz del entendimiento agente, son conocidas mediante las especies abstractas de las cosas sensibles, ya sean complejas, como las dignidades, ya sencillas, como las ideas del ser, de lo uno y otras semejantes, que inmediatamente aprehende el entendimiento. Y de estos principios universales se siguen todos los demás principios siendo los primeros como razones seminales. Por consiguiente, cuando, de estos conocimientos universales la mente es conducida a que conozca en acto lo particular, lo que antes era sólo conocido en potencia y de un modo casi universal, es cuando se dice que alguien logra saber.

Sin embargo, es necesario saber que en las cosas naturales algo preexiste en potencia de dos modos distintos.

a) En potencia activa completa, es decir, cuando el principio intrínseco es capaz de llevar al acto perfecto, como es manifiesto en la curación: de la virtud natural que existe en

el enfermo éste llega a la salud.

b) En potencia pasiva, cuando el principio intrínseco no basta para llevar al acto, como se ve claramente cuando del aire se produce fuego, ya que bien no puede hacerse por una virtud existente en el mismo aire.

Por lo tanto, cuando algo preexiste en potencia activa completa, el agente externo no hace más que ayudar al agente interno proporcionándole todo aquello que le permita pasar al acto, así como el médico, en la curación es un colaborador de la naturaleza - que es la que principalmente actúa -, fortaleciéndola y suministrándole las medicinas que la naturaleza emplea como instrumentos para recuperar la salud.

Cuando, por el contrario, algo preexiste únicamente en potencia pasiva, entonces el agente externo es el que principalmente lleva de la potencia al acto, como cuando el fuego hace que el aire, que en potencia es fuego, se convierte en fuego en acto. Luego el saber preexiste en el que aprende en potencia activa y no puramente pasiva, pues de otro modo un hombre no podría adquirir el saber por sí mismo.

Así como se recupera la salud de dos modos, o por la simple actividad de la naturaleza o por la naturaleza con la ayuda de la medicina, así también existe un doble modo de lograr saber: el primero, cuando la razón natural, por sí misma, llega al conocimiento de lo desconocido. Este modo se llama invención. El segundo, cuando alguien exteriormente ayuda a la razón natural y esto es lo que se llama enseñanza.

En todo lo que producen la naturaleza y el arte, el arte actúa de modo análogo y utilizando los mismos medios que la naturaleza. Así como la naturaleza restituye la salud en quien padece de frío, mediante el calor, así también el médico. Por esto se dice que el arte imita la naturaleza.

Algo semejante sucede con la adquisición del saber, pues

189

del mismo modo el que enseña conduce al otro a saber de lo desconocido, tal como alguien, mediante la invención, se conduce a sí mismo al conocimiento de lo desconocido. El proceso de la razón que llega al conocimiento de lo desconocido en la invención no es otro que el de aplicar principios comunes evidentes por sí mismos a materias determinadas y proceder luego a algunas conclusiones, particulares y de éstas a otras; de donde, según esto, se dice que uno enseña a otro cuando por medio de signos le expone este proceso discursivo de la razón, la cual, de suyo, en sí lo hace mediante la actividad natural de la razón. Y, de este modo, la razón natural del discípulo, por las cosas que se le proponen a modo de instrumento, llega al conocimiento de las cosas desconocidas. Y, del mismo modo que se afirma que el médico produce la salud del enfermo, actuando la naturaleza, así también se dice que un hombre causa el saber en otro mediando el ejercicio de la razón natural de éste /segundo/. Y esto es enseñar, de donde se afirma que un hombre enseña a otro y que es su maestro.

En conformidad con esto dice el Filósofo (I Posteriorum, Com. 51) que la demostración es un silogismo que hace saber. Pues si alguien propone a otro lo no contenido en principios evidentes en sí mismos o que no se manifiestan como incluidos, no producirá en éste un saber, sino acaso una opinión o fe, aun en el caso de que todo esto también en cierta forma sea causado por principios innatos en el hombre. Pues de los mismos principios conocidos en sí mismos considera que todo aquello que de los mismos necesariamente se sigue, debe ser tenido con absoluta certeza; y que por el contrario, lo que les sea contrario ha de ser necesariamente rechazado; a lo restante puede prestarles su asentimiento o negárselo. Esta luz de la razón por la que conocemos estos principios, nos la infunde Dios a modo de una cierta semejanza con la verdad increada dada en nosotros. De donde, puesto que ninguna enseñanza humana puede ser en nosotros eficaz sino por la fuerza de esta luz, consta entonces que es solo Dios el que en lo íntimo /de nuestro ser/ de un modo principal enseña, así como la naturaleza es la que

también interiormente y de modo principal cura.

Sin embargo, se dice con entera propiedad que el hombre cura y enseña del modo antedicho.

SOLUCION DE LAS DIFICULTADES

1. - Por el hecho de que el Señor prohibió a sus discípulos el que se hicieron llamar maestros y que para que hicieran esta prohibición no puede entenderse en sentido absoluto, explica la Glosa en qué forma se ha de entender esta prohibición. Pues se nos prohíbe con ella llamar maestro a un hombre en el sentido de que le atribuyamos la principalidad del magistro que a Dios corresponde; como si depositáramos nuestra esperanza en la sabiduría humana y, en todo aquello que oímos a los hombres no tratáramos mejor de consultar la verdad divina que en nosotros habla por la impresión de su semejanza, mediante la cual podemos juzgar de todas las cosas.

2. - El conocimiento de las cosas no se produce en nosotros por el conocimiento de los signos, sino por el conocimiento de algo más cierto, vale decir, de los principios que por algunos signos se nos proponen y que luego aplicamos a materias que antes nos eran desconocidas en sí mismas, aunque conocidas bajo cierto aspecto, como se ha dicho en el cuerpo del artículo. El conocimiento de los principios, y no el de los signos, es el que produce en nosotros la ciencia de las conclusiones.

3. - Todo aquello que se nos enseña mediante signos ciertamente lo conocemos bajo un aspecto y lo ignoramos en cuanto a otro. Si se nos enseña qué sea el hombre, nos es indispensable conocer previamente algo referente al mismo, por ejemplo, el concepto de animal, de substancia o, por lo menos, del ente, el cual no puede sernos desconocido. De modo semejante, si se nos enseña una conclusión, es necesario que se tenga conocimiento previo de lo que sean sujeto y pasión e inclu

189
551

so de los principios mediante los cuales se enseñe la conclusión pues toda enseñanza se hace derivándola de un conocimiento preexistente, como se dice en I de Los Posteriores (al principio). No se sigue, pues, la argumentación.

4. - De los signos sensibles, recibidos por la potencia sensitiva, el entendimiento recoge las intenciones inteligibles que luego emplea para producir el saber en él mismo. Pues los signos no son la causa eficiente y próxima del saber; lo es la razón que discurre de los principios a las conclusiones, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

5. - En todo aquel que es enseñado, el saber preexiste, no ciertamente en acto completo, sino a modo de razones seminales, en el sentido de que los conceptos universales, cuyo conocimiento nos ha sido infundido de un modo natural, vienen a ser como gérmenes de todos los conocimientos que de ellos se deriven. Y aunque mediante la fuerza creada las razones seminales no pasen al acto, como si de esta manera las infundiera alguna fuerza creada, sin embargo, pueden actualizarse por la acción de la fuerza creada todo cuanto en ellas, original y virtualmente, se contenga.

6. - No se dice que el que enseña transmita el saber en el discípulo, entendiéndolo como si el mismo saber que hay en el maestro, numéricamente hablando, se produzca también en el discípulo; sino que, por medio de la enseñanza, se crea en el discípulo un saber semejante al del maestro, llevado de la potencia al acto, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

7. - Así como se dice que el médico produce la salud, siendo así que él actúa exteriormente y que es la sola naturaleza la que opera en lo interior, así, también, se dice que el hombre enseña la verdad, aunque sólo la anuncie de un modo exterior, siendo Dios el que enseña en lo interior.

8. - Aunque San Agustín demuestre (en su Libro De Magis

tro) que únicamente Dios enseña, no intenta, por ello, excluir que el hombre enseñe exteriormente, sino probar que sólo Dios enseña en lo interior.

9. - Se puede decir con entera verdad que el hombre es verdadero doctor, y que enseña la verdad y que ilumina la mente /del alumno/, no en el sentido de que infunda la luz de la razón, sino en cuanto que ayuda a la luz de la razón en orden al perfeccionamiento del saber mediante lo que exteriormente le propone. En este sentido se dice en (Efesios, III, 8, 9): "A mi, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia... iluminar a todos acerca de cuál sea la dispensación del sacramento oculto desde los siglos en Dios".

10. - Existe una doble sabiduría; la creada y la increada. Una y otra son infundidas en el hombre y por su entrada puede el hombre mejorarse perfeccionándose.

La sabiduría increada de ningún modo es mutable, mientras que la creada varía en nosotros de un modo accidental y no substancial. A aquélla la podemos considerar bajo dos aspectos; o en cuanto dice relación con las realidades eternas a las que pertenece y, en este sentido, es también inmutable; o en cuanto al ser que posee en el sujeto y, así, accidentalmente, puede variar al pasar el sujeto que posee sabiduría en potencia a poseerla en acto. Pues las formas inteligibles, en las que consiste la sabiduría, son, a un mismo tiempo, semejanzas de las cosas y formas que perfeccionan el entendimiento.

11. - Al discípulo se le describen las formas inteligibles, por las que se constituye el saber, recibido por medio de la enseñanza; inmediatamente, es cierto, por el entendimiento agente pero mediatamente por el que enseña. Pues el doctor propone los signos de las cosas inteligibles, de las cuales el entendimiento agente recoge las intenciones inteligibles y las describe al entendimiento posible.

De aquí que las mismas palabras del doctor, oídas o vistas en escritos, tengan, respecto a la producción del saber en el en

189
521

tendimiento la misma relación que las cosas que se hallan fuera del alma pues de unas y otras recibe el entendimiento las intenciones inteligibles; advirtiendo que las palabras del doctor son más aptas para producir el saber que las cosas sensibles existentes fuera del alma, en cuanto que son signos de intenciones inteligibles.

12. -No se da semejanza entre el proceso del entendimiento y el de la visión corporal, pues la visión corporal no es una fuerza ilativa en forma tal que de algunos de sus objetos pueda llegar a otros. Por el contrario, todos sus objetos son visibles tan pronto como a ellos se dirija. De donde el que tiene la facultad de ver se encuentra respecto de todo lo visible objeto de percepción en la misma relación que quien posee un hábito respecto de todo aquello que de un modo habitual sabe que debe considerar. Y así, el que ve no necesita ser inducido por otro para ver, a no ser en el sentido de que alguien le haga dirigir su mirada hacia un objeto visible, mostrándolo con el dedo o con otra cosa semejante.

Por el contrario, la potencia intelectual, siendo como es una fuerza ilativa, de algunas cosas pasa a otras. De donde que no se comporte en forma igual respecto a todo lo inteligible que se pueda considerar, sino que algunas cosas las ve inmediatamente, como aquellas que son evidentes en sí mismas, en las cuales se incluyen implícitamente algunas otras que no podría entender sino mediante el ejercicio de la razón, explicando las que en los principios se contiene de modo implícito. De aquí que para conocer tales objetos de conocimiento, antes de adquirir el hábito, no sólo se encuentra en potencia accidental, sino también en potencia esencial, pues necesita de un motor que lo conduzca /al hábito/ al acto por medio de la enseñanza, como se dice en el VIII de los Físicos (Com. 32); motor que no se necesitaría para quien ya conoce algo de modo habitual. El doctor, por consiguiente, incita al entendimiento /de otro/ para saber lo que él enseña, actuando a modo de motor esencial que lleva de la potencia al acto. Mas aquel que muestra a la vista corporal /de otro/ alguna cosa, provo-

ca la visión /de éste/ en cuanto motor accidental, lo mismo que quien posee el hábito de saber puede ser estimulado a la consideración de algo.

13. -Toda la certeza del saber nace de la certeza de los principios, pues sólo se llega a tener certeza de las conclusiones cuando /éstas/ se resuelven en los principios. Y así, el que se conozca algo con certeza proviene de la luz de la razón, infundida por Dios en el interior /del hombre/, y por la que Dios habla en nosotros; y no, en cambio, por el hombre que /nos/ habla exteriormente; a no ser que éste, enseñándonos, haga ver la inclusión de las conclusiones en los principios. Pero en este caso, tampoco recibiríamos certeza del saber si no tuviéramos certeza de los principios en los que tales conclusiones se resuelven.

14. -El hombre que exteriormente enseña no infunde la luz inteligible, sino que es causa, en cierto modo, de la especie inteligible, en cuanto que nos propone algunos signos de las intenciones inteligibles, que nuestro entendimiento recibe de aquellos signos y los guarda en sí mismo.

15. -Cuando se dice que nadie fuera de Dios puede informar la mente, se entiende esto respecto de su última forma, sin la cual se considera aquella como amorfa, cualesquiera que sean las otras formas que tenga; ésta es la forma por la que converge el Verbo, uniéndose a El, y por la que únicamente se dice que la naturaleza racional se halla informada, como se ve claramente en Agustín, en su comentario lit. al Génesis, Lib. IX, Cap. XXV y Lib. LXXXIII de las Cuestiones, Cuest. 5.

16. -La culpa se encuentra en la parte afectiva, en la que sólo Dios puede influir como se verá más claro en el artículo siguiente. La ignorancia, en cambio, radica en el entendimiento, en el que sí puede influir una virtud creada, tal como el entendimiento agente imprime las especies inteligibles en el entendimiento posible, por medio del cual y de la enseñanza humana se produce en nuestra alma el saber, como se ha

189
521
dicho en el cuerpo del artículo.

17. -La certeza del saber, como queda ya dicho, se tiene de sólo Dios, quien nos infundió la luz de la razón por la que conocemos los principios, de los cuales proviene la certeza del saber. Y, sin embargo, el saber, en cierto sentido, es también causado en nosotros por el hombre, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

18. -El discípulo, preguntado antes de haber hablado el maestro, responderá, ciertamente, acerca de los principios mediante los cuales es enseñado, mas no respecto de las conclusiones que alguien le enseñe. De aquí que no aprende del maestro los principios, sino únicamente las conclusiones.

*

ARTICULO II. - SI ALGUIEN PUEDE SER LLAMADO MAESTRO DE SI MISMO
(Cf. I, Q. 117, art. 1).

En segundo lugar se pregunta si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo y parece que sí.

DIFICULTADES:

1. - La acción, en efecto, debe ser atribuida más a la causa principal que a la instrumental. Ahora bien, el entendimiento agente viene a ser como la causa principal del saber producido en nosotros. Pero el hombre que enseña exteriormente es como causa instrumental que propone al entendimiento agente los instrumentos mediante los cuales éste llega a saber. Luego enseña más el entendimiento agente que el hombre que actúa exteriormente. Por consiguiente, si a causa de que habla exteriormente, alguien se llama maestro de quien lo escucha, con mucha mayor razón, a causa de la luz del entendimiento agente, el que oye deberá ser llamado maestro de sí mismo.

2. - ADEMÁS, nadie aprende algo mientras no logre la certeza del conocimiento. Pero la certeza del conocimiento se da en nosotros gracias a los principios conocidos mediante la luz del entendimiento agente. Luego al entendimiento agente corresponde principalmente enseñar; y así, lo mismo que lo anterior.

3. - ADEMÁS, enseñar corresponde más propiamente a Dios que al hombre. De aquí que Mateo (XXIII, 8) diga: "U-no es vuestro maestro". Pero Dios nos enseña en cuanto que nos confiere la luz de la razón, por la que podemos juzgar de todas las cosas. Luego el acto de enseñar debe atribuirse de un

189
521

modo principal a esa luz; y así, lo mismo que lo anterior.

4. - ADEMÁS, saber algo por invención es más perfecto que aprenderlo de otros, como se ve claro por el I de los Eti-
cos (Cap. IV, cerca del fin). Por consiguiente, si de aquel mo-
do de adquirir el saber por el que alguien enseña a alguien se
deriva el nombre de maestro, en cuanto que uno es maestro de
otro, con mucha mayor razón en el modo de alcanzar el sa-
ber por invención debe darse también el nombre de maestro,
para que alguien pueda llamarse maestro de sí mismo.

5. - ADEMÁS, así como uno es guiado hacia la virtud por
sí mismo o por otro, así, también, es llevado a saber, hallán-
dolo por sí mismo o aprendiéndolo de otro. Mas de aquellos
que llegan a las obras de las virtudes sin un instructor externo
o legislador se dice que son ley para sí mismos; Rom., II, 14:
"Cuando los gentiles, que no poseen la ley /mosaica/, actúan
naturalmente según la ley, ellos mismos... son para sí mis-
mos la Ley". Luego también el que adquiere el saber por sí
mismo debe ser llamado maestro de sí mismo.

6. - ADEMÁS, el doctor es causa del saber del mismo mo-
do que el médico lo es de la salud, como queda dicho. Pero
el médico se cura a sí mismo. Luego es posible enseñarse a
sí mismo.

POR EL CONTRARIO, el Filósofo dice (VIII de los Físicos,
Com. 32) que es imposible que el que enseña aprenda, porque
es necesario que el que enseña tenga el saber y el que aprenda
carezca de él. Luego, no puede ser que alguien se enseñe a sí
mismo o que se llame maestro de sí mismo.

2. - ADEMÁS, el magisterio supone una relación de subordi-
nación, lo mismo que el ser amo. Pero tales relaciones no pue-
den ser de alguien para consigo mismo, pues nadie puede ser
padre o amo de sí mismo. Luego nadie puede ser llamado maes-
tro de sí mismo.

A TODO LO CUAL, RESPONDO DICIENDO: Sin duda al-
guna puede alguien, por medio de la luz de la razón que le ha
sido infundida y sin el magisterio de una enseñanza exterior o
sin ayuda, llegar al conocimiento de muchas cosas desconoci-
das, como se ve claro en todo aquel que adquiere el saber por
invención. De este modo, en cierto sentido, uno puede ser
causa de su propio saber. Sin embargo, no puede afirmarse
que sea maestro de sí mismo o que se enseñe a sí mismo.

Encontramos, pues, dos modos de actuar de los principios a-
gentes en las cosas naturales, como se ve en el Filósofo (VIII
de los Metafísicos, Com. 22 y 28). Existe un agente que po-
see en sí mismo todo lo que en el efecto se produce por él; o
del mismo modo como en los agentes unívocos, o de modo más
eminentes, como en los equívocos. Por el contrario, existen
otros agentes en los cuales de todo aquello que producen sólo
preexiste en ellos una parte. Así, por ejemplo, el movimien-
to que produce /a/ la salud, o una medicina cálida en la que
el calor se encuentra o de un modo actual o de un modo vir-
tual; mas el calor no es toda la salud sino una parte de la sa-
lud.

En los primeros agentes se da una perfecta razón de acción;
mas no en los agentes del segundo modo, ya que un ser produ-
ce algo en cuanto que está en acto; y como al producir el efec-
to no está en acto más que en parte, no será agente en sentido
perfecto.

Sin embargo la enseñanza supone un estar en acto perfecto
del saber en el que enseña o es maestro. De aquí que sea nece-
sario que aquel que enseña o que es maestro posea explícito o
perfectamente el saber que produce en otro, y esto de una ma-
nera explícita y perfecta, como en el que aprende por medio
de la enseñanza. Pero cuando se logra que otro sepa por me-
dio de un principio intrínseco, aquello que es causa agente del
saber, no posee el saber que ha de adquirir sino en parte, va-
le decir, en cuanto a las razones seminales del saber, que son
los principios comunes. Y de aquí que de esta causalidad no

189
551

puede derivarse el nombre de doctor o de maestro, hablando con propiedad.

SOLUCIONES DE LAS DIFICULTADES:

1. - Aunque el entendimiento agente sea ^{causa} más principal /en la enseñanza/ que el hombre que exteriormente enseña, sin embargo el saber no preexiste en aquél de una manera completa, como sucede en el que enseña. Luego, la conclusión no se sigue.

2. - La solución a esta dificultad queda aclarada con lo que se ha dicho.

3. - Dios conoce explícitamente todas las cosas que por El aprende el hombre. Por esto se le puede atribuir con toda conveniencia la condición de maestro. O si no /la enseñanza/ corresponde al entendimiento agente, por la razón ya indicada (en la solución al primer argumento).

4. - Aunque el modo de adquirir el saber por invención sea más perfecto, por parte del que lo recibe, ya que denota en el mismo que es más idóneo para saber; sin embargo, en cuanto al que causa el saber, el emplear la enseñanza es un modo más perfecto, ya que el que enseña, que explícitamente conoce todo ese saber, puede, de un modo más expedito, guiar a la adquisición del saber que el que se conduce a sí mismo, por cuanto que éste conoce los principios del saber según cierta universalidad.

5. - La ley viene a ser respecto de las operaciones lo que los principios en el orden especulativo, pero no sucede lo mismo con el maestro. Por consiguiente, de que alguien pueda ser ley para sí mismo no se sigue que pueda ser maestro de sí mismo.

6. - El médico cura en cuanto que proporciona la salud, no de un modo actual sino mediante el conocimiento de su ar

te.

Pero el maestro enseña en cuanto que posee en acto el saber. De aquí que aquél que no tiene la salud de una manera actual sino que tiene la salud mediante el conocimiento de su arte, puede producir la salud en sí mismo; pero no es posible que alguien tenga el saber en acto y no lo tenga, para que pueda ser enseñado por sí mismo.

ARTICULO III. - SI EL HOMBRE PUEDE SER ENSEÑADO
POR UN ANGEL.

(I, 117, 2)

Parece que el hombre no puede ser enseñado por un ángel.

DIFICULTADES:

1. - Si el ángel enseña, o enseña de un modo interior o de un modo exterior. Pero no de modo interior, que esto corresponde sólo a Dios, como dice Agustín. Tampoco exteriormente, como parece, ya que enseñar exteriormente supone enseñar mediante signos sensibles, como dice Agustín en el libro "De Magistro" (capítulo último); pero los ángeles no nos enseñan por medio de tales signos sensibles, a no ser apareciéndose de manera sensible, lo que sería fuera del curso común, a modo de milagro.

2. - Los ángeles nos enseñan de cierto modo interior, en cuanto que influyen en nuestra imaginación. Pero la especie impresa en la imaginación no basta para imaginar algo en acto si no está presente la intención, como se ve claro en Agustín en su libro sobre la Trinidad (Lib. LXXXIII de las Cuestiones, cuest. 51). Pero el ángel no puede infundirnos la intención, ya que la intención es acto de la voluntad, en la cual sólo Dios puede influir. Luego, ni siquiera influyendo en la imaginación nos puede enseñar el ángel, ya que no podemos ser enseñados por medio de la imaginación a nos imaginando algo en acto.

3. - ADEMÁS, si fuéramos enseñados por los ángeles sin mediar una aparición sensible, eso no podría ser sino iluminando el entendimiento, lo que ellos no pueden hacer, según parece, pues no confieren la luz natural, que únicamente proce

189
551

de de Dios ya que ga sudi creada al mismo tiempo que la mente, ni tampoco la luz de la gracia, que sólo Dios infunde. Luego, los ángeles, sin una aparición visible, no nos pueden enseñar.

4. - ADEMÁS, siempre que uno es enseñado por otro, es necesario que el que aprende capte los conceptos del que le enseña para que de este modo sea el proceso en la mente del discípulo en orden al saber como es el proceso en la mente del doctor. Pero el hombre no puede ver los conceptos del ángel; pues no los ve en sí mismos, como tampoco ve los conceptos de otro hombre, y aun mucho menos, por ser aquéllos tan diferentes; ni, tampoco, de nuevo, en signos sensibles, a no ser cuando se aparecen visiblemente, de lo cual no tratamos aquí. Luego los ángeles no nos pueden enseñar.

5. - ADEMÁS, corresponde enseñar a Aquél que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, como se ve claro en la Glosa ordinaria sobre Mateo XXIII: "Uno es vuestro maestro". Pero esto no compete al ángel, sino sólo a la luz increada, como se demuestra por Juan, I. Luego, etc.

6. - ADEMÁS, cualquiera que enseñe a otro lo conduce a la verdad, y, de esta manera, causa la verdad en su alma. Pero sólo Dios posee la causalidad acerca de la verdad. Pues siendo la verdad luz inteligible y forma simple, no pasa al ser de modo sucesivo y, por ello, no puede ser producida sino por creación, lo cual a solo Dios compete. Luego no siendo los ángeles creadores, como dice Damasceno (Lib. II de Fide Orthodoxa, Cap. III, al final), parece que ellos no pueden enseñar.

7. - ADEMÁS, una iluminación indefectible no puede proceder sino de una luz (igualmente) indefectible, puesto que, faltando la luz, deja el sujeto, de estar iluminado. Mas en la enseñanza se requiere una cierta iluminación indefectible, ya que el saber se refiere a cosas necesarias, que existen siempre. Luego la enseñanza procede siempre de una luz indefectible. Pero tal luz no es la angélica, ya que su luz cesaría si no fue-

ra conservada por Dios. Luego, el ángel no puede enseñar.

8. - ADEMÁS, Juan (I, 38) dice que dos de los discípulos de Juan que seguían a Jesús, al preguntarles éste: "Qué buscáis?", respondieron: "Rabbi, dónde moras?". Y la glosa (interlineal) comenta que con este nombre indican /los discípulos/ su fe. Y otra Glosa (ordinaria) dice: "Los interroga, no por ignorancia, sino para que obtuvieran con la respuesta mérito y para que al que le preguntara lo que buscaban respondieran no por la cosa sino por la persona". De todo esto se manifiesta que en esa respuesta confiesan que El es una cierta persona; y con esta confesión manifestaron su fe y con ello merecieron. Mas el mérito de la fe cristiana consiste en confesar que Cristo es persona divina. Luego ser maestro pertenece exclusivamente a la persona divina.

9. - ADEMÁS, cualquiera que enseñe debe hacer patente la verdad. Mas la verdad, siendo como es cierta luz inteligible, nos es más conocida que el ángel. Luego no somos enseñados por el ángel, ya que las cosas más conocidas no son patentes mediante las menos conocidas.

10. - ADEMÁS, Agustín, en el libro De Magistro, dice que nuestra mente es informada inmediatamente por Dios, sin interposición de ninguna otra creatura. El ángel, en cambio, es una creatura. Luego para informar la mente humana no se interpone, entre Dios y ésta, cosa alguna que sea superior a la mente e inferior a Dios. Y así, un hombre no puede ser enseñado por un ángel.

11. - ADEMÁS, así como nuestro afecto alcanza al mismo Dios, así también nuestro entendimiento puede llegar hasta la contemplación de su esencia. Pero el mismo Dios, directamente, informa nuestro afecto por la infusión de la gracia, sin mediación de ningún ángel. Luego, también informa nuestro entendimiento por la enseñanza, sin intermediario.

12. - ADEMÁS, todo conocimiento se produce por una espe-

189
521

cie. Luego, si un ángel enseña a un hombre, es necesario que cause en él una especie por medio de la cual conozca, lo cual es imposible a no ser creando la especie, lo cual no compete al ángel, como dice el Damasceno (Lib. II, Cap. III, al final); o iluminando las especies que se encuentran en las representaciones imaginarias para que por medio de ellas se produzcan especies inteligibles en el entendimiento posible del hombre. Y esto parece que sería volver al error de aquellos filósofos que afirmaron que el entendimiento agente, cuyo oficio es iluminar las representaciones imaginarias, es una substancia separada. Así, el ángel no puede enseñar.

13. -ADEMAS, media más distancia entre el entendimiento angélico y el entendimiento humano que la que existe entre el entendimiento del hombre y la imaginación del hombre, Mas la imaginación no puede tomar lo que se halla en el entendimiento, pues la imaginación no puede captar más que las formas particulares, que no contiene el entendimiento. Luego, tampoco el entendimiento humano es capaz de captar lo que se encuentra en la mente angélica. Y así, un hombre no puede ser enseñado por un ángel.

14. -ADEMAS, la luz por la que alguien es iluminado debe ser proporcionada a su propio ser, lo mismo que la luz corporal lo es respecto de los colores. Pero la luz angélica, siendo puramente espiritual, no se adecúa a las representaciones imaginarias, que son formas corporales, puesto que se contienen en un órgano corporal. Luego los ángeles no nos pueden enseñar iluminando nuestras representaciones imaginarias, como se dijo.

15. -ADEMAS, todo lo que es conocido, o se conoce por su esencia o por una semejanza. Mas el conocimiento por el que la mente humana conoce algo por su esencia no puede ser causado por un ángel, pues si así fuera sería necesario admitir, que los ángeles imprimen las virtudes y otras cosas que se contienen en el alma, ya que tales cosas son conocidas por su esencia. Tampoco puede ser causado por ellos un conocimiento

to de las cosas conocidas por las semejanzas de las mismas, pues a estas semejanzas, existentes en el sujeto que conoce, se hallan más cerca las cosas mismas que han de ser conocidas que el ángel. Luego en modo alguno un ángel puede ser para el hombre causa de su conocimiento, lo que sería enseñar.

16. -ADEMAS, el agricultor, aunque excite exteriormente la naturaleza a /la producción de/ sus efectos naturales, no por ello se dice que él sea creador /de tales efectos/, como claramente demuestra Agustín en su comentario literal al Génesis (Lib. I, Cap. XIII). Luego, por igual motivo no deben ser llamados los ángeles doctores o maestros, aunque exciten el entendimiento a saber.

17. -ADEMAS, siendo el ángel superior al hombre, si enseña, es necesario que su enseñanza exceda a la humana. Pero esto no puede ser, pues el hombre puede ser instruido sobre todo aquello que tenga causas determinadas en la naturaleza; mas no sobre otras cosas, como los futuros contingentes, los cuales no pueden ser enseñados por los ángeles, ya que éstos por su conocimiento natural, desconocen tales cosas y únicamente Dios posee saber sobre tales futuros. Luego los ángeles no pueden enseñar a los hombres.

PERO EN CONTRARIO:

Dice Dionisio (Cap. IV De Coelesti Hierarchia): "Veo que el misterio divino de la humanidad de Cristo lo enseñaron primeramente los ángeles y luego, por ellos, descendió hasta nosotros la gracia de este saber".

ADEMAS, lo que puede el inferior lo puede también el superior. Mas el ángel es superior al hombre. Luego, etc.

ADEMAS, el orden de la sabiduría divina no existe menos en los ángeles que en los cuerpos celestes, los cuales influyen en los inferiores.

189
157
154

ADEMÁS, lo que está en potencia puede ser reducido al acto por lo que esté en acto; y aquello que está en una escala inferior de actualidad por lo que es más perfecto en acto. Mas el entendimiento angélico se encuentra más en acto que el entendimiento humano. Luego, el entendimiento humano es llevado al acto de saber por el entendimiento angélico. Y, así, un ángel puede enseñar a un hombre.

ADEMÁS, Agustín, en el libro De Dono Perseverantiae, dice que algunos reciben la enseñanza de la salvación directamente de Dios, otros de un ángel y otros de un hombre. Luego, etc.

ADEMÁS, iluminar una casa se dice del que introduce en ella la luz, como el sol, o del que abre la ventana que impide la entrada de la luz. Pero aunque sólo Dios infunde en la mente la luz de la verdad, sin embargo, el ángel y el hombre pueden remover el obstáculo que impide percibir la luz. Luego, no sólo Dios, sino también el ángel y el hombre pueden enseñar.

A TODO LO CUAL RESPONDO DICENDO:

Un ángel actúa, en relación con un hombre, de dos maneras: 1a. o conformándose con nuestro propio modo / de operación/ cuando se aparece de un modo sensible a un hombre, tomando un cuerpo o de cualquiera otra forma, y lo instruye mediante un habla sensible. No tratamos ahora de este modo de enseñanza angélica pues así el ángel no enseñaría de distinta manera que el hombre. 2a. O bien, conforme a su propio modo, vale decir, de un modo invisible. Y según esta manera tratamos en esta cuestión de averiguar cómo un hombre puede ser enseñado por un ángel.

Es necesario saber que, siendo el ángel un ser intermedio entre Dios y el hombre, según el orden debe corresponderle un modo de enseñar intermedio; inferior, desde luego, al de Dios, pero superior al del hombre. De qué manera pueda ser esto ver

dadero no lo podemos percibir sin considerar previamente cómo enseña Dios y cómo el hombre.

Para la evidencia de esto es necesario saber que entre el entendimiento y la vista corporal existe la siguiente diferencia; para la vista corporal todos sus objetos se hallan igualmente cercanos en orden al conocimiento; pues el sentido no es una fuerza ilativa de modo que de unos de sus objetos tenga que llegar a otros. Mas el entendimiento no tiene todos sus objetos inteligibles en igual relación de cercanía en orden al conocimiento; sino que algunos puede alcanzarlos inmediatamente y otros, en cambio, no llega a captarlos sino mediante otros ya vistos. Así, pues, el hombre recibe el conocimiento de lo desconocido por medio de dos cosas: por la luz intelectual y por las primeras concepciones conocidas por sí mismas, las cuales se comparan con esta luz, que es el entendimiento agente, como los instrumentos con el artífice.

En cuanto a uno y otro modo, Dios es causa del saber en el hombre de un modo excelentísimo, ya que dotó su misma alma con la luz del entendimiento y le imprimió la noticia de los primeros principios, que vienen a ser como los gérmenes del saber; así como en otras cosas naturales imprimió las razones seminales de todos los efectos que por ellas habían de ser producidas.

Mas un hombre que, conforme al orden natural, es igual a otro hombre, en lo que se refiere a la especie de la luz intelectual, no puede, en forma alguna, ser causa del saber en otro hombre, causando o aumentando esa luz, sino en el sentido de que siendo el saber de las cosas desconocidas producido por principios conocidos en sí mismo, el hombre puede, en cierta forma, ser causa del saber de otro, no transmitiéndole la noticia de los principios, sino haciéndole pasar al acto todo aquello que de un modo implícito y en potencia estaba ya contenido en los principios, por medio de signos sensibles presentados a los sentidos exteriores, como se ha dicho en el artículo primero de esta cuestión.

189
551

El ángel, al poseer naturalmente la luz del entendimiento de un modo más perfecto que el hombre, en una y otra forma puede ser causa del saber humano, de un modo inferior al de Dios y superior al del hombre. En cuanto a la luz, aunque no puede infundir la luz intelectual, como lo hace Dios, puede, sin embargo, fortalecer la luz que ya ha sido infundida para que pueda entender de un modo más perfecto. Pues todo lo que es imperfecto en un género determinado es fortalecido por el ser que, dentro del mismo género, se encuentra en una escala superior. Así lo observamos en los cuerpos, que el cuerpo movido recibe fuerza del cuerpo moviente y se compara con éste como el acto a la potencia, como se dice en IV de los Físicos. Por parte de los principios puede un ángel enseñar a un hombre, no, desde luego, proporcionándole noticias de los mismos, como lo hace Dios, ni proponiéndole la deducción de las conclusiones desde los principios, mediante signos sensibles, como lo hace un hombre, sino formando en la imaginación sobre el órgano corporal. Se ve esto claramente en los que duermen y en los locos, los cuales, conforme a la diversidad de imágenes que suben a su cabeza, padecen diversas representaciones imaginarias. De esta manera, por la unión de otra especie, puede suceder que lo que un ángel sabe, por medio de tales imágenes, lo manifieste a aquél a quien une tal imagen. Así lo dice Agustín en el XII de su Comentario Lit. al Génesis (Cap. XII, cerca del fin).

SOLUCION DE LAS DIFICULTADES

1. - La enseñanza invisible de un ángel es interior si la comparamos con la enseñanza humana, que propone su enseñanza a los sentidos exteriores. Pero si la comparamos con la enseñanza de Dios, que opera dentro de la mente, infundiéndole luz, la enseñanza del ángel resulta exterior.

2. - Aunque la intención de la voluntad no puede ser violentada, sin embargo, puede serlo la intención de la parte sensitiva. Así como cuando alguien es punzado tiene necesidad

de cuidar la herida, así sucede respecto de todas las demás fuerzas sensitivas que usan de órgano corporal. Y tal intención basta para la imaginación.

3. - Un ángel no infunde ni la luz de la gracia ni la luz de la naturaleza, pero fortalece la luz de la naturaleza infundida por Dios, como queda dicho en el cuerpo del artículo.

4. - Así como en las cosas naturales existe un agente unívoco que imprime la forma del mismo modo que él la posee, y un agente equívoco que la graba en forma distinta a como él la posee, así también sucede respecto de la enseñanza, por que un hombre enseña a otro hombre actuando como agente unívoco y, por ello, trasmite el saber a otro del mismo modo como él lo tiene, es decir, por deducción de las causas a lo causado. Es necesario, por consiguiente, que los mismos conceptos del que enseña se hagan manifiestos al discípulo por medio de algunos signos. Pero el ángel enseña a modo de agente equívoco, pues él conoce de un modo intelectual lo que al hombre se hace manifiesto por vía de la razón; y así, no es enseñado /el hombre/ por el ángel en el sentido de que el concepto mismo del ángel sea patente al hombre, sino que el saber de todo lo que el ángel conoce de muy distinta manera es causado en el hombre de acuerdo con el modo propio de éste.

5. - El Señor habla de aquel modo de enseñanza que únicamente compete a Dios, como se ve claramente por la Glosa, en el mismo lugar. Y no atribuímos a un ángel este modo de enseñar.

6. - El que enseña no causa la verdad en el que aprende, sino el conocimiento de la verdad, pues las proposiciones que enseña son verdaderas ya antes de que sean enseñadas, ya que la verdad no depende de nuestro saber sino de la existencia de las cosas.

7. - Aunque el saber que adquirimos por la enseñanza sea de cosas indefectibles, con todo el saber mismo puede fallar.

189
151

Y así, no es necesario que la iluminación de la enseñanza proceda de una luz indefectible; o, si procede de una luz indefectible, como su primer principio, no se excluye totalmente, sin embargo, una luz creada capaz de fallar, que puede ser como su principio intermedio.

8. - En los discípulos de Cristo se observa el aprovechamiento en la fe, ya que en primer lugar lo veneran como hombre sabio y maestro y luego le atienden como a Dios que enseña. Y, por eso, una Glosa, poco después, dice: "Porque conoció Natanael que Cristo, hallándose ausente, vio lo que él en otro lugar había hecho, lo cual es indicio de Divinidad, lo confiesa no sólo como maestro sino como Hijo de Dios".

9. - El ángel no manifiesta una verdad desconocida por el hecho de que muestre su substancia, sino proponiendo otra verdad más conocida o fortaleciendo la luz del entendimiento. Luego el argumento no concluye.

10. - La intención de Agustín no es decir que la mente angélica sea de una naturaleza más excelente que la humana, sino que no se sitúa el ángel como término medio entre Dios y la mente humana en tal forma que ésta, por su unión con el ángel, sea informada en último grado, como han afirmado algunos, diciendo, además, que en esto se encuentra la última felicidad del hombre, de que nuestro entendimiento sea influido por aquella inteligencia cuya felicidad consiste en serlo respecto de Dios.

11. - Se dan en nosotros determinadas fuerzas que son movidas por el sujeto, como sucede en las fuerzas sensitivas, que son movidas por la unión que tienen con el órgano y por la información del objeto. Pero nuestro entendimiento no es forzado por el sujeto, ya que no usa de órgano corporal, sino que es forzado por el objeto, ya que por la eficacia misma de la demostración uno se siente obligado a asentir a una conclusión. El efecto, por el contrario, no es movido a esto o a aquello por el sujeto o por el objeto, sino por el propio instinto. De don-

de /se sigue/ que únicamente Dios puede influir en el afecto, ya que opera en su intimidad; pero puede influir en el entendimiento, en cierta forma, un hombre o un ángel, presentando objetos por los que el entendimiento es movido.

12. - El ángel ni crea las especies en nuestra mente ni ilumina directamente las representaciones imaginarias; sino que, mediante una acción continua de su luz sobre la luz de nuestro entendimiento, puede éste iluminar con mayor eficacia las representaciones de la imaginación. Sin embargo, si iluminara directamente tales representaciones imaginarias, no por ello sería verdadera la afirmación de aquellos filósofos, pues aun que corresponda al entendimiento agente iluminar las representaciones imaginarias, podría también decirse que todo esto no es exclusivo de Dios.

13. - La imaginación puede captar lo que se encuentra en el entendimiento, pero de manera distinta. De manera semejante, el entendimiento puede captar lo que se encuentra en el entendimiento angélico, pero al modo humano. Sin embargo, aunque el entendimiento humano esté más conforme con la imaginación, por razón del sujeto, en cuanto que son potencias de una misma alma, con todo se adecúa más con el entendimiento angélico en cuanto al género, ya que uno y otro son potencias inmateriales.

14. - Nada impide que lo espiritual esté proporcionado a aquello que realice en lo corporal, puesto que tampoco existe impedimento alguno en que lo inferior sufra las influencias de lo superior.

15. - El ángel no es causa para el hombre en cuanto a aquel conocimiento por el que conoce las cosas por su esencia sino en cuanto a aquel otro por el que las conoce por sus semejanzas. No que el ángel esté más cerca de las cosas que las mismas semejanzas de éstas sino que logra que las semejanzas de las cosas se proyecten en la mente moviendo la imaginación o fortaleciendo el entendimiento.

189
551

16. -Crear supone una primera causalidad que sólo a Dios se debe atribuir; pero hacer implica una causalidad común. De modo semejante el enseñar en orden al saber. De aquí, pues, que sólo Dios es llamado creador; pero hacedor y doctor puede decirse de Dios, de un ángel y de un hombre.

17. -Un ángel puede enseñar más que un hombre aun respecto de aquellas mismas cosas que tienen causas determinadas en la naturaleza, así como él conoce un número mayor de cosas, y aun lo mismo que enseña puede hacerlo en forma más noble. Así, el argumento no se sigue.

ARTICULO IV. - SI ENSEÑAR ES ACTO DE LA VIDA ACTIVA
O DE LA VIDA CONTEMPLATIVA.
(II-II, 181, 3).

Parece que enseñar es acto propio de la vida contemplativa,

DIFICULTADES:

1. = La vida activa desaparece con el cuerpo, según dice Gregorio en su comentario a Ezequiel (Homilía III). Pero enseñar no desaparece con el cuerpo, ya que también los ángeles, que carecen de cuerpo, enseñan. Luego, parece que pertenece a la vida contemplativa.

2. = ADEMÁS, como dice Gregorio en su comentario a Ezequiel (Homilía XIV), "la activa hace que se llegue luego a la contemplativa". Pero la enseñanza sigue mientras que la contemplación precede. Luego enseñar no pertenece a la vida activa.

3. = ADEMÁS, como Gregorio dice en el mismo lugar, la vida activa ve menos cuando se ocupa en las obras. Mas quien enseña tiene necesidad de ver más que quien simplemente contempla. Luego enseñar pertenece más a la vida contemplativa que a la activa.

4. = ADEMÁS, lo mismo que hace que una cosa sea perfecta en sí misma hace que transmita a otros una perfección semejante; como el mismo calor del fuego, por ejemplo, hace que una cosa esté caliente y que caliente. Por el que alguien sea perfecto en la consideración de las cosas divinas, en sí mismo, pertenece a la vida contemplativa. Luego, la enseñanza, que es transmisión de la misma perfección a otro, pertenece a

189
521
la vida contemplativa.

5.- ADEMÁS, la vida activa tiene como objeto las cosas temporales, mientras que la enseñanza las eternas. Por consiguiente, de ambas es más excelente y más perfecta la enseñanza. Luego la enseñanza no pertenece a la vida activa sino a la contemplativa.

PERO EN CONTRA ESTA:

Lo que Gregorio en la misma Homilía (XIV sobre Ezequiel) dice: "Vida activa es dar al que tiene hambre, enseñar con palabra de sabiduría al que no sabe".

ADEMÁS, las obras de misericordia pertenecen a la vida activa. Pero enseñar está incluido en el número de las limosnas espirituales. Luego pertenece a la vida activa.

/A TODO LO CUAL/ RESPONDO DICIENDO:

La vida activa y la contemplativa se distinguen entre sí por razón de la materia y por razón del fin.

La materia de la vida activa son las cosas temporales sobre las cuales versa el acto humano; la materia de la contemplativa son las razones cognoscibles de las cosas, en las cuales insiste el contemplativo. Esta diversidad de materia procede de la diversidad del fin, de la misma manera que en todo lo demás la materia se determina por lo que el fin exija.

El fin de la vida contemplativa consiste en la visión de la verdad, tal como en este lugar hablamos de la vida contemplativa; de la verdad increada, digo, conforme a un modo posible al que contempla, la cual, en esta vida se alcanza de un modo imperfecto y en la futura con entera perfección. De aquí que el mismo Gregorio diga (Homilía XIV sobre Ezequiel, poco después del medio) que la vida contemplativa comienza aquí y llega a su perfección en la vida futura.

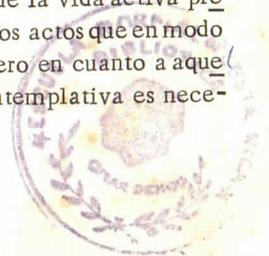
Mas el fin de la vida activa es la operación por la que procuramos el provecho del prójimo.

4 En el acto de enseñar encontramos una doble materia, como lo muestra el que el mismo acto de enseñar se une a un doble acto. Se da una materia, que es la misma cosa que se enseña, y otra que es aquél a quien se imparte el saber. Por razón de la primera materia el acto de la enseñanza pertenece a la vida contemplativa; mas por la razón de la segunda, pertenece a la activa. Por razón del fin parece que la enseñanza únicamente corresponde a la vida activa, ya que su última materia, por la que se logra el fin intentado, es materia de la vida activa. Por consiguiente, pertenece más a la activa que a la contemplativa, aunque en cierta forma pertenezca también a la contemplativa, por lo que hemos dicho.

SOLUCIONES DE LAS DIFICULTADES:

1.- La vida activa desaparece con el cuerpo en cuanto que se realiza mediante el trabajo y sirve a las necesidades del prójimo. En este sentido, Gregorio, en el mismo lugar, dice que "la vida activa es laboriosa y se fatiga en la obra, las cuales dos cosas no sucederán en la vida futura". Sin embargo, en los espíritus celestiales se da una acción jerárquica, como dice Dionisio (Cap. IV De Coelesti Hierarchia); y hay otra acción que se realizará allí en modo distinto a la vida activa que practicamos en esta vida. Por consiguiente, la enseñanza que allí se dé será muy distinta de esta enseñanza.

2.- Como Gregorio dice en el mismo lugar, "así como el buen orden del vivir está en que la activa tienda a la contemplativa, así el espíritu de muchos, útilmente, se proyecta en la activa, para que, por lo mismo que la contemplativa llama la mente, se sea poseído por la activa con mayor perfección". Es necesario saber, sin embargo, que la vida activa precede a la contemplativa en cuanto a aquellos actos que en modo alguno se acomodan a la contemplativa; pero en cuanto a aquellos otros que reciben su materia de la contemplativa es neces-



189
551

sario que la activa siga a la contemplativa.

3. - La visión del que enseña es el principio de la enseñanza; pero ésta consiste más en la trasmisión del saber de las cosas vistas que en su visión. De aquí que la visión del que enseña pertenece más a la acción que a la contemplación.

4. - Ese argumento prueba que la vida contemplativa es el principio de la enseñanza, tal como el calor no es el calentar mismo, sino principio del calentar, en cuanto que a ello conduce; así como, por el contrario, la vida activa dispone para la contemplativa.

5. - La solución a esta dificultad se ve clara por lo que queda dicho, puesto que respecto de la materia prima la enseñanza conviene con la contemplativa, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

QUESTIO XI.

DE MAGISTRO.

(In quatuor articulos divisa).

1. Quæritur, utrum homo possit docere et
magister, vel solus Deus; — 2. utrum
aliquis possit dici magister sui ipsius; —
3. utrum homo ab angelo doceri possit; —
4. utrum datus sit actus vitæ activæ vel
contemplativæ.

ART. I. — UTRUM HOMO DOCERE ALIUM POSSIT
ET HIC MAGISTER, VEL DEUS SOLUS.

(I. part., qu. 117, art. 1).

1. Quæstio est de magistro: et primo
magister, utrum homo possit docere et
magister, vel solus Deus; et vide-
re quod solus Deus doceat, et magister
debet. Matth. xxiii, 8: *Unus est
magister vester; et præcedit: Nolite vo-
luntati vestræ, sed voluntati patris
qui in caelis est, et magister vester
est, qui in caelis est, et magister vester
est, qui in caelis est, et magister vester
est, qui in caelis est.*

2. Præterea, si homo docet, non nisi
per aliqua signa; quia si etiam rebus
suis aliquid doceri videantur, utpote si
aliquis querens quid sit ambulare, ali-
quis ambulat, tamen hoc non sufficit ad
docendum, nisi signum aliquod adjun-
gatur, ut Augustinus dicit in lib. de
Magistro (scilicet in declinando ad fin.): et
dicitur, quod in eadem re plura con-
siderant, unde demonstratio fiat; utrum
magister ad substantiam, vel quantum
ad accidens aliquid ejus. Sed per si-
gnum non potest deveniri in cognitio-
nem rerum, quia rerum cognitio potior
est quam signorum; cum signorum co-
gnitio ad rerum cognitionem ordinetur
magister ad finem; effectus autem non est
magister sua causa. Ergo nullus potest
docere aliquid cognitionem aliquarum
rerum, si eis non potest eum docere.

3. Præterea, si aliquarum signa re-
rum aliquid proponantur per hominem;
aut illis qui proponuntur, cognoscit res
illas quarum sunt signa, aut non. Si
quidem res illas cognoscit, de eis non

docetur. Si vero non cognoscit, igno-
ratis rebus, nec signorum significatio-
nes cognosci possunt; qui enim nescit
hanc rem quæ est lapis, non potest scire
quid hoc nomen *lapis* significet. Igno-
rata vero significatione signorum, non
possumus per signa aliquid addiscere.
Si ergo homo nihil aliud faciat ad do-
ctrinam quam signa proponere, vide-
tur quod homo ab homine doceri non
possit.

4. Præterea, docere nihil aliud est
quam scientiam in alio aliquo causare.
Sed scientiæ subjectum est intellectus;
signa autem sensibilia, quibus solum-
modo videtur homo posse doceri, non
perveniunt usque ad partem intelle-
ctivam, sed sistunt in potentia sensi-
tiva. Ergo homo ab homine doceri non
potest.

5. Præterea, si scientia in uno causa-
tur ab alio; aut scientia inerat addi-
scenti, aut non inerat. Si non inerat, et
in homine uno ab alio causatur; ergo
unus homo in alio scientiam causat;
quod est impossibile. Si autem inerat;
aut inerat in actu perfecto, et sic cau-
sari non potest, quia quod est, non fit;
aut inerat secundum rationem semina-
lem: rationes autem seminales per nul-
lam virtutem creatam in actum deduci
possunt, sed a Deo solo naturæ inse-
runtur, ut Augustinus dicit super Genes.
ad litteram. Ergo relinquitur quod unus
homo alium nullo modo docere possit.

6. Præterea, scientiam quoddam acci-
dens est. Accidens autem non transmu-
tat subjectum. Ergo, cum doctrina nihil
aliud esse videatur nisi transfusio scien-
tiæ de magistro in discipulum, unus a-
lium docere non potest.

7. Præterea, Rom. x, super illud, *Fides
ex auditu*, dicit Glossa (interlin.): *Licet
Deus intus doceat, præco tamen exterius
annuntiat*. Scientia autem interius in
mente causatur, non autem exterius in
sensu. Ergo homo a solo Deo docetur,
non ab alio homine.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib.
de Magistro: *Solus Deus cathedram ha-
bet in caelis, qui veritatem docet interius;
alius autem homo sic se habet ad cathe-
dram sicut agricolam ad arborem*. Agri-
cola autem non est factor arboris, sed
cultor. Ergo nec homo potest dici dator
scientiæ, sed ad scientiam dispositior.

9. Præterea, si homo est verus doctor,

oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat, cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; Joann. 1, 9. Ergo non potest alium vere docere.

10. Præterea, si unus homo alium docet, oportet quod faciat eum de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod ejus scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum, in lib. LXXXIII Quæstionum, qui dicit, quod sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat.

11. Præterea, scientia nihil aliud est quam descriptio rerum in anima, cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operaretur in ipso; quod solius Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

12. Præterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (V, prosa 5, in princ.), quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

13. Præterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non esset scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quæ proponit: quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit ad aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

14. Præterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed neutrum in uno homine ab alio causari potest: quia oportet quod homo aliquid crearet, cum hujusmodi formæ simplices non videantur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic nec docere.

15. Præterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit (lib. I de liber. Arb., cap. xvii). Scientia autem, quædam forma mentis est. Ergo solus Deus in anima scientiam causat.

16. Præterea, sicut culpa est in mente, ita ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa: Isa. XLIII, 25: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia; et ita solus Deus docet.

17. Præterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cujus locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem; alias oportet quod quidquid alicui ab homine dicitur, ei pro certo constaret: certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consultit etiam de his quæ ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quæ interius loquitur, quæ est Deus.

18. Præterea, nullus per locutionem alterius addiscit illa quæ ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam et magister loquatur, responderet interrogatus de his quæ magister proponit: non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius.

Sed contra est quod dicitur II Timoth. 1, 11: *In quo positus sum ego prædicator et magister.* Ergo homo potest esse et dici magister.

Præterea, II Timoth. III, 14: *Tu vero permane in his quæ didicisti, et credita sunt tibi.* Glossa (interlin.): *A me tamquam a vero doctore;* et sic idem quod prius.

Præterea, Matth. xxiii, 8 et 9, simul dicitur: *Unus est magister vester, et unus est pater vester.* Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater. Ergo etiam per hoc non excluditur quin homo possit dici magister.

Præterea, Roman. x, 15, super illud: *Quam speciosi sunt pedes evangelizantium pacem!* dicit Glossa (ex ord. et interlinari colligitur): *Isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam.* Loquitur autem de Apostolis. Cum ergo illuminare sit a-

ctus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

Præterea, ut dicitur in III Metaphys., unumquodque tunc est perfectum quando potest sibi similia generare. Sed scientia est quædam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

Præterea, Augustinus in libro contra Manich. (II, cap. iv) dicit, quod *sicut terra, quæ ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluvia de nubibus descendente; ita mens humana, quæ per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus.* Ergo post peccatum homo ab homine docetur.

Respondeo dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum.

Quidam enim dixerunt, formas sensibiles omnes esse ab extrinseco, quod est a substantia vel a forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem; et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut præparantia materiam ad formæ susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys., quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet ejus contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hiq habitus a substantia perficiente animas hominum, quæ est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia non efficitur in nobis nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in VI de Naturalibus (IV, cap. II a med.), quod formæ intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorum actionem manifestantur: posuerunt enim quidam, quod omnes formæ naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod habitus omnes virtutum nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum removentur impedi-

ta, quibus prædicti habitus quasi occultantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod animæ est omnium scientiæ concreata; et quod per hujusmodi doctrinam et hujusmodi scientiæ exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quæ prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexionem causarum contextitur; dum prima causa ex eminentia bonitatis suæ rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causæ sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII Physic. (comm. 32); si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formæ et habitus virtutum et scientiarum occultantur: sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis (I Physic., comm. 78), media via inter has duas tenenda est in omnibus prædictis. Formæ enim naturales præexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethic. (II, in princ.), virtutum habitus ante earum consummationem præexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quæ sunt quædam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiæ acquisitione; quod præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut di-

gnitates, sive incompleta, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quæ statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quæ prius in potentia, et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid præexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quæ est in ægro, æger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur præexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adjuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturæ, quæ principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid præexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo præexistit in addiscentis in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam.

Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturæ tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinæ; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio: alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quæ fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim na-

tura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiæ acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendū deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis perveniens ad cognitionem ignoti inveniendū est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se fecit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quædam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius; et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et ejus esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus, I Posteriorum (comm. 5), quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quæ in principis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur: ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quæ ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quæ vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum præbere potest, vel non. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat; nihilominus tamen et sanare et docere proprie dicitur modo prædicto.

Ad primum ergo dicendum, quod quia Dominus præceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi

hoc prohibitum absolute, Glossa exponit qualiter hæc prohibitio sit intelligenda; prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quæ Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his quæ ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes, quæ in nobis loquitur per suæ similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus judicare.

Ad secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquorum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quæ nobis per aliqua signa proponuntur, et applicantur ad alia quæ prius erant nobis ignota simpliciter, quamvis nobis nota secundum quid, ut dictum est, in corp. art. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

Ad tertium dicendum, quod illa de quibus per signa docemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo præsciamus aliquid; scilicet rationem animalis, vel substantiæ, aut saltem ipsius entis, quæ nobis ignota esse non potest; et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet præscire de subjecto et passione quid sint, etiam principis, per quæ conclusio docetur, præcognitis; omnis enim disciplina fit ex præexistenti cognitione, ut dicitur in I Posterior. (in princ.). Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis, quæ in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in seipso faciendam; proximum enim scientiæ effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principis in conclusiones, ut dictum est in corpore articuli.

Ad quintum dicendum, quod in eo qui docetur, scientia præexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quædam omnium sequentium cognitorum. Quamvis autem per

virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi per aliquam virtutem creatam infundantur, tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatæ virtutis in actum educi potest.

Ad sextum dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quæ est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quæ est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem; ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus in lib. de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.

Ad nonum dicendum, quod homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadjuvans ad scientiæ perfectionem per ea quæ exterius proponit: secundum quem modum dicitur Ephes. III, 9: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc.... illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo.*

Ad decimum dicendum, quod duplex est sapientia: scilicet creata et increata; et utraque homini infunditur; et ejus infusione homo in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accedens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res æternas de quibus est; et sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subjecto; et sic per accedens mutatur, subjecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formæ enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formæ perficientes intellectum.

Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formæ intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam

accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quæ sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existantia, in quantum sunt signa intelligibilium intentionum.

Ad duodecimum dicendum, quod non est simile de intellectu et visu corporali; visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum objectorum in alia perveniat; sed omnia sua objecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur: unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quæ habitualiter scit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium ejus visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito, vel aliquo hujusmodi. Sed potentia intellectiva, cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet æqualiter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quædam videt, ut quæ sunt per se nota, in quibus implicite continentur quædam alia quæ intelligere non potest nisi per officium rationis ea quæ in principiis implicite continentur, explicando; unde ad hujusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII Physic. (comm. 32): quo non indiget ille qui habitualiter jam aliquid novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quæ docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum; sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiæ potest excitari ad considerandum de aliquo.

Ad decimumtertium dicendum, quod

certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiæ non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quæ conclusiones resolvuntur.

Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens non infuit lumen intelligibile; sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, in quantum proponit nobis quædam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in seipso.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur, nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima ejus forma, sine qua informis reputatur, quascumque alias formas habeat: hæc autem est forma illa qua ad Verbum convertitur, et ei inheret; per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum super Genes. ad litt. lib. IX. cap. xxv, et lib. LXXXIII Qq. quest. 5.

Ad decimumsextum dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut patebit in sequenti articulo: ignorantia autem est in intellectu, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiæ, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiæ certitudo; et tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quæ docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet: unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

ART. II. — UTRUM ALIQUIS POSSIT SUI IPSIUS MAGISTER DICÍ.

(1 part., qu. 117, art. 1.)

1. Secundo quæritur, utrum aliquis possit dici magister sui ipsius; et videtur quod sic. Quia actio magis debet attribui causæ principali quam instrumentali. Sed quasi causa principalis scientiæ causatæ in nobis est intellectus agens; homo autem, qui docet exterius, est quasi causa instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducatur. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exterioriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit, multo amplius, propter lumen intellectus agentis, ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.

2. Præterea, nullus aliquid discit nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti præcipue convenit docere; et sic idem quod prius.

3. Præterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini; unde Matth. cap. xxiii, 8: *Unus est magister vester.* Sed Deus nos docet, in quantum nobis lumen rationis tradit, quo de omnibus possumus judicare. Ergo illi lumini præcipue actio docendi attribui debet; et sic idem quod prius.

4. Præterea, scire aliquid per inventionem, est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I Ethicor. (cap. iv, circa fin.). Si ergo ex illo modo acquirendi scientiam quo aliquis ab alio addiscit, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit magister; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

5. Præterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem a seipso et ab alio, ita perducitur ad scientiam et per seipsum inveniendum, et ab alio addiscendo. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori instructore vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsi lex; Rom. ii, 14: *Cum gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt, faciunt... ipsi sibi sunt lex.* Ergo et ille qui scientiam ac-

quirit per seipsum, debet sibi ipsi dici magister.

6. Præterea, doctor est causa scientiæ, sicut medicus sanitatis, ut dictum est. Sed medicus sanat seipsum. Ergo et aliquis potest seipsum docere.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VIII Phys. (comm. 32), quod impossibile est quod docens addiscat; quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat seipsum, vel magister dici sui.

Præterea, magisterium importat relationem superpositionis, sicut et dominus. Sed hujusmodi relationes non possunt esse alicujus ad seipsum: non enim est aliquis pater sui ipsius, aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

Respondeo dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinæ magisterio vel adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi, non tamen potest dici sui ipsius magister, vel seipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho, VII Metaphys. (comm. 22 et 28). Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur; vel eodem modo, sicut est in agentibus univocis, vel etiam ominentiori, sicut est in æquivocis. Quædam vero agentia sunt in quibus eorum quæ aguntur non præexistit nisi pars; sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis; non autem in agentibus secundi modi, quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde, cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiæ in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in alio causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur

scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiæ, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte; scilicet quantum ad rationes seminales scientiæ, quæ sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo.

Ad primum dicendum, quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non præexistit scientia complete, sicut in docente; unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod Deus explicitè novit omnia quæ per eum homo docetur, unde sibi convenienter ratio magistri attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione jam dicta (in solutione ad 1 arg.).

Ad quartum dicendum, quod quamvis modus in acquisitione scientiæ per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, in quantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam: quia docens, qui explicitè totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex seipso, per hoc quod cognoscit scientiæ principia in quadam communitate.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur quod si aliquis est sibi lex, possit sibi esse magister.

Ad sextum dicendum, quod medicus sanat in quantum præhabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet in quantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu, ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis, potest in seipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, et non habeat, ut sic possit a seipso doceri.

ART. III. — UTRUM HOMO AB ANGELO DOCERI POSSIT.

(1 part., quæst. 117, art 2).

1. Tertio quæritur, utrum homo ab angelo doceri possit; et videtur quod non. Quia, si angelus docet, aut docet

interius, aut exterius. Non autem interius, quia hoc solus Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur, quia docere exterius est per aliqua signa sensibilia docere, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. ult.): huiusmodi autem signis sensibilibus angeli nos non docent, nisi forte sensibilibus apparentes; quod præter communem cursum accidit, quasi per miraculum.

2. Sed dicendum, quod angeli nos docent quodammodo interius, in quantum in nostram imaginationem imprimunt. — Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio, ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (lib. LXXXIII Quæstionum, quæst. 51). Sed intentionem non potest in nobis inducere angelus: cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem angelus nos docere potest, cum, mediante imaginatione, non possumus doceri nisi actu aliquid imaginando.

3. Præterea, si ab angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi in quantum intellectum illuminant, quem illuminare non possunt, ut videtur; quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti concreatum, nec etiam lumen gratiæ, quam solus Deus infundit. Ergo angeli absque visibili apparitione nos docere non possunt.

4. Præterea, quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod discens inspicat conceptus docentis; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris. Homo autem non potest angeli conceptus videre; non videt enim eos in seipsis, sicut nec alterius hominis conceptus; immo multo minus, utpote magis differentes; nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibilibus apparent, de quo nunc non agitur. Ergo angeli alias nos docere non possunt.

5. Præterea, illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem, ut patet in Glossa (ordin.) Matth. xxiii: *Unus est magister vester*. Sed hoc non competit angelo, sed solum luci increatæ, ut patet Joann. i. Ergo, etc.

6. Præterea, quicumque alium docet, eum ad veritatem inducit, et sic veritatem in anima ejus causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem; quia cum veritas sit lux intelligibilis et forma simplex, non exit in esse successive, et ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit (lib. II orth. Fidei, cap. iii in fin.), videtur quod ipsi doceri non possint.

7. Præterea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod abeunte lumine subiectum illuminari desinit. Sed in doctrina exigitur indeficiens quædam illuminatio, eo quod scientia de necessariis est, quæ semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti. Huiusmodi autem non est lumen angelicum, cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur. Ergo angelus non potest docere.

8. Præterea, Joann. i, 38, dicitur, quod duo ex discipulis Joannis sequentes Jesum, ei interroganti, *Quid queritis?* responderunt: *Rabbi, ubi habitas?* ubi dicit Glossa (interlin.), quod hoc nomine fidem suam indicant; et alia Glossa (ordin.) dicit: *Interrogat eos non ignorans, sed ut mercedem habeant respondendo; et quod querenti quid quærent, non rem, sed personam respondentem* Ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione, eum esse personam quandam; et hac confessione, fidem suam indicant, et in hoc merentur. Sed meritum fidei christianæ in hoc consistit quod Christum esse divinam personam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

9. Præterea, quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quædam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam angelus. Ergo per angelum non docemur, cum magis nota per minus nota non manifestentur.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Trinit., quod mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. Angelus autem quædam creatura est. Ergo non interponitur inter Deum et mentem humanam ad eam formandam, quasi superior mente, et infe-

rior Deo; et sic homo per angelum doceri non potest.

11. Præterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad ejus essentiam contemplandam pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiæ infusionem, nullo angelo mediante. Ergo et intellectum nostrum format per doctrinam, nullo mediante.

12. Præterea, omnis cognitio est per aliquam speciem. Si ergo angelus hominem doceat, oportet quod aliquam speciem in eo causet, per quam cognoscat; quod esse non potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo angelo competit, ut dicit Damascenus (lib. II, cap. iii, in fin.); vel illuminando species quæ sunt in phantasmatis, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resulent; et hoc videtur redire in errorem illorum philosophorum qui ponunt, intellectum agentem, cujus est officium illuminare phantasmata, esse substantiam separatam, et sic angelus docere non potest.

13. Præterea, plus distat intellectus angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana. Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano; non enim potest imaginatio capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum quæ sunt in mente angelica; et sic homo per angelum doceri non potest.

14. Præterea, lux qua aliquis illuminatur, debet esse illuminato proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatis, quæ sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

15. Præterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio quæ res cognoscitur per essentiam suam a mente humana, non potest per angelum causari; quia sic oporteret quod virtutes, et alia quæ intra animam continentur, ab ipsis angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur;

similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quæ per suas similitudines cognoscuntur; cum ipsis similitudinibus, quæ sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendæ quam angelus. Ergo nullo modo angelus potest esse homini causa cognitionis, quod est docere.

16. Præterea, agricola quamvis naturam excitet exterius ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut patet per Augustinum super Genes. ad litt. (lib. I, cap. XIII). Ergo, pari ratione, nec angeli debent dici doctores vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

17. Præterea, cum angelus sit homine superior; si docet, oportet quod ejus doctrina humanam excellat. Sed hoc esse non potest: homo enim docere potest de his quæ habent causas determinatas in natura; alia vero, ut futura contingentia, ab angelis doceri non possunt, cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo angeli non possunt docere homines.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. IV cælest. Hierarc.: *Video quod divinum Christi humanitatis mysterium angelis primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiæ gratia descendit.*

Præterea, quod potest inferior, potest superior. Sed angelus est superior homine. Ergo, etc.

Præterea, ordo divinæ sapientiæ non minus est in angelis quam in corporibus cælestibus, quæ imprimunt in ista inferiora.

Præterea, id quod est in potentia, reduci potest in actum per id quod est in actu; et id quod est minus in actu, per id quod est perfectius in actu. Sed intellectus angelicus est magis in actu quam intellectus humanus. Ergo intellectus humanus reducitur in actum scientiæ per intellectum angelicum; et sic angelus hominem docere potest.

Præterea, Augustinus, in lib. de bono Perseverantiæ, dicit, quod doctrinam salutis quidam a Deo recipiunt immediate, quidam ab angelo, quidam ab homine. Ergo, etc.

Præterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quæ lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis

menti infundat, tamen angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed angelus vel homo docere potest.

Respondeo dicendum, quod angelus circa hominem dupliciter operatur. Uno modo secundum modum nostrum; quando scilicet homini sensibiliter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, et eum per locutionem sensibilem instruit; et sic nunc non querimus de angeli doctrina; hoc enim modo non aliter angelus quam homo docet. Alio modo circa nos angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter; et secundum hunc modum qualiter homo ab angelo possit doceri, est intentio questionis.

Sciendum est igitur, quod, cum angelus sit medius inter Deum et hominem, secundum ordinem medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus, et qualiter homo.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod inter intellectum et corporalem visum hæc est differentia: quod visui corporali omnia sua objecta æqualiter sunt propinqua ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno objectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia æqualiter vicina sunt ad cognoscendum; sed quædam statim conspiciere potest, quædam vero non conspicit nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quæ comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiæ causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quæ sunt quasi quædam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem nature alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest

alteri homini causa scientiæ existere, in eo lumen causando vel augendo; sed ex parte illa quæ scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principis continebatur educendo in actum per quædam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra, art. præc., dictum est. Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest esse homini causa sciendi; tamen inferiori modo quam Deus, et superiori quam homo. Ex parte enim luminis quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus ejus; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV Physic. Ex parte etiam principiorum potest angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas species formando, quæ formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem phantasmatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo, commixtione alterius, speciei fieri potest ut ea quæ ipse angelus scit, per imagines hujusmodi, ei cui admiscetur, ostendat, ut Augustinus dicit XII super Genes. ad litteram (cap. XII circa finem).

Ad primum ergo dicendum, quod angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparisonem ad doctrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparisonem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina angeli exterior reputatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivæ partis cogi

potest: sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad læsionem; et ita est de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

Ad tertium dicendum, quod angelus nec lumen gratiæ infundit, nec lumen nature; sed lumen nature divinitus infusum confortat, ut dictum est in corpore articuli.

Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus est agens univocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et æquivocum, quod alio modo imprimit quam habeat; ita etiam est de doctrina, quia homo docet hominem quasi univocum agens; unde per illum modum scientiam alteri tradit quod habet eam, scilicet deducendo causas in causata. Unde oportet quod ipsius docentis conceptus patefiant per aliqua signa discenti. Sed angelus docet quasi agens æquivocum: ipse enim intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur; unde non hoc modo ab angelo docetur quod angeli conceptus homini patefiant; sed quia in homine scientia causatur, per suum domum, earum rerum quas angelus longe alio modo cognoscit.

Ad quintum dicendum, quod Dominus loquitur de illo modo doctrinæ qui soli Deo competit, ut patet per Glossam, ibidem; et hunc modum docendi angelo non adscribimus.

Ad sextum dicendum, quod ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quæ docentur, sunt veræ antequam sciantur, quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia quæ a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest: unde non oportet quod illuminatio doctrinæ sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

Ad octavum dicendum, quod in discipulis Christi notatur quidem fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum, et

postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quædam Glossa, parum infra, dicit: *Quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quæ ipse in alio loco gesserat, quod est indicium Deitatis, fateretur non solum magistrum, sed et Dei Filium.*

Ad nonum dicendum, quod angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstrat; sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturæ quam humana; sed quia non ita cadit angelus medius inter Deum et mentem humanam, ut mens humana per conjunctionem ad angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, ut intellectus noster intelligentiæ continuetur, cujus beatitudo est quod continuetur ipsi Deo.

Ad undecimum dicendum, quod in nobis sunt quædam vires quæ coguntur ex subjecto, sicut vires sensitivæ, quæ excitantur et per conjunctionem organi, et per formationem objecti. Intellectus vero non cogitur ex subjecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex objecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subjecto neque ex objecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud: unde non potest in affectum imprimere nisi Deus, qui interior operatur; sed in intellectum potest imprimere, quodammodo, homo vel angelus, representando objecta quibus intellectus cogatur.

Ad duodecimum dicendum, quod angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis ejus cum lumine intellectus nostri, noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum philosophorum esset vera: quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non est solius Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quæ sunt

in intellectu humano, sed per alium modum; et similiter intellectus humanus potest accipere quæ sunt in intellectu angelico, suo modo. Sed tamen, quamvis intellectus humanus magis conveniat cum imaginatione in subjecto, in quantum sunt potentiæ unius animæ; tamen cum intellectu angelico magis convenit in genere, quia uterque est immaterialis virtus.

Ad decimumquartum dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat, quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines, sed in quantum facit rerum similitudines in mente resultare, vel movendo imaginationem, vel intellectum confortando.

Ad decimumsextum dicendum, quod creare importat causalitatem primam, quæ soli Deo debetur; facere vero importat causalitatem communiter; et similiter docere quantum ad scientiam: et ideo solus Deus dicitur creator; factor autem et doctor potest dici et Deus et angelus et homo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod etiam de his quæ habent causas determinatas in natura, potest plura docere angelus quam homo, sicut et alia plura cognoscit; et ea etiam quæ docet, nobiliori modo docere: unde ratio non sequitur.

ART. IV. — UTRUM DOCERE SIT ACTUS

VITÆ ACTIVÆ, VEL CONTEMPLATIVÆ.

(2-2, quæst. 181, art. 3).

1 Quarto quæritur, utrum docere sit actus vitæ contemplativæ, vel activæ; et videtur quod sit actus contemplativæ. *Vita enim activa cum corpore deficit, ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. III). Sed docere non deficit cum corpore, quia etiam angeli, qui corpore carent, docent. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat.*

2. Præterea, sicut dicit Gregorius super Ezech. (hom. XIV), *ab activa agitur ut ad contemplativam postea veniatur.* Sed doctrina sequitur, contemplatio vero

præcedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

3. Præterea, ut Gregorius, ibidem, dicit, activa vita dum occupatur in opere, minus videt. Sed ille qui docet, habet necesse magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur. Ergo docere magis est contemplativæ quam activæ.

4. Præterea, unumquodque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens, sicut per eundem calorem ignis est calidus et calefaciens. Sed aliquem perfectum esse in consideratione divinorum in seipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo et doctrina, quæ est ejusdem perfectionis transfusio in alium, ad contemplativam pertinet.

5. Præterea, vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina præcipue versatur circa æterna; illorum etiam excellentior est doctrina et perfectior. Ergo doctrina non pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius, in eadem homilia (decimaquarta super Ezechielem), dicit: *Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere.*

Præterea, opera misericordiæ ad vitam activam pertinent. Sed docere inter elemosinas spirituales computatur. Ergo est vitæ activæ.

Respondeo dicendum, quod contemplativæ et activa vita ad invicem materia et fine distinguuntur. Materia namque vitæ activæ sunt temporalia circa quæ humanus actus versatur; materia autem contemplativæ sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et hæc materiæ diversitas provenit ex diversitate finis: sicut et in omnibus aliis materia secundum finem exigentiam determinatur. Finis enim contemplativæ vitæ est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis, dico, increatæ secundum modum possibilem contemplanti; quæ quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem vita perfecte. Unde et Gregorius dicit (homil. XIV in Ezech. parum a med.), quod contemplativa vita hic incipit, ut in futura vita perficiatur. Sed activæ vitæ est finis operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi invenimus junctam materiam, in cujus si-

gnum etiam actus docendi duplici actui conjungitur. Est, siquidem, una ejus materia ipsa res quæ docetur, alia vero ille cui scientia traditur. Ratione igitur primæ materiæ, actus doctrinæ ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundæ pertinet ad activam; sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere videtur, quia ultima materia ejus, in qua finem intentum consequitur, est activæ vitæ materia. Unde ad activam magis pertinet quam ad contemplativam, quamvis etiam quodammodo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod vita activa secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, et subvenit infirmitatibus [proximorum]; secundum quod Gregorius ibidem dicit, quod *activa vita laboriosa est, quia desudat in opere; quæ duo in futura vita non erunt.* Nihilominus tamen actio hierarchica est in cælestibus spiritibus, ut dicit Dionysius (cap. iv cælest. Hierarch.); et alia actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita; unde et illa doctrina quæ ibi erit, longe est ab ista doctrina.

Ad secundum dicendum, quod sicut Gregorius ibidem, dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plurimum utiliter animus a contemplativa ad activam reflectitur, ut per quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur.* Sciendum tamen, quod activa contemplativam præcedit quantum ad illos actus qui nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa vita accipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinæ; sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiæ rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad actionem quam ad contemplationem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinæ; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, in quantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit.

Ad quintum patet solutio ex dictis,
quia respectu materiæ primæ doctrina
cum contemplativa convenit, ut dictum
est, in corpore articuli.

BIBLIOGRAFIA

- CALA - ULLOA, G., II concetto della Pedagogia alla luce
del l' aristotelismo tomistico, Sapienza, 3, 1 (1959), 28
-45.
- CASSOTI, M., La Pedagogia di San Tommaso de Aquino,
Brescia, 1931.
- CASSOTTI, M., Maestro e Scolaro, Milano, 1930.
- Eugert, J., Die Paedagogik des hl. Thomas von Aquino,
Pharus (1925).
- MANGIERI, G., Presupposti di un educazione del pensiero di
S. Tommaso, Sapienza, IV (1951), 309-324.
- PACE, E., S. Thomas theory of education, The Cath. Univ.
Bull., 8 (1912).
- RUNG, R., Studio sulla qu. disput. de magistro di San Tom
masso, Rivista di filosofia neoscolastica, 14 (1922).
- Santo Tomás de Aquino. El Maestro, en: FORGIONE, JOSE D.,
Antología Pedagógica Universal (Buenos Aires, El Ateneo,
1959). vol. I, pp. 216-223.
- Santo Tomás y la educación, Cristiandad, 23 (1945), 104-107.
- TODOLI DUQUE, J., Los fundamentos de la educación en Sto.
Tomás de Aquino, Sapientia, V. 16 (1959), 89-111.

Impreso en el Departamento de
Publicaciones de la Universidad
de Costa Rica. Sistema Offset,
Tipo IBM. Ciudad Universita-
ria, Costa Rica, América Cen-
tral. Mayo de 1961.



SIBUNA



BC087658

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

7766

DE

MAGISTRO



Tomás de Aquino



TOMAS DE AQUINO

DE MAGISTRO

Esta obra es propiedad del
SISDI-UCR

Traducción por Fr. Antonio Figueras, O.P. (revisada)

Texto latino de

Raimundo Spiazzi, O.P.

Introducción por Oscar Mas Herrera



EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
San José, Costa Rica, 1987



Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica
Primera edición: 1987
Levantado de texto: Oficina de Publicaciones
Corrección de pruebas: Maritza Mena
Montaje blanco: Rafael Cascante
Diseño Portada: Gustavo Quesada

Edición Gráfica: Jorge Cuadra R.
Dirección Editorial: Gilbert Carazo G.

189.4
T452dm
1987

A mis compañeros en la Cátedra de Historia, de la Cultura.

Antonio Figueras, O.P.

Sistema de Bibliotecas - UCR



658969

©EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

658969

09 AGO 2012

189.4
T655d

Tomás de Aquino, Santo, 1225?-1274.
De magistro / Santo Tomás de Aquino; traducción por Fr. Antonio Figueras O.P.; texto latino de Raimundo Spiazzi O.P.; introducción por Oscar Mas Herrera. --1. ed. -- San José, C.R. : Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1987.

P.

ISBN 9977-67-55-2

1. Filosofía medieval. I. Título.

CCC/BUCR-085

Prohibida la reproducción total o parcial
Todos los derechos reservados
Hecho el depósito de Ley

CONTENIDO

<i>DEDICATORIA</i>	5
<i>PROLOGO</i>	9
Artículo I: Si un hombre puede enseñar a otro y ser llamado maestro o solo Dios	41
Artículo II: Si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo	52
Artículo III: Si el hombre puede ser enseñado por un ángel	55
Artículo IV: Si enseñar es acto de la vida activa o de la vida contemplativa	63
<i>DE MAGISTRO: (Texto latino)</i>	67
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	91

PROLOGO

Toda la pedagogía medieval, como también la antigua, estuvo hecha a base de lecturas de textos de autores reputados como “autoridades” (*auctoritates*). La escolástica universitaria dio a ese tipo de trabajo una simplificación y una altura hasta entonces desconocidas. La *lectio* es la adquisición de las disciplinas por el estudio de los textos: *Lectio est cum ex his quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur*: “La lección consiste en que nos informamos de las reglas y los preceptos a partir de las cosas escritas”¹.

Enseñar es leer, leer en el sentido técnico: el profesor *lee* su texto: su curso se llama una *lectio*, y él se llama expresamente *lector*². El sistema tiene sus inconvenientes; “conocer” será saber casi de memoria lo que las autoridades han escrito, preferentemente que abrir la inteligencia al conocimiento de los objetos. Así saber medicina será conocer el Canon de Avicena y no el cuerpo del hombre; dominar la gramática será conocer a Prisciano y no el lenguaje real de los hombres; hacer filosofía será recitar a Aristóteles y no buscar las últimas causas de las cosas³. Sin embargo, antes de la decadencia de la escolástica en el siglo XIV, en el que se prefería al estudio del propio texto el de sus innumerables exégesis, la *lectio* había prestado grandes servicios. Es ella

- (1) Hugo de Saint-Víctor, *Didascalion*, III, 8; cit. por M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1954 (2), p.67.
- (2) Chenu, op. cit., p.67.
- (3) Santo Tomás de Aquino será el enemigo más señalado de semejante procedimiento. A este respecto escribe el P. Santiago Ramírez O.P.: “Saber lo que piensan los demás no es un fin en sí, sino un medio para mejor conseguir la posesión de la verdad. La historia por la historia (a Santo Tomás) no le interesa. De él es esta frase, que vale un mundo: *El estudio de la filosofía no es para saber qué hayan pensado los hombres, sino para ver cuál es la verdad de las cosas (In I De caelo et mundo, lcc. 22, n.8)*. De la que es digno colofón esta otra: *pues no pertenece a la perfección de mi entendimiento saber qué es lo que quieres o entiendes tú, sino sólo cuál es la verdad de la cosa (Suma Theol. I, 107, 2 c)*”, *Introducción a Tomás de Aquino*, B.A.C. (minor), Madrid, 1975, p. 109.

quien está a la base del gran renacimiento del siglo XIII, puesto que es la lectura atenta de los grandes autores (y de las Sagradas Escrituras en primer lugar), lo que va a abrir la vía al desarrollo y a la profundización del pensamiento filosófico y teológico, que muy pronto encontrará su más perfecta expresión en la redacción de las *Sumas* del saber⁴.

La *lectio* va a dar lugar a la *quaestio*. En efecto, las dificultades ocasionadas por los textos oscuros van a obligar una investigación más elaborada a fin de encontrar una solución satisfactoria. “La cuestión (*quaestio*) podrá nacer a flor de texto, sea de una expresión vaga que demandase precisión, sea del choque de dos interpretaciones divergentes, sea, en fin, de la oposición de dos autoridades contrarias en la solución de un mismo problema”⁵. A este efecto, la dialéctica suministrada por el *Sic et Non* de Pedro Abelardo, llegará a ser el cuadro habitual de la *quaestio*. Al buscar una mejor inteligencia de los problemas, los maestros van a interrogarse a propósito de todo, oponiendo las opiniones más diversas de los autores más eminentes. El criterio del propio maestro aparecerá en el *corpus articuli o respondeo*.

La composición de la *quaestio* comporta las siguientes partes:

- A) *utrum*: se propone una pregunta que demanda una respuesta positiva o negativa. Por ejemplo, “¿Existe Dios?”
- B) a. *videtur quod*: se expresa al criterio contrario a aquel que el maestro manifestará en el *respondeo*.
b. *praeterea*: se enuncian los argumentos capaces de desarrollar el criterio contenido en el *videtur*.
- C) a. *sed contra*: se opone al criterio expresado en el *videtur* los puntos de vista de autoridades muy señaladas (la S. Escritura, por ejemplo), y que apoyan el del maestro.
b. *respondeo (o corpus articuli)*: el autor expresa su propio criterio y desarrolla su doctrina.
c. *Las antítesis*: se responde punto por punto cada uno de los argumentos expresado en el *praeterea*.

La *quaestio* encuentra en la *disputatio* su mejor expresión. La *disputatio* es la discusión pública de un tema delante de los bachilleres de la Facultad y los estudiantes del maestro que presidía la disputa. “La *quaestio* a disputar estaba fijada de antemano por el maestro que debía sostener la disputa. Era anunciada, lo mismo que el día fijado, en las

(4) Cf. Roberto de Melun, *Sententiae, Praef.*, ed. Martín, Lovaina, 1974; Hugo de San Víctor, *Didascalion* III, 8-9; P.L. vol. 176; Henri Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938, p.20 ss.; Chenu, op.cit., cap.II integr.

(5) Chenu, op.cit. p.71.

otras escuelas de la Facultad. El tema podía variar notablemente para las disputas de un mismo maestro, puesto que, de ordinario, cada profesor no tenía más que un pequeño número de disputas por año”⁶.

La *disputatio* es, sin duda, el punto cumbre de la escolástica. La vida intelectual medieval, enriquecida por el reciente descubrimiento de Aristóteles, ha llegado a su edad adulta, y las universidades, con la de París a la cabeza, se convierten en una de las glorias más puras de la Europa cristiana. Sin las universidades (producto típico de la intelectualidad urbana), el renacimiento escolástico sería impensable; son ellas, por un lado, la *universitas magistrorum et scholarium*, el “ayuntamiento de maestros et de escolares que es fecho en algún lograr con voluntad et con entendimiento de aprender los saberes”, según rezan las *Partidas* de don Alfonso X el Sabio⁷, y por otro, la *universitas scientiarum*, centros de síntesis de las ciencias de la época⁸.

Las Quaestiones Disputatae señalan en la carrera universitaria de Santo Tomás el producto más rico de su genio personal. Son, en opinión de Martín Grabman “el trabajo científico más profundo y fundamental de entre los escritos de Santo Tomás”⁹. Santo Tomás comenzó su carrera de profesor parisiense a los 27 años (aproximadamente), luego de pasar cuatro años en Colonia a la vera de San Alberto Magno (1248-1252). En 1252 llegó al convento de Saint Jacques, de París, a propuestas de San Alberto, para enseñar como *bachiller bíblico* (1252-1254) y luego como *bachiller sentenciario* (1252-1256). A los treinta años, cuatro años antes del límite fijado por la legislación universitaria, y gracias a una dispensa acordada por el propio Papa, fue promovido a la maestría en Teología, al mismo tiempo que el franciscano Fray Buenaventura¹⁰.

(6) Pierre Mandonnet O.P., *Chronol. des Quest disp. de St. Thomas d'Aquin*, Revue Thomiste XXIII (1928), pp. 267-269. Este artículo estableció definitivamente la cronología de las *Quaestiones Disputatae* de Sto. Tomás. Para las Disputas Quaalibéticas consultar P. Glorieux, *La litterat. quodlib. de 1260 a 1320*, París, Vrin, 1925 y A. Teetaert, *La litterat. quodlib. Ephem. Théol. Lov.*, 1937.

(7) *Partida II, tit. XXXI, ley I.*

(8) La literatura sobre las universidades es abundante; baste citar aquí el monumental *Chartularium Universitatis Parisiensis*, editado por H. Denifle O.P. y E. Chatelain, París, 1889. Más bibliografía en Chenu, op. cit., p.61.

(9) *Die Werke des Heiligen Thomas von Aquin*, p. 275, cit. por J. Colleran, *The Treatises De Magistro of Saint Augustine and Saint Thomas*, The Paulist Press, Nueva York, 1945.

(10) Sobre la vida de Santo Tomás pueden consultarse los trabajos (clásicos) del P. Mandonnet; el *Saint Thomas d'Aquin* del P. Petitot; la *Introducción...* del P. Ramírez citada y la polémica biografía de Ch.-D. Boulogne O.P., *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligente*, Nouvelles Editions Latines, París, 1968 (lo más reciente en el campo, a lo que sabemos).

“En la época que Santo Tomás sube a la cátedra de Saint Jacques, en 1256, la cuestión disputada tenía, desde hacía poco tiempo, su consistencia propia, aparte del curso bíblico de base. Pero puede presumirse sin duda, que con Santo Tomás adquiere, en el sistema de enseñanza, una estabilidad y una frecuencia que no había aún conocido. Hasta entonces el maestro *disputaba* de vez en cuando, y, sin duda, de acuerdo con su gusto; Santo Tomás, durante los tres primeros años (1256–1259) que pasa en París como maestro, va a ponerse a su régimen continuo de dos disputas regulares por semanas; actividad de una intensidad insólita en ese género donde tanto la redacción definitiva como el acto mismo de la discusión pública requería un esfuerzo considerable”¹¹.

En 1259 Santo Tomás deja París y regresa a Italia (1259–1268), donde continúa sus disputas en la corte pontificia¹². Nueve años más tarde la obediencia lo hace regresar nuevamente a París (1269–1272) y durante su última estadía en la capital de la cultura europea, se enfrenta en sus disputas todos los conflictos de la actualidad de la época. Es el momento en que Sigerio de Bravante trata de hacer triunfar a Averroes, comprometiendo todo el movimiento peripatético cuyo abanderado principal era Santo Tomás, quien una vez más defenderá sus criterios contra averroístas y contra franciscanos demasiado conservadores en sus tesis agustinianas.

De Santo Tomás se poseen 510 disputas (= artículos) clasificados bajo siete títulos: *De Veritate* (29 cuest. y 253 arts.), *De Potentia Dei* (10 cuest. y 83 arts.), *De Malo* (18 cuest. y 81 arts.), *De Spiritualibus Creaturis* (1 cuest. y 11 arts.), *De Anima* (1 cuest. y 21 arts.), *De Virtutibus* (5 cuest. y 36 arts.), *De unione Verbi incarnati* (1 cuest. y 5 arts.). Sin embargo, es poco menos que imposible determinar año por año la secuencia de las cuestiones disputadas. Empero, en lo que concierne las 253 cuestiones *De Veritate*, cuyo artículo XI, *De Magistro*, será objeto

(11) Chenu, op. cit., p.241.

(12) En el verano de 1959 inaugura el Angélico el gran período italiano, de nueve años, caracterizado por una actividad intelectual apenas creíble, como teólogo papal, como profesor y como escritor. Sirvió a tres Papas, Alejandro IV, Urbano y Clemente IV en diferentes ciudades pontificias (Anagni, Orvieto, Viterbo); enseñó en Santa Sabina de Roma (convento generalicio de los Frailes Predicadores); redactó completa la *Suma contra Gentiles* y la *Suma Teológica* hasta la II-II; y otras obras más, como las ochenta y tres cuestiones *De Potentia*, numerosos comentarios bíblicos relativos a ambos Testamentos y opúsculos filosóficos menores.

de nuestro estudio particular, está averiguado que fueron compuestas durante la primera estadía de Santo Tomás en tanto que maestro en París, es decir, durante los años escolares comprendidos entre setiembre de 1256 y junio de 1259, de acuerdo con una distribución regular de 84 y 85 cuestiones por año, datadas con una semana de aproximación¹³.

Si se tiene en cuenta el ritmo de trabajo del joven maestro —dos disputas por semana, comprendiendo generalmente un artículo cada una— la *quaestio XI*, que abarca los artículos numerados de 104 a 107, debió tener lugar probablemente durante el mes de noviembre de 1257. Tal es criterio del P. Mandonnet¹⁴. Santo Tomás tenía entonces alrededor de treinta y dos años y se encontraba en su segundo año de docencia en tanto que *magister*. Su pensamiento, ya establecido fundamentalmente en sus grandes líneas metafísicas, como lo muestra el opúsculo *De ente et essentia*¹⁵, no había alcanzado empero la armoniosa síntesis que logrará en la suma Teológica, por ejemplo, donde los elementos aristotélicos, agustinianos y dionisianos, amalgamados por el aporte de una originalidad propia del genio, se constituirán en esa notable unidad tan característica del pensamiento tomista. Sin embargo el *De Magistro*, como todas las otras cuestiones del *De Veritate* no es un trabajo que carezca de madurez; por el contrario, nos deja ver un pensamiento vigoroso y profundo, fruto de la pluma de un hombre de treinta y dos años que en cuatro artículos nos transmite su pensamiento sobre el tema de conocimiento.

El *De Magistro* (como llamaremos en adelante la cuestión XI) es sólo una de las veinte primeras cuestiones del *De Veritate*, que son las cuestiones consagradas al tema del conocimiento de la verdad, pues las nueve cuestiones restantes no tratan específicamente ese tema. Es natural, por tanto, que el *De Magistro* se encuentre en íntima conexión con las otras cuestiones de la serie: así, no obstante la unidad con que es allí tratado el tema de la enseñanza, el *De Magistro* supone un cierto número de elementos —especialmente psicológico— establecidos aparte. Nues-

(13) Cf. P. Synave, *La révélation des vérités divines naturelles d'après St. Thomas*, párrafo 3: *La date respect de quelques écrits de St. Thomas*, Mélanges Mandonnet, París, 1930, I p. 353-365.

(14) *Les quest. disp. de St. Thomas d'Aquin*, Introduction, edit. Lethielleux, vol. I, p.13.

(15) Este es uno de los primeros escritos salidos de la pluma de Santo Tomás; lo redactó probablemente mientras comentaba las *Sentencias* (1254–1256), quizás antes del comentario al II libro de las *Sentencias*, según Chenu, op. cit., p.280. Cf. M.-D. Roland Gosselin, O.P., “*Le De ente et essentia de S. Th. d'Aquin*”, Texte (critique). Introduction. Notes et Etudes historiques, Vrin, París, 1948.

tra cuestión presenta relaciones especiales con la cuestión precedente, *De Mente*, donde se trata de las capacidades cognitivas naturales del alma humana, y con las cuestiones siguientes, *De Prophetia* y *De Raptu*, donde se estudia el conocimiento extraordinario por vía de revelación o de contemplación mística.

El *De Magistro*, nuestro especial objeto de estudio, es uno de los tratados más cortos de la serie, puesto que no contiene más que cuatro artículos: 1) Si un hombre puede enseñar y puede ser llamado "maestro", o si tal cosa es privativa de Dios; 2) Si alguien puede ser maestro de sí mismo; 3) Si un hombre puede ser instruido por un ángel; 4) Si la enseñanza pertenece a la vida activa o a la contemplativa. Los artículos más importantes por su contenido filosófico son el primero y el tercero, y de los dos, haremos particular énfasis en el primero. Nuestro principal interés será destacar la posición del Aquinate con respecto de la enseñanza, el papel del maestro y, especialmente, la naturaleza de la iluminación de la inteligencia en Santo Tomás, doctrina que, como es bien sabido, hunde sus raíces en el agustinismo.

En el resto de la obra de Santo Tomás los pasajes paralelos más importantes al *De Magistro* son, *Suma Teológica* I, 117, 1 (lugar que trataremos con especificidad), y *Suma contra Gentiles* II cap. 75 (lugar al que sólo haremos referencias ocasionales). Se pueden encontrar otros paralelos que no ofrecen modificaciones o adiciones importantes a la doctrina del *De Magistro*, como lo hace notar Colleran¹⁶.

Conforme con lo dicho, estudiaremos los cuatro artículos del *De Magistro*, prestando especial atención al artículo primero, que se verá en detalle. Basta él solo para mostrar la tesis de Santo Tomás con respecto del conocimiento y de la iluminación de la inteligencia. Los otros tres artículos serán estudiados más brevemente, deteniéndonos un tanto, empero, en el tercero que presenta en el *Respondeo* un resumen sugestivo de la posición tomista¹⁷.

(16) Esos otros lugares paralelos son: *II Sent.*, d. 9, a. 2 ad 4; d. 28, a.5 ad 3; *Opusc. XVI* (Scis. cuest. al Hno. Gerardo de Besansón), c. 5; *Expos. in Evang. Matthaei*, 25, com. 5; *Expos. in Rom.* I, com. 6. Cf. Colleran, op. cit., p. 24.

(17) No vamos a traducir el *De Magistro* palabra por palabra, sino a resumir su doctrina, dando el texto latino de los párrafos de traducción problemática. Sólo los párrafos entrecomillados serán traducciones literales. Se utilizará el texto latino de la edición Marietti (IX ed., Turín, 1953, revisada e introducida por Raimundo Spiazzi, O.P.), teniendo también a la vista la traducción española del P. Antonio Figueras. O.P., *De Magistro* (bilingüe), Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Serie de Filosofía, No.22, 1961 y la traducción italiana de Giuseppe Muzio, *Tommaso d' Aquino, Il Maestro*, Societa Editrice Internazionale, Torino, 1954.

1) Artículo primero:

De si un hombre puede enseñar y ser llamado maestro o sólo Dios. Como de costumbre, Santo Tomás comienza por considerar la posición contraria a la suya propia y enuncia dieciocho argumentos para defender la imposibilidad (*videtur quod non*) de la enseñanza humana. Esas dieciocho dificultades pueden ser agrupadas en cuatro categorías: a) Dificultades teológicas (N^os. 1, 5, 7, 8, 9, 11, 15, 16); b) Dificultades filosóficas de tipo agustiniano (N^os. 2, 3, 4, 13, 17); c) Dificultades filosóficas de tipo aristotélico (N^os. 6, 10, 14); d) Dificultades especiales (N^os. 12, 18).

a) Dificultades teológicas:

Santo Tomás toma de la Biblia y de la teología, principalmente agustiniana, ocho argumentos contra lo que será su tesis. *Dif. n 1*: La Escritura dice: *Sólo uno es vuestro maestro* (*S. Mat.* 23, 8) y, en consecuencia, sólo a Dios pertenece el enseñar, (que aquí está tomado en un sentido rigurosamente unívoco).

Dif. No.5: esta dificultad es un compromiso de filosofía aristotélica y teología agustiniana. Si el saber es causado en un hombre por otro, o bien ese saber estaba ya en el discípulo, o bien no lo estaba. Si se elige la hipótesis negativa, deberá admitirse que un hombre es la causa única o principal de la ciencia de otro, y eso es imposible *o priori* en el pensamiento tomista. Si se elige la hipótesis afirmativa, es decir, que el saber preexistía en el discípulo, tal saber estaba, o en acto perfecto, y en tal caso podría prescindirse de la enseñanza (*quia quod est, non fit*), o estaba según una "razón seminal" y San Agustín dice al respecto de las razones seminales "que no pueden ser llevadas al acto por ninguna virtud creada, ya que sólo por Dios son introducidas a la naturaleza" (*De Genesi ad Litteram*)¹⁸. Así, un hombre no puede instruir a otro. (Santo Tomás mantendrá siempre la tesis de que un hombre no puede ser ni la causa única ni la causa primera de la ciencia de otro).

Dif. No. 7: San Pablo escribe: "La fe nace de lo que se oye". (*fides ex auditu*: *Rom.* 10, 17); la glosa (interlineal) dice: "Aunque Dios enseña en el interior, sin embargo, el predicador lo anuncia exteriormente". Sin embargo, Santo Tomás sostiene que "la ciencia es causada interiormente, en la mente y no exteriormente, en el sentido". Por lo tanto... *Dif. No.8*. San Agustín escribe en su diálogo *De Magistro*: "Sólo

(18) No es una cita textual; esta doctrina la explica San Agustín a lo largo de su obra *Del Génesis a la letra*, sobre todo en el libro VI. (Cf. *Obras de San Agustín*, tomo XV, "Tratados escriturarios"; B.A.C., Madrid, 1959, p. 711 ss)

Dios tiene cátedra en los cielos, pues enseña la verdad en el interior; cualquier hombre, por el contrario, tiene respecto de esa cátedra la misma relación que el agricultor respecto al árbol¹⁹. Al igual que el agricultor no produce el árbol, pero lo cultiva, no es el hombre el que da la ciencia, pero prepara su recepción. Santo Tomás deja entrever aquí un esbozo de la solución al problema.

Dif. No.9: El autor se refiere aquí al dominio de la iluminación: si el hombre es un verdadero maestro, debe enseñar la verdad, lo que equivale a iluminar el espíritu “puesto que la verdad es la luz de la mente”. Pero puesto que es Dios “que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (*Juan 1,9*), en consecuencia un hombre no puede enseñar propiamente hablando. *Dif. No. 11:* La ciencia es la descripción de las cosas en el alma: *descriptio rerum in anima*. Pero un hombre no puede “describir” en otro las semejanzas de las cosas, puesto que tal equivaldría a actuar en su interior y usurpar así el lugar de Dios. (La palabra del maestro, como toda cosa sensible, no puede actuar más que en el plano de la imaginación; una acción directa como sería la de proporcionar las ideas ya hechas, escapa a la acción humana). *Dif. No.15:* Fuera de Dios, nada puede informar (metafísicamente) el espíritu. Siendo el saber una cierta forma de espíritu (*quaedam forma mentis*), en consecuencia sólo Dios puede enseñar. (Notemos la posición de Santo Tomás contra el intelecto agente “dador de formas” de Avicena).

Dif. No.16: Santo Tomás se sirve aquí de un argumento *a pari*: “Así como la culpa radica en la mente, así también la ignorancia: Y como sólo Dios purifica de la culpa: Soy yo quien por causa mía borro tus pecados (*Isaías 43, 25*), en consecuencia sólo El puede purificar el espíritu de la ignorancia.

b) Dificultades filosóficas de tipo agustiniano.

En general, se trata de dificultades relativas al problema de la significación sacados del diálogo *De Magistro* de San Agustín. *Dif. No.2:* Para enseñar, el hombre debe servirse de signos, pues las cosas presentan una cierta ambigüedad desde el punto de vista demostrativo.

(19) Santo Tomás atribuye a San Agustín una sentencia que no se encuentra ni en su diálogo *De Magistro* (*Obras de San Agustín*, Tomo III, “Obras filosóficas”: B.A.C. Madrid, 1963, 3. p. 526ss), ni incluso en el conjunto de sus obras. Lo que quizá pueda parecerse más a ese texto es un lugar del *De Genesi ad Litteram*, VIII, 9, 17, 18: (p. 7835 de la ed. cit. en nota 18), donde San Agustín compara las funciones del agricultor, del médico y del predicador, que actuando en el exterior producen beneficios. Sin embargo, es el sujeto en cuestión (el árbol, el cuerpo, el alma) en su interior, quien opera el cambio benéfico. Cf. Colleran, op. cit. p. 26 No.14. La doctrina en todo caso, parece provenir de San Pablo: “lo que cuenta no es el que planta ni el que riega, sino el que produce el crecimiento, Dios” (*I Cor. 3, 7*).

Pero el conocimiento de las cosas es superior al conocimiento de los signos, puesto que los signos no son sino medios y *effectus autem non est potior sua causa*: el efecto no es superior a la causa. Ergo... *Dif. No.3:* Si se le propone a un hombre ciertos signos, o bien éste los conoce, o bien no los conoce. En el primer caso no puede aprender nada, pero en el segundo tampoco, pues “ignorada la significación de los signos, no podemos, mediante signos, aprender ninguna cosa”. *Dif. No.4:* El sujeto del saber es el intelecto; los signos que parecen ser el único medio pedagógico, quedan en la potencia sensitiva. Luego, proponiendo signos nada se enseña. Como puede verse, estas tres dificultades (Nos. 2, 3, 4) siguen la línea del pensamiento agustiniano; las dos primeras provienen del *De Magistro*; la tercera (No.4) podría estar inspirada en el VI libro del *De Música*. *Dif. No. 13:* Si se quiere saber, es menester “la certeza del conocimiento” (*ad scientiam requiritur cognitionis certitudo*), pues de lo contrario no se trata sino “de opinión o de creencia”, como dice Agustín en su libro *De Magistro*: proponiéndole a alguien signos sensibles no se puede producirle certeza, porque lo que está en los sentidos es más indirecto (*obliquum*) que lo que se encuentra en el espíritu y la certeza tiende más a lo que es más directo. *Dif. No.17:* Se puede tener un saber cierto solamente si se lo recibe de quien es capaz de producir la certeza por su palabra (*per cuius locutionem certitudo*); y tal cosa puede suceder únicamente si lo que se nos dice es evidente. Pero no se experimenta la certeza sino cuando se trata de la verdad que nos hable interiormente (*certificatur autem solum secundum interius audit veritatem loquentem*), verdad que se “consulta” a propósito de todas las cosas para tener la certeza. Nótese que Santo Tomás utiliza aquí no solamente el espíritu del diálogo *De Magistro*, sino incluso su vocabulario. En efecto, en su *De Magistro* (XI, 38), San Agustín emplea hasta seis veces el verbo *consulo* para referirse específicamente al tema de la iluminación interior que experimenta el hombre, como medio único de alcanzar la verdad: “Comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no *consultando*, la voz exterior que nos habla, sino *consultando* interiormente la verdad que reina en el espíritu... Esta verdad que es *consultada*, es Cristo... inconmutable Virtud de Dios y su Sabiduría...”²⁰.

c) Dificultades filosóficas de tipo aristotélico.

Denominaremos así las dificultades Nos. 5, 10 y 14 no porque sean citas textuales sacadas de las obras de Aristóteles, sino porque Santo Tomás utiliza el vocabulario y algunos elementos de la psicología

(20) *Obras de San Agustín*, III B.A.C., p. 589. —Cf. Oscar Mas Herrera, “La doctrina de la iluminación de la inteligencia y del hombre interior en San Agustín”, en *Rev. de Filosofía de la U. de C.R.* vol. XIV, No. 39 (1976), p.63ss.

y la metafísica peripatética. *Dif. No.6*: El saber es un accidente y el accidente no pasa de un sujeto a otro (*actiones autem non transmutat subjectum*). Siendo así que la enseñanza consiste, según parece, en una "transmisión" de la ciencia del maestro al discípulo (*transfusio scientiae de magistro in discipulum*), no puede haber enseñanza. *Dif. No.10*: Si un hombre instruye a otro, deberá hacerlo pasar de sabio en potencia a sabio en acto, lo que supone una mutación en la ciencia. Un cambio así en la ciencia se opone a la sentencia de San Agustín, según el cual: "la sabiduría que entra en el hombre no varía, sino que ella hace variar al hombre": *Sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat* (in lib. *LXXXIII Quaest.*). Esta dificultad nos parece, desde el punto de vista formal, una de las mejor logradas. La antítesis correspondiente, como se verá, constituye una de las más elaboradas. *Dif. No.14*: Para que el fenómeno del conocimiento, tenga lugar, son indispensables dos elementos: la capacidad intelectual (*lumen intelligibile*) y la representación mental del objeto (*species*). Pero ninguna de estas cosas puede ser causada en un hombre por otro, pues la producción de formas simples, como las citadas, supone una verdadera creación. Así, si un hombre no puede causar en otro la ciencia, en consecuencia, no puede ser un maestro.

a) *Dificultades especiales. Dif. No. 12:*

Santo Tomás echa mano de un argumento de autoridad en el campo de la psicología: Boecio dice en el libro *De Consolatione* (V, prosa 5, *in princ.*) que por la enseñanza la mente del hombre es solamente excitada a saber. Pero excitar a saber y hacer saber son dos cosas diferentes, al igual que excitar a ver y hacer ver. *Dif. No.18*: En esta dificultad Santo Tomás se hace eco de la mayéutica de Sócrates²¹. El discípulo jamás podrá aprender si antes de la enseñanza del maestro "no conociere que las cosas son tal y como éste se las propone".

2) *Sed contra.*

Santo Tomás presenta seis argumentos de autoridad para apoyar la tesis de que un hombre puede ser llamado maestro. De entre esos testimonios, los cuatro primeros son bíblicos, el quinto es tomado de Aristóteles (*Metafísica* III) y el sexto, de San Agustín. Este último es el siguiente: "Dice Agustín en su libro *Contra los Maniqueos* (II, 4) que así como la tierra, antes del pecado, había sido regada por una fuente y

(21) Cf. *Menón* 816-83 c; "Obras completas de Platón", ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 451 ss. -Cf. San Agustín *De Magistro* XII, 40: ed. B.A.C., p.591s.

después del pecado necesitó la lluvia procedente de las nubes así también la mente del hombre, significada por esta tierra, antes del pecado, había sido fecundada por la fuente de la verdad, mientras que después del pecado, necesita de la enseñanza de otros como de una lluvia que desciende de las nubes". Es interesante hacer notar cómo Santo Tomás, que va a establecer una forma de conocimiento diferente a la de San Agustín (en sus presupuestos filosóficos, no ciertamente en los teológicos), va a tratar de englobar en la medida de lo posible, el pensamiento agustiniano en el suyo propio, terminando el *Sed contra* con esta larga cita del Padre de Hipona. Santo Tomás le profesará siempre el mayor respeto y su obra no puede concebirse sin la de su ilustre predecesor. El *Respondeo*, que examinaremos a continuación, es una lograda síntesis de peripatetismo y de augustinismo, síntesis a la que se puede aplicar de manera eminente lo que dice el P. Santiago Ramírez del conjunto del tomismo: "Un estudio profundo y detenido de las obras de Aristóteles y de San Agustín le descubrió detrás de la letra, el verdadero espíritu de ambos, que no era antitético ni antagonista, sino perfectamente armonizable en el fondo, como todos los fragmentos de verdad. Se apoderó, pues, de él, y elevándolo al cubo con el empuje de su propio genio, logró reunir en una síntesis propia y personal, pero muy superior, cuanto de bueno y sano habían dicho aquéllos, poniendo como base la experiencia y la técnica aristotélicas, y como remate, las geniales intuiciones agustinianas, enriquecidas con aportaciones personales de los más subidos quilates"²². Por su parte agrega el P. Chenu: "Aristóteles y Agustín reviven en Tomás de Aquino; pero es Tomás de Aquino quien a través de Aristóteles y Agustín se adhiere a la intemporal verdad"²³.

b) *Respondeo dicendum:*

En el *corpus articuli* ("cuerpo del artículo", o parte fundamental donde se expone la doctrina del autor), Santo Tomás engloba tres problemas aparentemente de naturaleza muy diversa, pero que son solidarios a los ojos de nuestro autor: el paso de las formas a la existencia (tema metafísico), la adquisición de las virtudes (tema ético), y el aprendizaje de las ciencias (el tema epistemológico que nos ocupa)²⁴.

(22) Santiago Ramírez, O.P., *Introducción a Tomás de Aquino* (cit. supra), p. 117.

(23) M. -D. Chenu, O.P., *Introd. à l' étude de St. TH. d' Aquin* (cit. supra), 131.

(24) "*Respondeo dicendum quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum*. La conexión de los tres problemas en la historia de la filosofía cristiana es, por consiguiente, un hecho históricamente establecido. Igual relación en otro texto de Santo Tomás: *Respondo dicendo que así como han sido diversos los criterios acerca de la producción de las*

Dos tipos de tesis, dice el autor, se han sostenido al respecto de los tres problemas mencionados. La primera, que no es otro que el extrinsecismo radical de Avicena, encuentra la solución de las formas, las ciencias y las virtudes, en un agente extrínseco superior, el *dator formarum* (dador de formas). En el plano metafísico el papel de los agentes inferiores se reduce a preparar la materia a recibir la forma del agente exterior, o intelecto agente²⁵. Al respecto del problema ético, Avicena dice en su *Metafísica* que nuestra acción no es causa de la virtud moral (*habitus honesti causa non est actio nostra*), pero que mantiene el alma a resguardo del vicio, haciéndola más apta para recibir la virtud de la substancia que perfecciona las almas humanas.

La teoría avicenista sobre la adquisición de la sabiduría es idéntica: las formas inteligibles arriban a nuestro espíritu gracias a la actividad de un intelecto separado (VI *De naturibus* IV, cap. II).

La segunda tesis, simétricamente contraria a la primera, da cuenta de esos tres problemas echando mano únicamente de principios intrínsecos. El intrinsecismo radical excluye la causalidad de los agentes naturales, sosteniendo, en referencia al tema metafísico, que todas las formas se encuentran actualmente en la materia y que el agente natural se limita a manifestarlas (*agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum*). En el campo moral, se afirma la existencia de todas las virtudes en nuestras almas, de manera que el ejercicio de las buenas obras no hace sino eliminar los obstáculos para que brillen las virtudes, "como, por la acción de la lima, se remueve la herrumbre para que aparezca el brillo del hierro". En lo que concierne a nuestro tema epistemológico, esta opinión se pliega a la tesis socrática: aprendiendo a servirnos de instrumentos exteriores, no se hace otra cosa que guiar el alma a lo que conoció anteriormente. Así, *aprender no es otra cosa que recordar*²⁶.

formas naturales así han sido diversos al respecto de la adquisición de las ciencias y de las virtudes. De virtutibus in communi, VIII, Resp. En otros términos, se trata en los tres casos del problema fundamental de la eficiencia de las causas segundas y de su relación a Dios". Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, ch. VII, note 1, p. 139 (París, Vrin, 1959, 2da ed)

- (25) En efecto, según Avicena, la explicación de cualquier forma supone la intervención de tres elementos: una materia, un preparador de esa materia y el intelecto agente: la *Xa* inteligencia cósmica, engendrada por la inteligencia de la Luna, y que es la productora de las almas humanas y los cuatro elementos clásicos. Esta *Xa* inteligencia es el *dator formarum* de toda materia prima y el intelecto agente del hombre. Cf. A.M. Goichon, *Introduction a Avicenne*, París, 1933, y *La philosophie d'Avicenne*, París, 1944. También E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin?* Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, París, Vrin, 1926, p. 40ss.
- (26) Cf. *Platon, Menón* 81 b: ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 452.



15117
T452dm
1987
658969

Ninguna de estas dos opiniones es correcta, dice Santo Tomás, pues destruyen el *ordo naturalis*²⁷, constituido por el orden y la conexión de causas. La primera tesis excluye los agentes inferiores o causas próximas, atribuyéndolo todo a la principal; la segunda opinión reduce la acción de las próximas a la función puramente negativa y accidental de remover los obstáculos y cae en la misma inconveniencia que la primera, al negar la causalidad de los agentes naturales. La tesis tomista, al oponerse a estos dos criterios, atacará directamente el pensamiento de San Agustín, que cuidadosamente se evita nombrar. San Agustín, en efecto, sin caer en el exceso de Avicena (o del intrinsecismo radical), de alguna manera se inscribe en su línea: por una parte, su doctrina de las razones seminales²⁸, apunta al intrinsecismo; por otra, la iluminación y la doctrina sobre las virtudes, caen en el extrinsecismo; que niega poder causal a las causas segundas. Ciertamente, "la doctrina de las razones seminales —dice Gilson— salvaguarda celosamente los derechos de la eficiencia divina, puesto que está ya todo realizado y las causas segundas tienen poco que hacer; por otra parte, es cierto que la iluminación divina presenta ventajas, puesto que es de Dios que discurren, entonces hacia los seres racionales, la verdad y la virtud; pero las dos tesis presen

- (27) El orden natural es una tesis central del tomismo. En el universo todo está ordenando a Dios, pero todo es y de ninguna naturaleza, por limitada que sea, puede negarse su estatuto ontológico, lo que incluye su respectiva posibilidad causal. Si todo tiene un ser y la operación de cada naturaleza se sigue de ese ser, habrá operaciones más importantes y dignas que otras, pero una vez aceptado un ser habráse de aceptar su eficiencia propia habida en virtud los principios intrínsecos a su naturaleza. Es del todo impensable que se dé una naturaleza que no pueda realizar su acción propia sino merced a la eficiencia de una causa ajena. Por el contrario, todo ser posee en sí la potencialidad para actualizar en la línea que le es propia. Por eso dice Santo Tomás que "en todo conjunto ordenado de seres hablamos que son dos elementos que concurren a la perfección de la naturaleza inferior: uno, el impulso propio: el otro, el impulso de la naturaleza superior" (*S. Teol. II -II, 2, 3, c*). Pero este impulso proveniente de una naturaleza superior, en el caso de "la naturaleza racional creada", Santo Tomás lo identifica con "lo que le es comunicado por participación sobrenatural de la bondad divina", —lo cual nos ubica fuera del terreno de lo natural. Queda claro que basta el "propio impulso" para realizar lo que pertenece al orden natural de cada ser, Cf. *Suma contra los Gentiles* III, 70 (Ed. BAC, Madrid, 1968, IIo vol., p. 288-289): "...se ve que, aunque una cosa natural produzca su propio efecto, no es superfluo que Dios lo produzca también, porque la cosa natural no lo produce sino cuenta con la virtud divina. Tampoco es superfluo que pudiendo Dios producir por sí mismo todos los efectos naturales, los produzca mediante algunas otras causas. Pues ello es efecto no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino para que fueran causas de otras cosas... Esto hace patente el esplendor del orden que reina en las cosas creadas".
- (28) Para la doctrina de las "razones seminales", consultar E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, Vrin, 1949 (3a), p. 269 ss.

tan el mismo inconveniente, puesto que todo esté hecho para ella desde fuera, la naturaleza, por ella misma, no hace nada. En cambio, en un universo creado, tal como el universo cristiano, es inconcebible que los seres no sean verdaderos seres y en consecuencia, que las causas no sean verdaderas causas. La libertad y la bondad de Dios son tales que dan a las cosas no solamente la existencia, sino también la causalidad que se sigue: “*la primera causa, en razón de la eminencia de su bondad, no sólo hace que las cosas existan, sino que sean a su vez causas*” (*Resp.*). Es partiendo de este principio que Santo Tomás va sucesivamente a enderezar las tres tesis agustinianas de las razones seminales de la iluminación de la verdad y de las virtudes”²⁹. Santo Tomás va a emprender entonces la solución de los tres problemas partiendo precisamente del principio de que la excelencia de la causa primera reside en el hecho de conceder poder causal a las causas segundas.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, va a tomar una vía intermedia: a) Las formas naturales preexisten en la materia, no en acto, como lo afirma la tesis intrínseca, sino en potencia, y esas formas pasan al acto por medio de su agente externo próximo, y no solamente por obra del primer agente, como lo sostiene la tesis extrínseca radical; b) De manera análoga, las virtudes preexisten en nosotros como inclinaciones naturales, que por el ejercicio de las obras alcanzarán su pleno desarrollo; c) Finalmente, en la misma línea, preexisten en nosotros ciertos gérmenes de las ciencias, o primeros conceptos del entendimiento, que son conocidas gracias a la luz del intelecto agente³⁰, cuya operación consiste en la abstracción a partir del sensible hasta el inteligible. Los primeros principios pueden ser complejos como las *dignitates* o simples como la idea de ser, de uno u otras concepciones semejantes³¹.

Así se dice que alguien accede al conocimiento cuando el espíritu a partir de esos principios, conocidos en potencia y de una manera cuasi universal, llega a conocer en acto la cosa particular. Santo Tomás no duda en llamar esos principios *rationes seminales* (*ex istis autem principibus universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus*); sin embargo, está muy lejos de sustentar la

(29) Etienne Gilson, *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, París, Vrin, 1969 (2a), p. 143 s.

(30) Al respecto del intelecto agente, consúltese *De Anima*, qu. un., arts. 4 y 5; *Sum. Theol.*, I, 79, 3.

(31) Santo Tomás llamaba *dignitates* lo que los filósofos griegos llamaron *axiomas*, es decir, ciertos principios lógicos y ontológicos fundamentales al conocimiento. En la Edad Media se citaban, entre otros, los siguientes: *Supremum infini attingit infimum supremi* (“lo supremo de lo ínfimo alcanza lo ínfimo de lo supremo”); *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* (“todo lo que se recibe, se recibe al modo del recipiente”); *Ordo agentium responde ordini finium* (“el orden de los agentes responde al orden de los fines”). Cit. por Chenu, op. cit., p. 158.

doctrina agustiniana de las razones seminales, que va a eliminar sirviéndose, esto sí, del término, y citando a San Agustín³². Continuando el *Respondeo*, Santo Tomás dice que en las cosas naturales “alguna cosa” (*aliquid*) preexiste en potencia de dos maneras diferentes: a) *En potencia activa completa*, cuando el principio intrínseco es capaz de llevar la cosa al acto perfecto; el agente exterior no hace entonces más que ayudar al agente interno proporcionándole ciertos elementos que le permiten pasar al acto (como el médico ayuda la naturaleza a encontrar la salud gracias a los medicamentos, pero quien actúa principalmente es la naturaleza). b) *En potencia pasiva*, cuando el principio intrínseco no basta para llevar la cosa al acto (como el aire —dice el Aquinate— tiene necesidad del fuego para hacerse fuego en acto). La ciencia preexiste en quien aprende en potencia activa lo que permite dos formas de aprendizaje: la invención (*inventio*), cuando la razón llega por sí misma a conocer lo que ignoraba anteriormente; y la enseñanza (*disciplina*), cuando alguien ayuda la razón natural.

Así, “el proceso de la razón que llega al conocimiento de lo desconocido en la invención, no es otro que el de aplicar principios comunes evidentes por sí mismos a materias determinadas y proceden luego a algunas conclusiones particulares y de éstas a otras; de donde, según esto, se dice que uno enseña a otro cuando por medio de signos le expone este proceso discursivo de la razón, que el otro realiza, en sí mediante la actividad natural de la razón. Y, de este modo, la razón

(32) La impresión de los primeros principios en el alma, que es, según Santo Tomás, el concurso de Dios en el conocimiento, no debe ser comprendida como una realidad innata, a pesar de ciertos textos que aislados del conjunto parecieran indicar lo contrario. Así, por ejemplo, hablando de los primeros principios dice alguna vez: *quorum cognitio est nobis innata* (*De Mente*, a.6). Pero en recta doctrina debe entenderse que el alma posee una aptitud innata para formar esos principios al contacto de la experiencia, por virtud del intelecto agente: *lumen quo principia cognoscuntur est innatum* (In Boet. De Trinitate, q. 3, a. 1, ad 4). Puesto que, por otra parte Aristóteles define el intelecto agente como un cierto “hábito” o “especie de estado positivo” (*De Anima III*, 5, 430 a; ed. Aguilar 1964, p. 867), cabría la pregunta de si la luz del intelecto agente no se identifica con el “hábito” de los primeros principios. Pero la respuesta es negativa: semejante identificación es imposible, pues los principios universales, por espontánea que sea su adquisición, resultan de una abstracción del sensible operado por la actividad del intelecto agente: son, pues, posteriores al intelecto agente y, por tanto, distintos a él e inidentificables con las categorías a priori del entendimiento según Kant. Sin embargo, no debe exagerarse el carácter de posterioridad cronológica que presentan los primeros principios al respecto del intelecto agente, pues éste requiere de ellos desde que despierta a su función natural. En efecto, Santo Tomás afirma que los principios se comparan a la luz intelectual como los instrumentos al artesano: *sicut instrumenta ad artificem* (*De Mag. III*, resp.) Cf. R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits*, p. 489, nota 3.

natural del discípulo, por las cosas que se le proponen a modo de instrumento, llega al conocimiento de las cosas desconocidas"³³. Es en esto que consiste la enseñanza: se puede así afirmar que un hombre instruye a otro y que es su maestro. Sin embargo, conviene decir que la luz de la razón (sc. el intelecto agente) por lo que conocemos los primeros principios, es puesta en nosotros por Dios "a modo de una cierta semejanza con la verdad increada que resuena en nosotros" (*quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis*). De manera que ninguna humana doctrina puede ser eficaz en nosotros sino por la potencia de esta luz, de lo que se sigue que sólo Dios enseña en el interior del hombre y que es maestro de una manera suprema. Sin embargo, puede también decirse que el hombre enseña de la manera antes señalada. Sobre este punto termina el *Respondeo*. Notemos cómo a pesar del marco hondamente aristotélico en el que Santo Tomás se ubica, llega, empero, a una solución donde la presencia del pensamiento agustiniano es innegable y sustantiva: nosotros conocemos por nosotros mismos, pero gracias a la luz de la razón, puesta en nosotros por Dios, razón que es a la imagen de la verdad increada.

3) Solución a las dificultades:

No vamos a ver cada solución, puesto que, desde su punto de vista general, todas las objeciones fueron refutadas en el *corpus articuli*. Sin embargo, nos parece interesante señalar algunas de las soluciones, siguiendo la división que se había establecido anteriormente entre las dificultades.

a) Solución a las dificultades teológicas:

Santo Tomás se opone a la univocidad de la enseñanza, proponiendo la analogía de la enseñanza: no llamamos a un hombre *maestro* en el mismo sentido en que llamamos *Maestro* a Dios, puesto sólo se enseña en el interior del hombre. "La verdad divina habla en nosotros por la impresión de su semejanza" (*ad 1 um*). La eficiencia del maestro humano no consiste en hacer pasar directamente al acto las "razones seminales" (concepciones universales) de la ciencia, sino en permitir actualizar en esas "razones" todo lo que existe en estado virtual (*ad 5 um*). El

(33) Seguimos la traducción del P. Antonio Figueras O.P. ya citada, introduciéndole, no obstante, una pequeña pero significativa variante; Figueras traduce un *quem* como relativo a la razón mientras que nosotros le referimos al discípulo: *quem in se facit ratione naturali*: "el cual (el discípulo) lo realiza en sí mediante la razón natural".

doctor humano se limita a proponer al discípulo palabras, pero esas palabras son más adecuadas a producir el saber que las cosas sensibles, en la medida en que son "signos con una intención inteligible" (*signa intelligibilium intentionum. Ad 11 um*). Nadie, fuera de Dios, puede informar el espíritu en su forma suprema (*última forma*). Esta es la forma por la que el espíritu se torna hacia el Verbo y se une a El; es por esa sola forma que la naturaleza racional puede ser considerada como provista de una forma. Pero eso no impide que el hombre pueda concurrir a la formación de otras formas, como las ideas, en el espíritu de otro hombre. No puede influir en la parte afectiva del espíritu, donde se encuentra la falta, pero sí puede actuar en el intelecto y desplazar la ignorancia (*ad 15 um et ad 16 um*).

b) Solución a las dificultades agustinianas.

A propósito del tema de la significación, la solución se encuentra bien resumida en el *ad 13 um*. "La certeza del saber nace en la certeza de los (primeros) principios, pues sólo se llega a tener certeza de las conclusiones cuando (éstas) se resuelven en los principios y así, el que se conozca algo con certeza proviene de la luz de la razón, infundida por Dios en el interior del hombre, y por la que Dios habla en nosotros; y no, en cambio, por el hombre que (nos) habla exteriormente; a no ser que éste, enseñándonos, haga ver la inclusión de las conclusiones en los principios. Pero en este caso, tampoco recibiríamos certeza del saber si no tuviéramos certeza de los principios en los que tales conclusiones se resuelven". En consecuencia, los signos no son la causa eficiente principal e inmediata del saber (*ad 4 um*), sino que es la luz de la razón la que capta las intenciones inteligibles de los signos y procede a formular las conclusiones.

c) Soluciones a las dificultades de tipo aristotélico.

La enseñanza no es una trasmisión del saber; el pensamiento es rigurosamente intrasmisible, pero el maestro es capaz de producir, por los métodos pedagógicos, un saber parecido al suyo en el discípulo (*ad 6 um*). Santo Tomás recuerda así una vez más el carácter analógico de la enseñanza. En la solución a la 10a dificultad (*ad 10 um*), señalará dos tipos de sabiduría; la sabiduría creada y la sabiduría increada. Ambas perfeccionan al hombre. La sabiduría increada no es mutable. Aquí Santo Tomás hace referencia, sin duda, a la sabiduría del hombre interior que escucha la Verdad que habla en el secreto del alma humana. La sabiduría creada, por su parte, varía en nosotros, pero, únicamente de manera accidental. También la sabiduría creada puede ser inmutable si

trata de realidades eternas; en cambio es mutable desde el punto de vista de su ser en el sujeto que la posee. En este caso, accidentalmente, puede variar cuando el sujeto pasa de sabio en potencia a sabio en acto, "pues las formas inteligibles, en las que consiste la sabiduría, son, a un mismo tiempo, semejantes de las cosas y formas que perfeccionan el entendimiento". Santo Tomás establece así una correspondencia rigurosa entre los objetos materiales, cuya esencia está determinada por una forma inteligible, y el intelecto humano, forma el mismo de su cuerpo.

d) *El ad 12 um dicendum.*

Es una larga exposición sobre la diferencia entre el proceso de la inteligencia y el de la visión corporal. La visión corporal no es una *vis collativa*, es decir, una forma que permita inferir un objeto del otro, pues los objetos visibles, se encuentran al respecto de la visión a igual distancia. (Sería impensable, por ejemplo, decir a alguien: "puesto que usted ya conoce el color rojo, a partir de él va a poder inferir el azul"). El que ve no necesita *ser conducido* a ver una cosa, salvo en el sentido de que alguien le indique un objeto preciso. Pero en esa acción no hay un "proceso visual" propiamente dicho. La potencia intelectual, por el contrario, *cum sit collativa*, siendo como es una fuerza ilativa, pasa de unas cosas a otras. Al principio comprende las cosas evidentes en sí mismas (como los primeros principios) y en seguida, por el ejercicio de la razón, llega a otras cosas más complejas explicables por los primeros principios. La luz intelectual es un principio de conocimiento y en consecuencia, se encuentra en potencia esencial (*in potentia essentiali*) de conocer todas las cosas. En efecto, a través del ejercicio del aprendizaje, la inteligencia llega a poseer el hábito de la ciencia (*scientia habitualis*): este hábito consiste en la posesión de su saber que no está en ejercicio en un momento dado. La ciencia habitual se distingue de la ciencia actual (*actus scientiae*), que es la aplicación de la inteligencia a una materia determinada en un momento determinado³⁴. El *habitus* de la ciencia proporciona al intelecto las formas de las cosas y le permite estar en potencia accidental (*potencia accidentalis*) a la ciencia, de suerte que una simple causa accidental —un hombre, una cosa— que excita la reflexión, basta para llevar el espíritu a la ciencia actual. Pero para el que se encuentra en relación con la ciencia en potencia esencial, como es el caso del ignorante, el maestro, al excitar su inteligencia, la actualiza tal como lo haría un motor que jugase un papel esencial (*sicut motor essentialis*), llevándola de la potencia al acto. En el caso de la visión, o en el caso de un hombre que posea la ciencia habitual, el suceso que excita la atención, sea a mirar, sea a pensar, no es sino un motor accidental.

(34) Cf. *Sum. Theol.* I, 107, 1 c.

4) **Artículo segundo:**

Si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo. Santo Tomás se pregunta aquí si un hombre puede ser maestro de sí mismo y comienza respondiendo por la afirmativa. El intelecto agente, luz de la razón, de acuerdo con lo visto en el artículo primero, es la causa principal del saber, mientras que el maestro, que propone signos al discípulo, no es sino la causa accidental (*Dif. No.1*). Por otra parte, poseer algo por invención es más perfecto que aprenderlo de otro, como lo afirma Aristóteles³⁵; en consecuencia, si un hombre que instruye a otro merece el título de "maestro", el que llega a la ciencia por sí mismo, merecerá con más razón ese título y podrá ser llamado maestro de sí mismo (*Dif.No.4*)³⁶. En el *corpus articuli* el Doctor Angélico acepta el hecho del aprendizaje por invención: es evidente que por medio de la luz de la razón el hombre pueda llegar solo al conocimiento de muchas cosas que ignoraba anteriormente y, de esta manera, en cierta medida, él puede ser la causa de su propio saber. Pero esto no significa que el hombre pueda ser llamado maestro de sí mismo propiamente hablando. Para probar esta tesis, Santo Tomás distingue con Aristóteles (*Metaphys. VII*)³⁷ entre dos clases de agentes naturales: en una primera clase coloca los agentes *stricto sensu*, que a su vez se dividen en agentes unívocos y equívocos. El agente unívoco es el que produce un efecto de su misma naturaleza, —como el fuego que produce fuego. El agente equívoco es el que produce un efecto de naturaleza un tanto diferente y de cierta manera inferior a la suya propia, por lo que quedará siendo siempre eminente en relación con su efecto —como el sol es superior a su luz y a su calor. Únicamente en esos dos tipos de agentes existe una razón perfecta de acción (*perfecta ratio actionis*), puesto que poseen en ellos mismos todo lo que producen en sus efectos. Por otra parte, hay un segundo tipo de agentes en los que el efecto que producen no preexiste en ellos más que de una manera parcial, —como la salud no depende sino parcialmente de una medicina cálida, puesto que el calor no es sino una parte de la salud y no la salud toda entera. Esos agentes no lo son en un sentido perfecto y podrían llamarse (cosa que no hace Santo Tomás) *agentes superati*, agentes superados o sobrepasados. Por su parte, la enseñanza supone el acto perfecto de la ciencia en quien instruye (*doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in magistro*) y así, es necesario que el maestro posea de manera explícita y perfecta el saber que él produce en otro. El que aprende por sí mismo no es su agente ni unívoco ni equívoco, puesto que no posee sino los principios del saber (*principia communia*), pero no la ciencia en acto.

(35) *Ética nicomaquea* I, 4, 1095b; ed. Aguilar 1954, p. 1176.

(36) Los antiguos distinguían entre el aprendizaje por enseñanza y el aprendizaje por invención. Cf. Cicerón, *Tusc.* I, 25, 60.

(37) Caps. 7, 8 y 9; ed. Aguilar p. 991 ss.

Glosando a Santo Tomás, podría decirse que *un hombre puede aprender por sí mismo pero no de sí mismo*, puesto que aún en el aprendizaje por invención (en la investigación personal), el hombre siempre tiene por maestro al ser. Es del ser, de algún ser o de algún aspecto del ser, de quien aprende el hombre merced a su potencia cognoscitiva, constituida fundamentalmente por la capacidad abstractiva y los primeros principios. De modo que si bien tiene en sí la capacidad de llevar a su interior el mundo exterior a modo de representación, queda claro que lo que lleva es la representación de un algo que antes del acto de conocimiento formalmente no era en modo alguno parte del espíritu, sino ajeno a él. De modo que el hombre no aprende nunca de sí mismo, por lo que no puede ser llamado maestro de sí mismo, propiamente hablando.

5) Artículo tercero:

*Si un hombre puede ser enseñado por su ángel*³⁸.

El *Respondeo* de este tercer artículo es una notable síntesis de la doctrina tomista del conocimiento propuesta a propósito de la forma propia de instruir de tres tipos de seres de diferente nivel de perfección: el hombre, el ángel, Dios³⁹. Dios es el maestro por excelencia de la inteligencia humana, puesto que es El quien dota al alma de la luz intelectual y le imprime los primeros principios. El hombre, que según el orden natural, es semejante a cualquiera otro de sus semejantes en lo que concierne a la especie de luz intelectual que posee, no puede provocar el saber en otro, si por ello se entiende dotar a otro hombre de luz intelectual o grabarle el conocimiento de los primeros principios. Pero

(38) La síntesis que presentamos del artículo tercero está sacada del *Respondeo*. Las excepciones se indicarán oportunamente.

(39) En el pensamiento tomista la noción de *jerarquía*, herencia indudable del Pseudo-Dionisio Areopagita, preside toda la cosmología. El orden universal (Cf. nota 27) está garantizado por una escala de perfección a la cabeza de la cual se encuentra Dios, la perfección misma, y en seguida en orden decreciente, los ángeles, los hombres, los animales, los vegetales, los minerales. Los diferentes niveles se definen cada uno en relación con el nivel inferior y con el nivel superior, con los cuales están en contacto gracias a las operaciones que derivan de su manera natural de ser. En el orden universal, lo superior toca, por su parte interior, al ser que lo sigue en la jerarquía: *divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum*, (Dionisio, *De divinis nominibus*, c. VII. Así la enseñanza angélica, objeto de este artículo, se conforma con esta razón jerárquica: el ángel, que recibe de la fuente divina la verda, ayuda a su vez al hombre en el proceso del conocimiento Cf. *Summa Theol.* 1, 3, 1, et sq. – Sobre la influencia de Dionisio sobre Santo Tomás, leer especialmente J. Durantel, *St. Thomas et le Pseudo-Denys*, Lib. F. Alcan, París, 1919.

el maestro humano puede hacer pasar al acto lo que existe en potencia en los primeros principios del discípulo, sirviéndose de signos sensibles, como fue dicho en el artículo primero.

Por su parte, el ángel, cuya perfección se sitúa entre la de Dios y la del hombre, tiene una manera de instruir necesariamente inferior a la de Dios y superior a la del hombre, correspondiente a su naturaleza invisible⁴⁰. En lo que concierne a la luz intelectual el ángel no puede infundirla en el hombre a la manera divina, pero puede acrecentarla (*augendo*), de manera que el hombre pueda comprender más perfectamente, y esto porque el ángel posee la luz del intelecto más perfectamente que el hombre, y porque todo lo que es imperfecto en su género determinado es fortificado en su potencia (*magis confortatur virtus ejus*) por el ser que, en el mismo género se encuentra en su nivel superior de perfección. Según Santo Tomás (*Ad 4 um*), el maestro humano actúa como un agente unívoco al respecto de su discípulo, puesto que no hace sino imprimir en él las formas del saber tal como él las posee (*imprimit formam sicut eam habet*): pero el ángel, que conoce *intellec-tualiter* (por intuición de esencias) lo que el hombre no puede conocer más que *rationaliter* (por vía discursiva), actúa como un agente equívoco, llevando al hombre de la potencia, de conocer al acto de conocer (*Praet. IV*), al igual que el cuerpo movido recibe su forma del cuerpo motor⁴¹.

En lo que concierne a los primeros principios, el ángel puede instruir al hombre no proporcionándole su conocimiento, como lo hace Dios, ni proponiéndole la deducción de las conclusiones a partir de los principios por medio de signos sensibles (de palabras, fundamentalmente), como lo hace el hombre, sino “formando en la imaginación algunas especies, las cuales pueden formarse por la excitación del órgano corporal”. (*Resp.*). Así, de la misma manera que en los durmientes o los locos las acciones no están determinadas por la iniciativa consciente, sino por el movimiento espontáneo de los fantasmas (imágenes sensi-

(40) Santo Tomás reconoce que el ángel puede instruirnos *secundum modum nostrum*: a la manera humana, esto es, tomando un cuerpo y hablando sensiblemente. Pero ese tipo de enseñanza no es el propio del ángel, sino el del hombre, y supone una acción milagrosa fuera de lo común, *de quo nunc non igitur*. (Dif. No. 1 y 4; *Resp. in princ.*)

(41) Para Santo Tomás el intelecto angélico no sólo se encuentra en acto al respecto de la luz de la verdad universal, sino también al respecto de las especies que determinan las cosas (causa formal), puesto que: “mientras que nuestro intelecto no recibe del intelecto divino más que la verdad de los primeros principios, la inteligencia angélica recibe las especies innatas de las cosas, según las cuales el ángel conoce todas las cosas” (*De Veritate* q. 1, a. 4, ad 5 um). El ángel es así un agente equívoco del saber humano, pues su conocimiento esencial de las cosas se eleva infinitamente por encima del conocimiento por abstracción de la especie inteligible a partir del dato sensible, vía única de adquisición de la ciencia en el animal racional. Cf. *Summa Theol.* 1, 75, 7 ad 3 um.

bles), en los hombres el proceso hacia la ciencia puede ser determinada no por la iniciativa personal, sino por la intervención de fantasmas suscitados por el ángel. Eso no implica en modo alguno una violación de la voluntad; en esta potencia solamente Dios puede actuar (*Dif. No. 2 y ad 2 um*) suscitando directamente en nosotros intenciones voluntarias y movimientos afectivos sobre la intención de la parte sensitiva (*intentio sensitivae partis*), lo que basta para despertar la imaginación⁴². Pero si implica una intervención invisible del ángel capaz de determinar la intención (aplicación, atención) de la potencia sensitiva del alma humana, potencia que es enteramente pasiva. Santo Tomás no explica hasta qué punto el ángel puede actuar en este dominio. El autor se limita a decir en este texto que el hombre, alcanzado por la acción del ángel, deberá reaccionar al igual que la atención de un hombre a quien pica un insecto, de inmediato se dirige a la picadura (*sicut cum cuis pungitur necesse habet intendere ad laesionem: ad 2 um*). Esta acción permanece indirecta al respecto de nuestra potencia intelectual, puesto que "el ángel no aclara directamente las representaciones imaginarias" (*ad 12 um*), sino que se limita a estimular su órgano corporal, lo que producirá necesariamente especies en la imaginación; posteriormente, el hombre podrá elevarse a la actividad intelectual y decidir, con toda libertad, qué determinación tomar al respecto de las materias contenidas en las especies imaginarias y de las acciones a emprender.

La *Dif. No. 7* presenta un argumento interesante: la enseñanza requiere una cierta iluminación indefectible, pues el saber concierne a cosas necesarias que existan siempre, dice Santo Tomás, colocándose en la vieja línea de la poética socrática. Pero tal iluminación no puede provenir del ángel, puesto que su luz depende de la permanencia de la acción divina en él, y cesaría si perdiera comunicación con su fuente divina. En el *Ad 7 um* el autor afirma que incluso si el saber que se adquiere por la enseñanza versa sobre cosas indefectibles, ese saber que recibe el hombre, puede fallar. Así, no es necesario que la iluminación de la enseñanza provenga de una luz indefectible, como Dios; e incluso si ella proviene de Dios, como primer principio, ello no excluye, sin embargo, una luz creada defectible, como el ángel, que pueda ser su principio intermediario para la iluminación de la enseñanza. Notemos con Muzio⁴³ que "Santo Tomás distingue entre ciencia comprendida objetivamente y ciencia comprendida subjetivamente. La primera es la

(42) Cf. Muzio, *op. cit.*, p. 81, nota No. 1—. En el *Compendium Theologiae ad Reginaldum* n. 129, Santo Tomás explica como el acto de la voluntad humana no proviene sino de Dios, que es la causa de la naturaleza racional dotada de voluntad. Por esta razón, es evidente que la acción por la que Dios mueve la voluntad humana no es contraria a la libertad del hombre, al igual que la operación de Dios en las cosas naturales no es *contra natura*.

(43) *Il Maestro*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1954, p. 91, nota No. 2. (obra ya citada).

esencia universal, objeto del pensamiento: las ideas mismas. Ella no puede fallar, puesto que es necesaria, inmutable, eterna. La segunda, en tanto que acto de su espíritu humano, como intuición de conceptos, puede fallar".

6) Artículo cuarto:

*Si el enseñar es un acto de la vida activa o contemplativa*⁴⁴.

Hacia los años 1256 y siguientes, Santo Tomás se encontró en la querrela suscitada contra las Ordenes Mendicantes (dominicos y franciscanos) por los maestros seculares de la Universidad de París, con Guillermo de Saint-Amour a la cabeza. Estos últimos pretendían expulsar de la universidad a los religiosos bajo pretexto, entre otras cosas que la vida conventual se oponía a la actividad docente. Nuestro Maestro dominico contestó el panfleto de Saint-Amour titulado *De periculis movissimorum temporum* (1255) con su opúsculo *Contra impugnante religionem* e incluso el Papa Alejandro IV condenó a los revoltosos seculares en su carta *Quasi lignum vitae* (del 14 de abril de 1255) y en su bula *Urbi et orbi*⁴⁵. En el presente artículo, Santo Tomás, urgido sin duda por el estado de las cosas, defiende el derecho y la bondad de la enseñanza por parte de los miembros de las Ordenes contemplativas, demostrando cómo la vida contemplativa encuentra su complemento natural en la actividad doctrinal. Comienza por considerar si la enseñanza corresponde o no a la vida contemplativa. Siguiendo el principio *bonum est diffusivum sui*⁴⁶, se ve que la razón de la perfección de una cosa determina la trasmisibilidad de su perfección, de manera que su ser será tanto más capaz de trascribir su propio bien cuanto más elevado sea el grado en que lo posea, "como el calor del fuego hace una cosa sea caliente y pueda calentar". Así, dado que la perfección en la consideración de las cosas superiores (*consideratione divinorum*) pertenece a la vida contemplativa, la enseñanza, que consiste en la transmisión de esta perfección, debe pertenecer, en consecuencia, a la vida contemplativa (*Dif. 4*). En el *corpus articuli* Santo Tomás dice que la vida activa y la vida contemplativa se distinguen entre ellas según su materia y su fin. La

(44) Cf. un texto paralelo: *Summa Theol.* II—II, q. 181, a. 3.

(45) Para lo que concierne a los trastornos universitarios de la época de G. de Saint-Amour, consultar A. van Denwyngaert: "Querelles du clergé séculier et des Ordres Mendicants à l'Université de Paris", *La France franciscaine*, 1922-1923.

(46) "El bien se difunde por su propia naturaleza". Este principio, muy citado en la Edad Media, encuentra su origen en la obra del Pseudo Dionisio Areopagita. En la obra de Santo Tomás aparece citado más de cincuenta veces. Cf. J. Durantel, *St. Thomas et le Pseudo-Denys* (ya citado), p. 60.

materia de la vida activa está constituida por las cosas temporales sobre las que versa el acto humano; la materia de la vida contemplativa consiste en las razones cognoscibles de las cosas (*rerum scibiles rationes*). Esta diversidad que se advierte en la materia de esos dos géneros de vida deriva de la diversidad de su fin.

En efecto, el fin de la vida contemplativa consiste en la visión de la verdad, "de la verdad increada—insiste el autor—en la medida en que ella es accesible al contemplativo". Esta visión es posible en la vida presente de una manera imperfecta, pero en la vida futura lo será perfectamente: Santo Tomás se refiere aquí a la visión de las razones eternas, conforme con las que el alma conoce todas las cosas en tanto que principios de conocimientos⁴⁷. El fin de la vida activa, por el contrario, es la operación por la que alguien se ocupa del provecho del prójimo.

En el acto de la enseñanza se puede discernir una doble materia: la primera es la cosa misma que se enseña; la segunda es la persona a la que se instruye. En razón de la primera, es claro que la enseñanza tiene su principio en la vida contemplativa, puesto que si el maestro es un agente unívoco al enseñar, como lo hemos visto, es menester que acceda a las razones supremas de las cosas que él enseña, por la meditación silenciosa y profunda⁴⁸. Pero en razón de la segunda materia (el discípulo) y de su fin (el provecho del prójimo), la enseñanza pertenece más a la vida activa que a la contemplativa, si bien comienza y toma su valor de esta última.

La finalidad ha sido alcanzada: la enseñanza es propia de la vida activa, es un hecho. No se instruye sino para servir a alguien; el maestro es un servidor de un discípulo, en el sentido más elevado del término. Pero el maestro no será tal sino a condición de llevar un género de vida

(47) Cf. *Summá Theol.* I, 84, 5 c. Santo Tomás se apoya al respecto en San Agustín, para quien Dios creó las cosas conforme con las razones eternas que contiene en su Verbo; esas razones se reflejan en el fondo del alma del hombre interior. Cf. Oscar Mas Herrera, art. "La doctrina de la iluminación de la inteligencia y del hombre interior en San Agustín", citado en la nota 20.

(48) La enseñanza consiste en comunicar a los otros la verdad sobre la que se ha meditado con anterioridad. Bien sabía eso el "buey mudo Sicilia", a quien conviene por sobre todos los títulos, el de Doctor. El siguiente texto nos muestra hasta qué punto Santo Tomás considera la vida activa como implicada en la vida contemplativa y cuánta dignidad concedía a esos dos géneros de vida llevados según el orden de su exacta subordinación: "La vida activa tiene dos clases de obras: unas que proceden de la plenitud de la contemplación, como la enseñanza y la predicación; estas obras deben preferirse a la simple contemplación, puesto que es más perfecto iluminar que tan sólo poseer la luz, y es mayor comunicar a los demás las cosas contempladas que sólo contemplar" (*Summá Theol.* II-II, 188, 6 c.). La admirable fórmula *contemplata aliis tradere*, "dar a los demás las cosas contempladas", fue durante largo tiempo el lema de la Orden de Predicadores.

que sea contemplativo a la base. Sólo este género de vida puede hacer de un hombre un verdadero doctor, cuyo conocimiento, lejos de ser una acumulación dispersa de datos de erudición, sea una suma armoniosa de saber; sólo así la vida del maestro y su tesoro intelectual harán una sola cosa. En una palabra, Santo Tomás, también aquí discípulo de San Agustín, apunta más a la sabiduría que a la ciencia. Fray Tomás de Aquino, el Predicador, no hace sino defender el derecho de su Orden, entonces perseguida, a enseñar en la capital intelectual de la época.

Al estudiar la *Quaestio XI* del *De Veritate* hemos visto lo más importante de la posición tomista al respecto del tema de la enseñanza, del papel del maestro y de la iluminación de la inteligencia. Sin embargo, el análisis de otros textos como la q. 117 a. 1 de la primera parte de la *Suma Teológica* y el final del capítulo 75 del II libro de la *Suma contra los Gentiles*, va a permitirnos completar ciertos detalles no del todo explícitos en el *De Magistro*. No es de extrañar, por lo demás, que en las obras citadas, posteriores ambas al *De Veritate*, el pensamiento de Santo Tomás aparezca de una manera más completa y más acabada que en sus primeros escritos.

¹⁰) *Suma Theologiae, I pars, q. 117, a. 1^o.*

En esta *quaestio* permite subrayar tres características de la epistemología tomista, según la cual: a. El discípulo tiene su rol eminentemente en el aprendizaje; b. La causa eficiente principal de la enseñanza no es el maestro sino el discípulo; c. El maestro, partiendo de ciertos conocimientos anteriores que posee el discípulo, que son condiciones indispensables para la enseñanza—recordemos que *addiscere*, significa "añadir a lo que se sabe"—lo lleva al conocimiento a través del análisis de ciertas proposiciones universales que él adapta a la capacidad embrionaria del discípulo, y por la relación entre los principios y las conclusiones, que el maestro debe tornar manifiestas.

"Enseñar no es, pues, para el Santo, dice J. Valbuena⁵⁰, un mero almacenamiento o trasiego de ideas, y menos de fórmulas, de la mente del maestro a la memoria del discípulo; enseñar, y con mayor razón educar, no es *meter, es sacar, e ducere*. La ciencia es un accidente, y el accidente no es un ser trashumante: *accidens non migrat de subiecto in subiectum*".

Al igual que en el primer artículo del *De Magistro*, Santo Tomás se pregunta en la *quaestio* 17, a.1 "si un hombre puede instruir a otro".

(49) La *Prima Pars* de la *Suma Teológica* fue compuesta entre 1267 y 1268, es decir, diez años después del *De Magistro*. Cf. P. Glorieux, *Pour la chronologie de la Somme*, "Mélanges de scienc relig.", Lille, 1945, pp. 59-98.

(50) Fr. Jesús Valbuena OP, *Introd a la Quest. 117 de la Suma Teológ.* Tomo III de la B.A.C., Madrid, 1959, p. 1021.

Entre las cuatro dificultades (*videtur quod non*) que el autor presenta aquí, tres han sido ya vistas en el *De Magistro*. Pero la segunda, incluso si en el fondo recuerda a la dificultad No.6 del *De Magistro*, comporta una argumentación con datos novedosos: "si un hombre enseña a otro ha de ser sirviéndose de su propia ciencia para causar ciencia en él. Más toda cualidad por la que uno obra para producir algo semejante a sí es una cualidad activa. Luego la ciencia es una cualidad activa, a la manera del calor"⁵¹. La dificultad consiste en el hecho que si la ciencia fuese, como el calor, una cualidad activa que obra naturalmente transmitiéndose de su cuerpo a otro, entonces, al igual que su cuerpo caliente pierde su calor al calentar otra cosa, así el maestro debería perder su propia ciencia a medida que el discípulo aprende. Es decir, el hombre no puede instruir más que transmitiendo su propia ciencia en el alma del discípulo, (como el cuerpo caliente, etc.). Pero como no es cierto que el maestro pierda su ciencia al enseñar al discípulo, el maestro no instruye.

En el *Respondeo*, antes de exponer su propia tesis, Santo Tomás se refiere a las posiciones de Averroes y de los platónicos, como lo había hecho en el *De Magistro* (donde, empero, no apuntaba a Averroes sino a Avicena). Hace aquí una importante concesión a Averroes, como lo veremos. Este autor, dice Santo Tomás, supone que existe un solo intelecto posible (*Averroes, Comm. De Anima III, 5, digress, p.5*); así, hay que reconocer que las especies inteligibles son comunes a todos los hombres. En consecuencia, el maestro no causa en el discípulo "una ciencia distinta de la que tiene él, sino que le comunica la misma que él tiene, excitándole a ordenar los fantasmas (imágenes sensibles) en su alma, de tal modo que se disponga convenientemente para la aprehensión inteligible". Y continúa Santo Tomás: "Semejante opinión es ciertamente verdadera en cuanto enseña que la ciencia es una misma en el maestro y en el discípulo, si se entiende esta identidad según la unidad de la cosa conocida; la misma es, en efecto, la verdad de la cosa que conocen el discípulo y el maestro" (*Corpus articuli*). La tesis averroísta del intelecto único es rechazada por Santo Tomás como falsa en lugares que llegaron a ser clásicos: I, q. 76, a. 1-2 y q. 79, a. 5. La segunda opinión refutada es la de los platónicos: éstos sostuvieron la existencia a priori de la ciencia por participación de las formas separadas (*cf. q. 84, a. 3-4*). Así el discípulo no aprende la ciencia *ex novo*, sino que recibe del maestro una "excitación" que lo dispone a recibir las formas. Pero contra un tal criterio, Santo Tomás demuestra (*q. 79, a. 2; q. 84, a. 3-4*) que el intelecto posible del alma humana se encuentra en potencia pura al respecto de los inteligibles, como lo enseña Aristóteles (*De Anima III, No. 14*).

(51) Trad. de Jesús Valbuena, *Suma Teológica*, B.A.C., ya citada. Para las citas de esta quaestio 117 de la Primera parte de la *Suma*, seguiremos esta traducción. Serán textuales los lugares entrecomillados.

La tesis tomista afirma que el maestro causa la ciencia en el discípulo elevándolo de la potencia al acto. Entre los efectos que derivan de un principio extrínseco, continúa explicando el *Respondeo* de este artículo 1o. de la q. 117, los hay que derivan exclusivamente de este principio (como la forma de una casa es causada en la materia únicamente por la virtud del arte). Hay otros efectos que pueden derivar sea de un principio intrínseco, sea de un principio extrínseco, como la salud, que puede ser causada ya por la naturaleza, ya por el arte médico. A propósito de estos últimos efectos, hay que observar dos cosas: 1) Que el arte imita la naturaleza; 2) Que el principio extrínseco (el arte) no obra jamás como agente principal, sino como agente subsidiario del principal, que es el principio intrínseco.

Tal es el caso de la ciencia, que puede ser adquirida por principio intrínseco (como en el autodidacto), o por principio extrínseco (como en el que aprende de un maestro), mas sea lo que fuere "hay en todo hombre un principio de ciencia, que es la luz del entendimiento agente, por el cual se conocen, ya desde el comienzo naturalmente, ciertos principios universales comunes a todas las ciencias". La enseñanza, en consecuencia, no puede comenzarse de cero; en ningún caso podría adquirir el menor conocimiento quien se encontrase en una ignorancia absoluta, pues "toda enseñanza dada o adquirida procede de algún conocimiento previo", dice Santo Tomás citando a Aristóteles (*Anal. Posterior, I in princ.*). El maestro puede instruir de una doble manera: a) proponiendo al discípulo ciertos instrumentos como proposiciones menos universales en relación inmediata con los primeros principios, o algún ejemplo sensible, gracias al cual "por razón de similitud o de oposición" el intelecto alcance lo desconocido; b) fortificando el intelecto del discípulo, no por medio de una virtud activa de naturaleza superior, como lo hace el ángel (*cf. q. 106 y q. 111*), pues *omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae*: todos los intelectos humanos son de un mismo grado en el orden de la naturaleza, sino proponiendo un proceso ordenado de los principios a las conclusiones. Notemos que en ambos casos, el aprendizaje es un proceso interior al que el hombre llega por la luz de la razón, siendo el maestro únicamente un agente subsidiario y exterior.

La solución a la dificultad No.2 (*Ad 2 um dicendum*) parece poner problemas: "El maestro no causa la ciencia en el discípulo a modo de agente natural, como objeto Averroes; y, por tanto, no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino que ésta es un principio por el que es dirigido uno al enseñar, como el arte es el principio por el que es dirigido alguno al obrar". En efecto, la afirmación de que el maestro no es el agente natural de su discípulo, parece estar en contradicción con el *Respondeo* del art. No.2 del *De Magistro*, donde Santo Tomás, como lo hemos visto, establece una distinción entre los agentes unívocos y equívocos por una parte, y los agentes

“superados” por otra, asignándole al hombre el papel de agente unívoco. (El agente unívoco es el que posee en sí todo lo que se produce en el efecto, efecto que queda al mismo nivel de perfección que el agente). En el *Ad 4^{um}* del artículo No.3, Santo Tomás repite que el hombre que trasmite a otro hombre el saber tal como lo posee es un agente unívoco, mientras que el ángel cuyo modo de conocimiento sobrepasa el modo humano, instruye al hombre en tanto que agente equívoco. Entonces, el hombre, a quien puede llamarse “maestro” con todas las reservas hechas (*De Mag. a. 1 c, ad finem*), ¿es o no un agente del saber del discípulo? Por otra parte, si se reconoce que la ciencia del discípulo es idéntica a la del maestro “desde el punto de vista de la unidad de la cosa conocida”, como lo afirma el Aquinate, ¿no estamos en presencia de una cierta discordancia con la doctrina de la intransmisibilidad del pensamiento sostenida en el *De Magistro* (*a. 1, ad 6^{um}*), donde se establece que “el que enseña no transmite el saber en el discípulo como si el mismo saber que hay en el maestro pase al discípulo, numéricamente hablando”? La respuesta a estas dos dificultades puede hallarse en el texto citado de la *Suma contra los Gentiles*.

2o) Es, en efecto, en la otra gran *Suma*⁵², redactada empero, unos nueve años antes de la Primera Parte de la *Suma Teológica* donde se encuentra la solución a esos dos problemas menores que hemos destacado. En el capítulo 75 del libro II, Santo Tomás se ocupa de refutar los argumentos que parecen probar la unidad del intelecto posible, apuntando especialmente la posición de Averroes y, hacia el fin del capítulo, trata los dos temas que nos ocupan al presente. Veamos primeramente el de la identidad de la ciencia en el maestro y en el discípulo⁵³. “Cuando se dice que la ciencia es una numéricamente en el maestro y en el discípulo, se tiene en parte razón y en parte no —dice Santo Tomás. La ciencia es una numéricamente en cuanto a lo que se aprende y, sin embargo, no lo es en cuanto a las especies inteligibles mediante las cuales se aprende, como tampoco en cuanto al hábito de la ciencia”. La diferencia que aquí se establece es fundamental a la epistemología to-

- (52) Una primera parte de la *Suma contra Gentiles* que comprende hasta el libro III, cap. 45, fue puesta en circulación en París en el verano de 1259, fecha que corresponde a la finalización de la primera época docente de fray Tomás de Aquino en Francia. Esta parte debió ser redactada entre 1258 y 1259. Cf. M. —D. Chenu, op. cit., p. 250-251; A. Gauthier, en la *Introducción historique a la S.C.G.* (traducción francesa del texto de la ed. Leonina), París, 1951, llega a conclusiones parcialmente diferentes: “Saint Thomas a presque certainement écrit à Paris avant l’été de 1259 la rédaction primitive des 53 premier chapitres du livre I. En Italie, à partir de 1260, il a écrit entièrement le rest de la Somme contre les Gentils depuis le chapitre 54 du livre I”.
- (53) Nos servimos de la traducción de los P.P. Laureano Robles Carcedo, O.P. y Adolfo Robles Sierra, O.P., *Suma Contra los Gentiles*, B.A.C., Madrid, 1967.

mista : la causa de la verdad en el discípulo no es el maestro sino el conocimiento de la verdad, y la verdad no depende de nuestro conocimiento sino de la existencia de las cosas : “El que enseña no causa la verdad en el que aprende, sino el conocimiento de la verdad, pues las proposiciones que enseña son verdaderas ya antes de que sean enseñadas, ya que la verdad no depende de nuestro saber sino de la existencia de las cosas”⁵⁴. Las cosas son verdaderas porque tienen la forma que es propia a su naturaleza; su esencia está determinada por una forma inteligible, objeto formal y perfección del intelecto humano, puesto que es el conocimiento de las cosas lo que constituye la conformidad entre el intelecto y las cosas, conformidad que produce la verdad⁵⁵. A su vez, las cosas, en virtud de los principios de identidad y de no contradicción, permanecen idénticas a sí mismas para todos los intelectos ávidos de conocimiento lo que permite establecer que la ciencia del maestro y la del discípulo son idénticas en el *id quod*: en lo que se conoce; o, dicho de otra manera que el objeto de intelección, que es el objeto de pensamiento, es el mismo para todos los hombres. Lo que difiere es el *id quo*: el instrumento por el que se comprende, es decir, la especie inteligible⁵⁶. Las especies inteligibles son particulares a cada individuo y sostener lo contrario obliga a establecer un intelecto único para todos los hombres, puesto que “la operación deriva de la forma, que es su principio”. Cuando Santo Tomás afirma que la especie inteligible es idéntica sin ser única, no debe creerse que la especie cambia; es más apropiado decir que *se multiplica* a la manera de una fotografía aparecida en el periódico, que existe materialmente en miles de ejemplares sin que su alteridad material destruya su identidad. Así, *el mismo*, no significa necesariamente *uno*, y la especie *distinta numéricamente* en cada hombre, permanece idéntica para todos, en tanto que eficacia cognoscitiva

(54) *De Magistro*, a. III, ad 6^{um}.

(55) *Summa Theol.* I, q. 16, a. 2 c.

(56) No debe verse, sin embargo, en la especie un nuevo sustituto del objeto; “la especie de un objeto no es un ser y el objeto otro ser; es el objeto mismo por modo de especie, es decir, el propio objeto considerado en la acción y en la eficacia que ejerce sobre un objeto. Sólo con esta condición se podrá decir que no es la especie del objeto lo que está presente en el pensamiento, sino el objeto por su especie”. (Gilson, *Le Thomisme*, XI ed., París, Vrin, 1965, p. 285—286). Así, la especie sin cesar de ser el objeto conocido, no constituye sin embargo el objeto del intelecto, sino una forma de intermediario que remite a la cosa en cuestión. “Es evidente que las especies inteligibles, que el intelecto posible toma en acto, no son el objeto del intelecto. No se relacionan con el intelecto como lo que se entiende (*quod intelligitur*), sino como por lo que se entiende (*quo intelligit*)... Es evidente que las ciencias versan sobre lo que el intelecto entiende. Las ciencias son de cosas no de especies o de intenciones inteligibles, a excepción de la ciencia de la razón (la lógica)”. *In lib. de Anima*, III, lect. 8, ed. Pirotta, No. 718.



de la forma de una cosa. Nada impide, en efecto, que de una misma cosa se hagan varias imágenes, de la misma manera que un hombre puede ser visto por muchos. La universalidad del entendimiento no es destruida por la pluralidad de especies en los diversos individuos. Razón en relación con el hábito de la ciencia (*o scientia habitualis*) se comprende aún mejor que tal hábito tiene que ser individual, una vez que se ha reconocido un intelecto agente individual para cada hombre; las cosas aprendidas quedan en el alma de los individuos a su disposición. Las especies inteligibles depositadas en el intelecto posible (*species impressae*) se conserva allí constituyendo el tesoro intelectual del alma. El conjunto de tales especies en un sujeto determinado es llamado por Santo Tomás el *habitus scientiae*, cuya extensión y profundidad dependerá, naturalmente, de la actividad intelectual del sujeto en cuestión. Santo Tomás nos dice expresamente que el inteligible puede hallarse en el espíritu *habitualiter*, es decir, en la memoria,⁵⁷ aunque no se lo tenga presente en ese momento. Si se lo llega a tener presente, de *habitualiter* pasa a *actualiter*, esto es, a conocimiento en acto.

El segundo problema que hemos evocado es el del carácter agente que tiene el maestro en relación con su discípulo. Santo Tomás lo afirma frecuentemente, pero en el *ad 2 um* de la *quaestio* 117 hemos visto que él dice que el maestro "no causa la ciencia de su discípulo a la manera de su agente natural". En el mismo capítulo 75 del C. II de la *Suma contra Gentiles* (*ad Per hace autem quae dicta sunt*), Santo Tomás explica que "...el maestro no causa la ciencia en el discípulo del mismo modo que el fuego engendra el fuego. Porque la generación natural de las cosas no es idéntica a la generación artística. El fuego engendra el fuego naturalmente, reduciendo la materia que está en potencia, al acto de su propia forma; el maestro, en cambio, causa la ciencia en el discípulo de manera artificial, pues para esto se da el arte demostrativo: la demostración en un *silogismo que hace saber*, (...). En el discípulo hay un principio activo para la ciencia, o sea, el entendimiento y, además aquellas cosas que se entienden naturalmente, como son los primeros principios. Por tanto la ciencia se adquiere de dos maneras: o por propia invención o por enseñanza. El que enseña empieza a enseñar del mismo modo que descubre quien empieza a descubrir, o sea, presentando a la

(57) *Summa Theol. I*, 107, a. 1 c. —A veces Santo Tomás reconoce la existencia de una cierta memoria intelectual donde el intelecto conserva las especies inteligibles que él aprehende; el objeto propio de esa memoria es el universal abstraído de todas las condiciones que lo determinan a tal o cual modo de existencia particular. Conviene, esto sí, recordar que el término "memoria" en el tomismo significa con mucha más frecuencia la potencia sensible que conserva las especies sensibles con referencia a un tiempo pasado. "Se recuerda" cuando se hace presente algo que se sabe que "ocurrió", que tuvo lugar en el pasado. La memoria considera las cosas "con razón de pretérito". *Summa Theol. I*, 78, 4 c; *De Anima, quaest. unica*, a. 15 c.

consideración del discípulo los principios que este conoce, porque *toda disciplina parte de un conocimiento previo*, y sacando de ellas las conclusiones y proponiéndole ejemplos sensibles por cuyo medio se formen en el alma del discípulo los fantasmas necesarios para entender. Y como la operación exterior del que enseña nada produciría si no hay en nosotros un principio intrínseco de ciencia, de origen divino, por lo que dicen los teólogos que *el hombre enseña prestando su ayuda y Dios obrando interiormente*, del como el médico que, al sanar se llama *servidor de la naturaleza*. Luego así causa el maestro la ciencia en el discípulo, no es virtud de una acción natural, sino por un medio artificial, como ya se ha dicho"⁵⁸.

He aquí, entonces, la solución: el maestro no es un *agente natural* al modo de una causa eficiente que produjese un efecto determinado sacándolo de su propia naturaleza como el fuego en relación con el calor. El maestro es un *agente artificial unívoco* que se limita a ofrecer al discípulo la materia de la ciencia dispuesta de tal manera que el discípulo pueda elaborar la ciencia por sí mismo, utilizando la luz de su intelecto. El ángel es un *agente equívoco natural*, puesto que no se limita a obrar en el exterior sirviéndose de semejanzas, sino que puede, en cierta medida, obrar en el interior del hombre, bien que respetando la libertad humana. Pero su acción no puede compararse con la acción divina, que opera a otro nivel. En efecto, Dios, que también obra interiormente, sólo por vía de analogía puede ser llamado agente equívoco, como el ángel, puesto que si también El tiene en El mismo todo lo que produce, lo tiene de una manera suprema y producir para Dios, es crear⁵⁹.

Oscar Mas Herrera

(58) Traducción citada, de la *Suma contra Gentiles*, p. 631 ss. A esta versión se le han introducido algunas adaptaciones teniendo presente el texto latino.
 (59) "Puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio". *Summa Theol. I*, q. 8, a. 1 c. Cf. *Summa contra Gentiles* II, 21, *ad Effectus suis causis*.

ARTICULO I.

Si un Hombre puede enseñar a otro y ser llamado Maestro, o solo Dios. (Cf. I, 117, Art. 1)

1. El asunto que tratamos es acerca del maestro; y, primeramente, se investiga si el hombre puede enseñar o ser llamado maestro, o sólo Dios.

DIFICULTADES: Parece que sólo Dios enseña y debe ser llamado maestro. Mateo XVIII, 8 dice: *Uno es vuestro maestro* y antes había dicho: *No queráis ser llamados Rabbi*. Sobre lo cual comenta la Glosa: *Para que no tributéis a los hombres un honor divino o usurpéis para vosotros lo que es de Dios*. Luego, parece que ser maestro y enseñar sólo sea propio de Dios.

2. *ADEMAS*, si el hombre enseña no lo hace sino por medio de ciertos signos; porque, aunque pareciera que las mismas cosas enseñan algo, como si, preguntando alguien qué sea caminar, (el preguntado camina, ciertamente esto no basta para enseñar, a menos que se añada algún signo, como dice Agustín en su libro de *Magistro* (Cap. III, hacia el fin); y demuestra que, por el hecho de que en la misma cosa coinciden varios aspectos, no se sabría cuánto de la esencia (*ad quid*) de aquello abarca la demostración; vale decir, si ha versado sobre la substancia o sobre algo que le es accidente. Pero por un signo no se puede llegar al conocimiento de las cosas porque el conocimiento de las cosas es superior al de los signos, ya que el conocimiento de los signos se ordena al conocimiento de las cosas, como a un fin, ya que el efecto no es superior a su causa. Luego nadie puede transmitir a otro el conocimiento de cosa alguna y, por ello, no puede enseñarle.

3. *ADEMAS*, si por un hombre son propuestos a alguien los signos de algunas cosas, aquél a quien se le proponen conoce aquellas cosas de las que son signos, o no. Si conoce aquellas cosas, no es en este caso enseñado sobre ellas. Y si por el contrario no las conoce, ignoradas las cosas, tampoco podrá ser conocida la significación de los signos. Pues quien ignora lo que es una piedra no podrá saber qué signifique el nombre "piedra". Ignorada la significación de los signos, no podemos, mediante signos, llegar a saber algo. Luego si el hombre, cuando enseña, no hace otra cosa que proponer signos, es evidente que un hombre no puede ser enseñado por otro hombre.

4. *ADEMÁS*, enseñar no es más que causar el saber en otro mediante algo. Pero el sujeto del saber es el entendimiento; mientras que los signos sensibles, únicos por los que el hombre, según parece, puede ser enseñado, no llegan hasta la parte intelectual, sino que permanecen en la potencia sensible. Luego el hombre no puede ser enseñado por otro hombre.

5. *ADEMÁS*, si el saber en uno es causado por otro, o el saber ya estaba en el que aprende, o no. Si no estaba y en un hombre es causado por otro, se sigue de aquí que un hombre causa el saber en otro, lo cual es imposible. Pero si ya estaba, o estaba en acto perfecto y, de este modo, no puede ser causado, porque lo que es no se hace; o estaba según una razón seminal; mas las razones seminales no pueden ser llevadas al acto por ninguna virtud creada, ya que sólo por Dios son introducidas a la naturaleza, como dice Agustín en su comentario del Génesis. Luego, se sigue que un hombre de ningún modo puede enseñar a otro.

6. *ADEMÁS*, el saber es un accidente. Mas el accidente no pasa a otro sujeto modificándolo. Luego, no siendo la enseñanza, según parece, más que una transfusión de saber del maestro al discípulo, uno no puede enseñar al otro.

7. *ADEMÁS*, acerca de aquello de que "la fe viene de lo que se oye" (Rom., X, 17), dice la glosa interlineal: *Aunque Dios enseña en el interior* (del hombre), sin embargo el *predicador lo anuncia exteriormente*. Mas el saber es causado interiormente en la mente y no exteriormente, en los sentidos. Luego el hombre sólo es enseñado por Dios y no por otro hombre.

8. *ADEMÁS*, Agustín, en el libro *De Magistro*, dice: *Sólo Dios tiene cátedra en los cielos, pues enseña la verdad en el interior; cualquier hombre, por el contrario, tiene respecto de esa cátedra la misma relación que el agricultor respecto al árbol*. Pero el agricultor, no es productor del árbol, sino su cultivador. Luego tampoco el hombre puede ser llamado dador de saber, sino preparador para el saber.

9. *ADEMÁS*, si el hombre es verdaderamente doctor, es necesario que enseñe la verdad. Mas quien enseña la verdad ilumina la mente, ya que la verdad es luz de la mente. Por consiguiente, un hombre, si enseña, iluminará la mente (de otro). Mas esto es falso, ya que es Dios "quien ilumina a todo hombre que viene a este mundo". Juan, I, 9). Luego no puede (el hombre) enseñar, en sentido verdadero, a otro hombre.

10. *ADEMÁS*, si un hombre enseña a otro, tiene que hacerlo pasar de sapiente en potencia a sapiente en acto. Luego, es necesario que el saber de aquél sea llevado de la potencia al acto. Mas lo que es llevado de la potencia al acto debe sufrir alguna mutación. Luego el saber o la sabiduría será alterado, lo cual es contra Agustín (Lib. LXXXIII de las *Cuestiones*), quien afirma que *la sabiduría que entra en el hombre no se cambia, sino que ella cambia al hombre*.

11. *ADEMÁS*, la ciencia no es otra cosa que la descripción de las cosas en el alma, pues se dice que el saber es asimilación del que sabe a la cosa sabida. Pero un hombre no puede describir en el alma de otro las semejanzas de las cosas pues de este modo obraría interiormente en él, lo cual a solo Dios pertenece. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

12. *ADEMÁS*, Boecio en su Libro *De Consolatione* (V. prosa 5, al principio) dice que por la enseñanza la mente del hombre es solamente excitada a saber. Mas aquél que excita el entendimiento a saber, no por ello le hace saber, lo mismo que quien excita a alguien a ver corporalmente una cosa, no por ello le hace ver. Luego, un hombre no hace saber a otro; y, así, no puede decirse, con propiedad, que le enseñe.

13. *ADEMÁS*, para saber se requiere certeza del conocimiento; de otro modo no sería saber sino opinión o creencia, como dice Agustín en el libro *De Magistro*. Pero un hombre no puede producir en otro la certeza mediante los signos sensibles que le propone; pues lo que hay en los sentidos es más indirecto que lo que se halla en el entendimiento, mientras que la certeza siempre se ordena hacia algo que es más directo. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

14. *ADEMÁS*, para saber no se requiere más que la luz inteligible y la especie. Pero ninguna de estas cosas puede ser causada en un hombre por otro, porque para ello sería necesario que el hombre crease algo, ya que tales formas simples parece que no puedan producirse sino por creación. Luego el hombre no puede causar en otro la ciencia y, por esto, tampoco enseñar.

15. *ADEMÁS*, nadie puede informar la mente del hombre fuera de Dios, como dice Agustín (*Lib. I, de Libero Arbitrio*, Cap. XVII). Mas el saber es una cierta forma de la mente. Luego sólo Dios causa el saber en el alma.

16. *ADEMÁS*, así como la culpa radica en la mente, así también la ignorancia. Pero sólo Dios purifica la mente de la culpa, como dice Isaías: "Soy yo quien por causa mía borro tus pecados. Luego, también sólo Dios purifica la mente de la ignorancia; y así sólo Dios enseña.

17. *ADEMÁS*, siendo el saber un conocimiento revestido de certeza, se podrá recibir el saber de aquél cuya palabra lleva a la certeza. Pero nadie recibe certeza por el mero hecho de escuchar a otro; de lo contrario, sería necesario que le constase a un hombre como cierto todo lo que otro le dice. Pero sólo se recibe la certeza cuando se escucha interiormente la verdad que habla, a la que se recurre incluso respecto de todas las cosas que oye de los hombres para cerciorarse. Luego, el hombre no enseña, sino la verdad que interiormente habla, la cual es Dios.

18. *ADEMÁS*, nadie, mediante lo hablado por otro aprende aquello que, antes de habersele hablado, hubiera respondido al ser interrogado. Mas el discípulo, antes de que el maestro hable, podría responder, al

ser interrogado, sobre aquello que el maestro le propone; así pues no sería enseñado por lo dicho por el maestro si no se encontrara en disposición de entender tal como el maestro le propone. Luego un hombre no aprende mediante lo hablado por otro.

PERO EN CONTRARIO.

1. En II Tim. (I, II) se dice: *Del cual yo he sido hecho predicador y maestro*. Luego, el hombre puede ser llamado maestro.
2. *ADEMAS*, en II Tim., (III, 14): *Pero tú permanece en lo que has aprendido y te ha sido confiado*. La glosa (interlineal) comenta: *por mí como por un verdadero doctor*. Y así, lo mismo que antes.
3. *ADEMAS*, en Mateo XXIII, 8-9, se dice también: *Uno es vuestro maestro y uno es vuestro padre*. Mas el hecho de que Dios es padre de todos no excluye que también un hombre pueda ser llamado propiamente padre. Luego, por esto no se excluye tampoco que un hombre pueda ser llamado maestro.
4. *ADEMAS*, (Roman, X, 15), sobre aquello: *Cuán hermosos son los pies de los que evangelizan la paz*, la glosa dice: *Estos son los pies de los que iluminan la Iglesia*. Habla de los Apóstoles. Luego como iluminar sea acto propio del doctor, parece que enseñar compete a los hombres.
5. *ADEMAS*, como se dice en el III de los Metafís, una cosa es perfecta cuando es capaz de engendrar seres que le sean semejantes. Mas el saber es cierto conocimiento perfecto. Luego el hombre que lo posee puede enseñar a otros.
6. *ADEMAS*, Agustín, en su Libro *Contra los Maniqueos* (II, Cap. IV) dice que *así como la tierra, que antes del pecado había sido regada por una fuente y después del pecado necesitó de la lluvia procedente de las nubes, así también la mente del hombre, significada por esta tierra, antes del pecado había sido fecundada por la fuente de la verdad, mientras que, después del pecado, necesita de la enseñanza de otros como de una lluvia que desciende de las nubes*. Luego, después del pecado, un hombre puede ser enseñado por otro hombre.

A TODO LO CUAL RESPONDO DICENDO:

La misma diversidad de opiniones se encuentra en tres asuntos: En cuanto al paso de las formas al existir, en la adquisición de las virtudes, y en la adquisición de los saberes.

Algunos en efecto, dijeron que todas las formas sensibles, proceden del exterior, o sea, de la substancia o forma separada, a la que llaman productor de formas o entendimiento agente: y que todos los

agentes inferiores naturales no son más que elementos que preparan la materia para recibir la forma. Igualmente incluso Avicena dice en su *Metafísica* que nuestra propia acción no es causa del hábito honesto, sino que la acción impide su hábito contrario y lo adapta a ello, haciendo que este hábito se derive de la substancia que perfecciona las almas humanas, que es el entendimiento agente o una substancia semejante al mismo. De modo semejante establecen que el saber no se produce en nosotros sino mediante un agente separado; por ello afirma Avicena (VI de *Naturalibus*, IV, Cap. II, hacia el medio) que las formas inteligibles fluyen a nuestra mente mediante la acción del entendimiento agente.

Otros, en cambio, han opinado sobre este tema en un sentido contrario. Es decir: todo esto se hallaría incluido en las cosas y no tendría una causa externa, y solamente mediante una acción externa llegaría a manifestarse. Afirieron algunos, en efecto, que todas las formas naturales se hallan actualmente latentes en la materia y que el agente natural no hace otra cosa más que sacarla de lo oculto y manifestarlas. De modo semejante algunos afirmaron que la naturaleza ha colocado dentro de nosotros todos los hábitos de las virtudes y que por el ejercicio de las obras se eliminan los impedimentos por los que los dichos hábitos quedan como ocultos, tal como, por la acción de la lima, se remueve la herrumbre para que aparezca el brillo del hierro. De igual modo otros dijeron que el saber de todas las cosas ha sido concreada con el alma y que, mediante la enseñanza y el conocimiento de los instrumentos exteriores, no se hace otra cosa que guiar al alma hacia el recuerdo o reconsideración de aquello que previamente supo: de donde afirman que aprender no es más que recordar.

Ninguna de estas opiniones tiene razón.

La primera opinión, en efecto, excluye las causas próximas al atribuir únicamente a las causas primeras todos los efectos que proceden de las inferiores; con ello deroga el orden del universo, el cual está constituido por el orden y la concatenación de las causas. La causa primera, por razón de la eminencia de su bondad, no sólo hace que las cosas existan sino que sean a su vez causas.

También la segunda opinión casi cae en el mismo inconveniente, puesto que el factor que remueve mediante prohibición no es sino un motor accidental, como se dice en el VIII de los Físicos (Com. 32). Si los agentes inferiores no hacen más que poner de manifiesto lo que estaba oculto, al eliminar los impedimentos que ocultaban las formas y los hábitos de las virtudes y de los saberes, se sigue que todos los agentes inferiores no actúan sino de modo accidental.

Y así, según la doctrina de Aristóteles (Phys. Com. 78), es necesario seguir un camino medio entre una y otra opinión, pues las formas naturales preexisten ciertamente en la materia, no en acto, como afirmaban algunos, sino únicamente en potencia, de la cual pasan al acto mediante la acción de un agente externo próximo, y no sólo por el

agente primero, como afirmaba la otra opinión. De modo semejante, también según la sentencia del mismo. Aristóteles (VI Ethic, II, al principio), los hábitos de las virtudes antes de llegar a su total desarrollo, preexisten en nosotros en algunas inclinaciones naturales, que son como ciertos gérmenes de las virtudes y que luego, por el ejercicio de las obras, llegan a su debido desarrollo.

Lo mismo debemos decir respecto de la adquisición del saber. En nosotros preexisten ciertos gérmenes de las ciencias, vale decir, las primeras concepciones del entendimiento, que al momento, mediante la luz del entendimiento agente, son conocidas mediante las especies abstraídas de las cosas sensibles, ya sean complejas, como las dignidades, ya sencillas, como las ideas del ser, de lo uno y otras semejantes, que inmediatamente aprehende el entendimiento. Y de estos principios universales se siguen todos los demás principios siendo los primeros como razones seminales. Por consiguiente, cuando, de estos conocimientos universales la mente es conducida a que conozca en acto lo particular, lo que antes era sólo conocido en potencia y de un modo casi universal, es cuando se dice que alguien logra saber.

Sin embargo, es necesario saber que en las cosas naturales algo preexiste en potencia de dos modos distintos.

a) *En potencia activa completa*, es decir, cuando el principio intrínseco es capaz de llevar al acto perfecto, como es manifiesto en la curación: de la virtud natural que existe en el enfermo éste llega a la salud.

b) *En potencia pasiva*, cuando el principio intrínseco no basta para llevar al acto, como se ve claramente cuando del aire se produce fuego, ya que bien no puede hacerse por una virtud existente en el mismo aire.

Por lo tanto, cuando algo preexiste en potencia activa completa, el agente externo no hace más que ayudar al agente interno proporcionándole todo aquello que le permita pasar al acto, así como el médico, en la curación es un colaborador de la naturaleza —que es la que principalmente actúa—, fortaleciéndola y suministrándole las medicinas que la naturaleza emplea como instrumentos para recuperar la salud.

Cuando, por el contrario, algo preexiste únicamente en potencia pasiva, entonces el agente externo es el que principalmente lleva de la potencia al acto, como cuando el fuego hace que el aire, que en potencia es fuego, se convierte en fuego en acto. Luego el saber preexiste en el que aprende en potencia activa y no puramente pasiva, pues de otro modo un hombre no podría adquirir el saber por sí mismo.

Así como se recupera la salud de dos modos, o por la simple actividad de la naturaleza o por la naturaleza con la ayuda de la medicina, así también existe un doble modo de lograr saber: el primero,

cuando la razón natural, por sí misma, llega al conocimiento de lo desconocido. Este modo se llama invención. El segundo, cuando alguien exteriormente ayuda a la razón natural y esto es lo que se llama enseñanza.

En todo lo que producen la naturaleza y el arte, el arte actúa de modo análogo y utilizando los mismos medios que la naturaleza. Así como la naturaleza restituye la salud en quien padece de frío, mediante el calor, así también el médico. Por esto se dice que el arte imita la naturaleza.

Algo semejante sucede con la adquisición del saber, pues del mismo modo el que enseña conduce al otro a saber de lo desconocido, tal como alguien, mediante la invención, se conduce a sí mismo al conocimiento de lo desconocido. El proceso de la razón que llega al conocimiento de lo desconocido en la invención no es otro que el de aplicar principios comunes evidentes por sí mismos a materias determinadas y proceder luego a algunas conclusiones particulares y de éstas a otras; de donde, según esto, se dice que uno enseña a otro cuando por medio de signos le expone este proceso discursivo de la razón, el cual, de suyo, en sí lo hace mediante la actividad natural de la razón. Y, de este modo, la razón natural del discípulo, por las cosas que se le proponen a modo de instrumento, llega al conocimiento de las cosas desconocidas. Y, del mismo modo que se afirma que el médico produce la salud del enfermo, actuando la naturaleza, así también se dice que un hombre causa el saber en otro mediando el ejercicio de la razón natural de este segundo. Y esto es enseñar, de donde se afirma que un hombre enseña a otro y que es su maestro.

En conformidad con esto dice el Filósofo (I Posteriorum, Com. 51) que la demostración es un silogismo que hace saber. Pues si alguien propone a otro lo no contenido en principios evidentes en sí mismos o que no se manifiestan como incluidos, no producirá en éste un saber, sino acaso una opinión o fe, aun en el caso de que todo esto también en cierta forma sea causado por principios innatos en el hombre. Pues de los mismos principios conocidos en sí mismos considera que todo aquello que de los mismos necesariamente se sigue, debe ser tenido con absoluta certeza; y que por el contrario, lo que les sea contrario ha de ser necesariamente rechazado; a lo restante puede prestarles su asentimiento o negárselo. Esta luz de la razón por la que conocemos estos principios, nos la infunde Dios a modo de una cierta semejanza con la verdad increada que resuena en nosotros. De donde, puesto que ninguna enseñanza humana pueda ser en nosotros eficaz sino por la fuerza de esta luz, consta entonces que es solo Dios el que en lo íntimo de nuestro ser de un modo principal enseña, así como la naturaleza es la que también interiormente y de modo principal cura.

Sin embargo, se dice con entera propiedad que el hombre cura y enseña del modo antedicho.

SOLUCION DE LAS DIFICULTADES

1. Por el hecho de que el Señor prohibió a sus discípulos el que se hicieran llamar maestros y que para que hicieran esta prohibición no puede entenderse en sentido absoluto, explica la Glosa en qué forma se ha de entender esta prohibición. Pues se nos prohíbe con ella llamar maestro a un hombre en el sentido de que le atribuyamos la principalidad del magisterio que a Dios corresponde; como si depositáramos nuestra esperanza en la sabiduría humana y, en todo aquello que oímos a los hombres no tratáramos mejor de consultar la verdad divina que en nosotros habla por la impresión de su semejanza, mediante la cual podemos juzgar de todas las cosas.
2. El conocimiento de las cosas no se produce en nosotros por el conocimiento de los signos, sino por el conocimiento de algo más cierto, vale decir, de los principios que por algunos signos se nos proponen y que luego aplicamos a materias que antes nos eran desconocidas en sí mismas, aunque conocidas bajo cierto aspecto, como se ha dicho en el cuerpo del artículo. El conocimiento de los principios, y no el de los signos, es el que produce en nosotros la ciencia de las conclusiones.
3. Todo aquello que se nos enseña mediante signos ciertamente lo conocemos bajo un aspecto y lo ignoramos en cuanto a otro. Si se nos enseña qué sea el hombre, nos es indispensable conocer previamente algo referente al mismo, por ejemplo, el concepto de animal, de substancia o, por lo menos, del ente, el cual no puede sernos desconocido. De modo semejante, si se nos enseña una conclusión, es necesario que se tenga conocimiento previo de lo que sean sujeto y pasión e incluso de los principios mediante los cuales se enseñe la conclusión pues toda enseñanza se hace derivándola de un conocimiento preexistente, como se dice en I de *Los Posteriores* (al principio). No se sigue, pues, la argumentación.
4. De los signos sensibles, recibidos por la potencia sensitiva, el entendimiento recoge las intenciones inteligibles que luego emplea para producir el saber en él mismo. Pues los signos no son la causa eficiente y próxima del saber; lo es la razón que discurre de los principios a las conclusiones, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.
5. En todo aquel que es enseñado, el saber preexiste, no ciertamente en acto completo, sino a modo de razones seminales, en el sentido de que los conceptos universales, cuyo conocimiento nos ha sido infundido de un modo natural, vienen a ser como gérmenes de todos los conocimientos que de ellos se deriven. Y aunque mediante la fuerza creada las razones seminales no pasen al acto, como si de esta manera las infundiera alguna fuerza creada; sin embargo, pueden actualizarse por la acción de la fuerza creada todo cuanto en ellas, original y virtualmente, se contenga.

6. No se dice que el que enseña transmita el saber en el discípulo, entendiendo esto como si el mismo saber que hay en el maestro, numéricamente hablando, se produzca también en el discípulo; sino que, por medio de la enseñanza, se crea en el discípulo un saber semejante al del maestro, llevado de la potencia al acto, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

7. Así como se dice que el médico produce la salud, siendo así que él actúa exteriormente y que es la sola naturaleza la que opera en lo interior, así, también, se dice que el hombre enseña la verdad, aunque sólo la anuncie de un modo exterior, siendo Dios el que enseña en lo interior.

8. Aunque San Agustín demuestre (en su Libro De Magistro) que únicamente Dios enseña, no intenta, por ello, excluir que el hombre enseñe exteriormente, sino probar que sólo Dios enseña en lo interior.

9. Se puede decir con entera verdad que el hombre es verdadero doctor, y que enseña la verdad y que ilumina la mente del alumno, no en el sentido de que infunda la luz de la razón, sino en cuanto que ayuda a la luz de la razón en orden al perfeccionamiento del saber mediante lo que exteriormente le propone. En este sentido se dice en Efesios, III, 8, 9: "*A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia... iluminar a todos acerca de cuál sea la dispensación del sacramento oculto desde los siglos en Dios*".

10. Existe una doble sabiduría; la creada y la increada. Una y otra son infundidas en el hombre y por su entrada puede el hombre mejorarse perfeccionándose.

La sabiduría *increada* de ningún modo es mutable, mientras que la *creada* varía en nosotros de un modo accidental y no substancial. A ésta la podemos considerar bajo dos aspectos; o en cuanto dice relación con las realidades eternas a las que pertenece y, en este sentido, es también inmutable; o en cuanto al ser que posee en el sujeto y, así, accidentalmente, puede variar al pasar el sujeto que posee sabiduría en potencia a poseerla en acto. Pues las formas inteligibles, en las que consiste la sabiduría, son, a un mismo tiempo, semejanzas de las cosas y formas que perfeccionan el entendimiento.

11. Al discípulo se le describen las formas inteligibles, por las que se constituye el saber, recibido por medio de la enseñanza; inmediatamente, es cierto, por el entendimiento agente pero mediatamente por el que enseña. Pues el doctor propone los signos de las cosas inteligibles, de las cuales el entendimiento agente recoge las intenciones inteligibles y las describe al entendimiento posible.

De aquí que las mismas palabras del doctor, oídas o vistas en escritos, tengan, respecto a la producción del saber en el entendimiento la misma relación que las cosas que se hallan fuera del alma pues de unas y otras recibe el entendimiento las intenciones inteligibles; advirtiéndose que las palabras del doctor son más aptas para producir el saber

que las cosas sensibles existentes fuera del alma, en cuanto que son signos de intenciones inteligibles.

12. No se da semejanza entre el proceso del entendimiento y el de la visión corporal, pues la visión corporal no es una fuerza ilativa en forma tal que de algunos de sus objetos pueda llegar a otros. Por el contrario, todos sus objetos son visibles tan pronto como a ellos se dirija. De donde el que tiene la facultad de ver, se encuentra respecto de todo lo visible objeto de percepción en la misma relación que quien posee un hábito respecto de todo aquello que de un modo habitual sabe que debe considerar. Y así, el que ve no necesita ser inducido por otro para ver, a no ser en el sentido de que alguien le haga dirigir su mirada hacia un objeto visible, mostrándolo con el dedo o con otra cosa semejante.

Por el contrario, la potencia intelectiva, siendo como es una fuerza ilativa, de algunas cosas pasa a otras. De donde que no se comporte en forma igual respecto a todo lo inteligible que se pueda considerar, sino que algunas cosas las ve inmediatamente, como aquellas que son evidentes en sí mismas, en las cuales se incluyen implícitamente algunas otras que no podría entender sino mediante el ejercicio de la razón, explicando las que en los principios se contiene de modo implícito. De aquí que para conocer tales objetos de conocimiento, antes de adquirir el hábito, no sólo se encuentra en potencia accidental, sino también en potencia esencial, pues necesita de un motor que lo conduzca, al hábito, al acto por medio de la enseñanza, como se dice en el VIII de los Físicos (Com. 32); motor que no se necesitaría para quien ya conoce algo de modo habitual. El doctor, por consiguiente, incita al entendimiento de otro para saber lo que él enseña, actuando a modo de motor esencial que lleva de la potencia al acto. Mas aquel que muestra a la vista corporal de otro alguna cosa, provoca la visión de éste en cuanto motor accidental, lo mismo que quien posee el hábito de saber puede ser estimulado a la consideración de algo.

13. Toda la certeza del saber nace de la certeza de los principios, pues sólo se llega a tener certeza de las conclusiones cuando éstas se resuelven en los principios. Y así, el que se conozca algo con certeza proviene de la luz de la razón, infundida por Dios en el interior del hombre, y por la que Dios habla en nosotros; y no, en cambio, por el hombre que nos habla exteriormente; a no ser que éste, enseñándonos, haga ver la inclusión de las conclusiones en los principios. Pero en este caso, tampoco recibiríamos certeza del saber si no tuviéramos certeza de los principios en los que tales conclusiones se resuelven.

14. El hombre que exteriormente enseña no infunde la luz inteligible, sino que es causa, en cierto modo, de la especie inteligible, en cuanto que nos propone algunos signos de las intenciones inteligibles, que nuestro entendimiento recibe de aquellos signos y las guarda en sí mismo.

15. Cuando se dice que nadie fuera de Dios puede informar la mente, se entiende esto respecto de su última forma, sin la cual se considera aquélla como amorfa, cualesquiera que sean las otras formas que tenga; ésta es la forma por la que converge el Verbo, uniéndose a El, y por la que únicamente se dice que la naturaleza racional se halla informada, como se ve claramente en Agustín, en su comentario lit. al Génesis, Lib. IX, Cap. XXV y Lib. LXXXIII de las Cuestiones, Cuest. 5.

16. La culpa se encuentra en la parte afectiva, en la que sólo Dios puede influir, como se verá más claro en el artículo siguiente. La ignorancia, en cambio, radica en el entendimiento, en el que sí puede influir una virtud creada, tal como el entendimiento agente imprime las especies inteligibles en el entendimiento posible, por medio del cual y de la enseñanza humana se produce en nuestra alma el saber, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

17. La certeza del saber, como queda ya dicho, se tiene de sólo Dios, quien nos infundió la luz de la razón por la que conocemos los principios, de los cuales proviene la certeza del saber. Y, sin embargo, el saber, en cierto sentido, es también causado en nosotros por el hombre, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

18. El discípulo, preguntado antes de haber hablado el maestro, respondería, ciertamente, acerca de los principios mediante los cuales es enseñado, mas no respecto de las conclusiones que alguien le enseñe. De aquí que no aprende del maestro los principios, sino únicamente las conclusiones.

ARTICULO II.

Si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo

(Cf. I, Q. 117, art. 1)

En segundo lugar se pregunta si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo y parece que sí.

DIFICULTADES:

1. La acción, en efecto, debe ser atribuida más a la causa principal que a la instrumental. Ahora bien, el entendimiento agente viene a ser como la causa principal del saber producido en nosotros. Pero el hombre que enseña exteriormente es como causa instrumental que propone al entendimiento agente los instrumentos mediante los cuales éste llega a saber. Luego enseña más el entendimiento agente que el hombre que actúa exteriormente. Por consiguiente, si a causa de que habla exteriormente, alguien se llama maestro de quien lo escucha, con mucha mayor razón, a causa de la luz del entendimiento agente, el que oye deberá ser llamado maestro de sí mismo.

2. *ADEMAS*, nadie aprende algo mientras no logre la certeza del conocimiento. Pero la certeza del conocimiento se da en nosotros gracias a los principios conocidos mediante la luz del entendimiento agente. Luego al entendimiento agente corresponde principalmente enseñar; y así, lo mismo que lo anterior.

3. *ADEMAS*, enseñar corresponde más propiamente a Dios que al hombre. De aquí que Mateo (XXIII, 8) diga: “*Uno es vuestro maestro*”. Pero Dios nos enseña en cuanto que nos confiere la luz de la razón, por la que podemos juzgar de todas las cosas. Luego el acto de enseñar debe atribuirse de un modo principal a esa luz; y así, lo mismo que lo anterior.

4. *ADEMAS*, saber algo por invención es más perfecto que aprenderlo de otros, como se ve claro por el I de los *eticos* (Cap. IV, cerca del fin). Por consiguiente, si de aquel modo de adquirir el saber por el que alguien enseña a alguien se deriva el nombre de maestro, en cuanto que uno es maestro de otro, con mucha mayor razón en el modo de

alcanzar el saber por invención debe darse también el nombre de maestro, para que alguien pueda llamarse maestro de sí mismo.

5. *ADEMAS*, así como uno es guiado hacia la virtud por sí mismo o por otro, así, también, es llevado a saber, hallándolo por sí mismo o aprendiéndolo de otro. Mas de aquellos que llegan a las obras de las virtudes sin un instructor externo o legislador se dice que son ley para sí mismos; Rom., II, 14: “*Cuando los gentiles, que no poseen la ley mosaica, actúan naturalmente según la ley, ellos mismos... son para sí mismos la Ley*”. Luego también el que adquiere el saber por sí mismo debe ser llamado maestro de sí mismo.

6. *ADEMAS*, el doctor es causa del saber del mismo modo que el médico lo es de la salud, como queda dicho. Pero el médico se cura a sí mismo. Luego es posible enseñarse a sí mismo.

POR EL CONTRARIO; el Filósofo dice (VIII de los Físicos, Com. 32) que es imposible que el que enseña aprenda, porque es necesario que el que enseña tenga el saber y el que aprenda carezca de él. Luego, no puede ser que alguien se enseñe a sí mismo o que se llame maestro de sí mismo.

2. *ADEMAS*, el magisterio supone una relación de subordinación, lo mismo que el ser amo. Pero tales relaciones no pueden ser de alguien para consigo mismo, pues nadie puede ser padre o amo de sí mismo. Luego nadie puede ser llamado maestro de sí mismo.

A TODO LO CUAL, RESPONDO DICIENDO:

Sin duda alguna puede alguien, por medio de la luz de la razón que le ha sido infundida y sin el magisterio de una enseñanza exterior o sin ayuda, llegar al conocimiento de muchas cosas desconocidas, como se ve claro en todo aquel que adquiere el saber por invención. De este modo, en cierto sentido, uno puede ser causa de su propio saber. Sin embargo, no puede afirmarse que sea maestro de sí mismo o que se enseñe a sí mismo. Encontramos, pues, dos modos de actuar de los principios agentes en las cosas naturales, como se ve en el Filósofo (VIII de los Metafísicos, Com. 22 y 28). Existe un agente que posee en sí mismo todo lo que en el efecto se produce por él; o del mismo modo como en los agentes unívocos, o de modo más eminentes, como en los equívocos. Por el contrario, existen otros agentes en los cuales de todo aquello que producen sólo preexiste en ellos una parte. Así, por ejemplo, el movimiento que produce a la salud, o una medicina cálida en la que el calor se encuentra o de un modo actual o de un modo virtual; mas el calor no es toda la salud sino una parte de la salud.

En los primeros agentes se da una perfecta razón de acción; mas no en los agentes del segundo modo, ya que un ser produce algo en cuanto que está en acto; y como al producir el efecto no está en acto más que en parte, no será agente en sentido perfecto.

Sin embargo, la enseñanza supone un estar en acto perfecto del saber en el que enseña o es maestro. De aquí que sea necesario que aquel que enseña o que es maestro posea explícito o perfectamente el saber que produce en otro, y esto de una manera explícita y perfecta, como en el que aprende por medio de la enseñanza. Pero cuando se logra que otro sepa por medio de un principio intrínseco, aquello que es causa agente del saber, no posee el saber que ha de adquirir sino en parte, vale decir, en cuanto a las razones seminales del saber, que son los principios comunes. Y de aquí que de esta causalidad no puede derivarse el nombre de doctor o de maestro, hablando con propiedad.

SOLUCIONES DE LAS DIFICULTADES:

1. Aunque el entendimiento agente sea causa más principal en la enseñanza que el hombre que exteriormente enseña, sin embargo, el saber no preexiste en aquél de una manera completa, como sucede en el que enseña. Luego, la conclusión no se sigue.
2. La solución a esta dificultad queda aclarada con lo que se ha dicho.
3. Dios conoce explícitamente todas las cosas que por El aprende el hombre. Por esto se le puede atribuir con toda conveniencia la condición de maestro. O si no la enseñanza corresponde al entendimiento agente, por la razón ya indicada (en la solución al primer argumento).
4. Aunque el modo de adquirir el saber por invención sea más perfecto, por parte del que lo recibe, ya que denota en el mismo que es más idóneo para saber; sin embargo, en cuanto al que causa el saber, el emplear la enseñanza es un modo más perfecto, ya que el que enseña, que explícitamente conoce todo ese saber, puede, de un modo más expedito, guiar a la adquisición del saber que el que se conduce a sí mismo, por cuanto que éste conoce los principios del saber según cierta universalidad.
5. La ley viene a ser respecto de las operaciones lo que los principios en el orden especulativo, pero no sucede lo mismo con el maestro. Por consiguiente, de que alguien pueda ser ley para sí mismo no se sigue que pueda ser maestro de sí mismo.
6. El médico cura en cuanto que proporciona la salud, no de un modo actual sino mediante el conocimiento de su arte.
Pero el maestro enseña en cuanto que posee en acto el saber. De aquí que aquél que no tiene la salud de una manera actual sino que tiene la salud mediante el conocimiento de su arte, puede producir la salud en sí mismo; pero no es posible que alguien tenga el saber en acto y no lo tenga, para que pueda ser enseñado por sí mismo.

ARTICULO III

Si el hombre puede ser enseñado por un ángel (I, 117, 2)

Parece que el hombre no puede ser enseñado por un ángel.

DIFICULTADES:

1. Si el ángel enseña, o enseña de un modo interior o de un modo exterior. Pero no de modo *interior*, que esto corresponde sólo a Dios, como dice Agustín. Tampoco *exteriormente*, como parece, ya que enseñar exteriormente supone enseñar mediante signos sensibles, como dice Agustín en el libro *De Magistro* (capítulo último); pero los ángeles no nos enseñan por medio de tales signos sensibles, a no ser apareciéndose de manera sensible, lo que sería fuera del curso común, a modo de milagro.
2. Los ángeles nos enseñan de cierto modo interior, en cuanto que influyen en nuestra imaginación. Pero la especie impresa en la imaginación no basta para imaginar algo en acto si no está presente la intención, como se ve claro en Agustín en su libro sobre la Trinidad (Lib. LXXXIII de las *Cuestiones*, cuest. 51). Pero el ángel no puede infundirnos la intención, ya que la intención es acto de la voluntad, en la cual sólo Dios puede influir. Luego, ni siquiera influyendo en la imaginación nos puede enseñar el ángel, ya que no podemos ser enseñados por medio de la imaginación a nos imaginando algo en acto.
3. *ADEMÁS*, si fuéramos enseñados por los ángeles sin mediar una aparición sensible, eso no podría ser sino iluminando el entendimiento, lo que ellos no pueden hacer, según parece, pues no confieren la luz natural, que únicamente procede de Dios ya que ha sido creada al mismo tiempo que la mente, ni tampoco la luz de la gracia, que sólo Dios infunde. Luego, los ángeles, sin una aparición visible, no nos pueden enseñar.
4. *ADEMÁS*, siempre que uno es enseñado por otro, es necesario que el que aprende capte los conceptos del que le enseña para que de este modo sea el proceso en la mente del discípulo en orden al saber

como es el proceso en la mente del doctor. Pero el hombre no puede ver los conceptos del ángel; pues no los ve en sí mismos, como tampoco ve los conceptos de otro hombre, y aun mucho menos, por ser aquéllos tan diferentes; ni tampoco, de nuevo, en signos sensibles, a no ser cuando se aparecen visiblemente, de lo cual no tratamos aquí. Luego los ángeles no nos pueden enseñar.

5. *ADEMÁS*, corresponde enseñar a Aquél que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, como se ve claro en la Glosa ordinaria sobre Mateo XXIII: *Uno es vuestro maestro*. Pero esto no compete al ángel, sino sólo a la luz increada, como se demuestra por Juan, I. Luego, etc.

6. *ADEMÁS*, cualquiera que enseñe a otro lo conduce a la verdad, y, de esta manera, causa la verdad en su alma. Pero sólo Dios posee la causalidad acerca de la verdad. Pues siendo la verdad luz inteligible y forma simple, no pasa al ser de modo sucesivo y, por ello, no puede ser producida sino por creación, lo cual a solo Dios compete. Luego no siendo los ángeles creadores, como dice Damasceno (Lib. II de *Fide Orthodoxa*, Cap. III, al final), parece que ellos no pueden enseñar.

7. *ADEMÁS*, una iluminación indefectible no puede proceder sino de una luz (igualmente) indefectible, puesto que, faltando la luz, deja el sujeto, de estar iluminado. Mas en la enseñanza se requiere una cierta iluminación indefectible, ya que el saber se refiere a cosas necesarias, que existen siempre. Luego la enseñanza procede siempre de una luz indefectible. Pero tal luz no es la angélica, ya que su luz cesaría si no fuera conservada por Dios. Luego, el ángel no puede enseñar.

8. *ADEMÁS*, Juan (I, 38) dice que dos de los discípulos de Juan que seguían a Jesús, al preguntarles éste: *Qué buscáis?*, respondieron: *Rabbi, dónde moras?*. Y la glosa (interlineal) comenta que con este nombre indican, los discípulos, su fe. Y otra Glosa (ordinaria) dice: *Los interroga, no por ignorancia, sino para que obtuvieran con la respuesta mérito y para que al que le preguntara lo que buscaban respondieran no por la cosa sino por la persona*. De todo esto se manifiesta que en esa respuesta confiesan que El es una cierta persona; y con esta confesión manifestaron su fe y con ello merecieron. Mas el mérito de la fe cristiana consiste en confesar que Cristo es persona divina. Luego ser maestro pertenece exclusivamente a la persona divina.

9. *ADEMÁS*, cualquiera que enseñe debe hacer patente la verdad. Mas la verdad, siendo como es cierta luz inteligible, nos es más conocida que el ángel. Luego no somos enseñados por el ángel, ya que las cosas más conocidas no son patentes mediante las menos conocidas.

10. *ADEMÁS*, Agustín, en el libro *De Magistro*, dice que nuestra mente es informada inmediatamente por Dios, sin interposición de ninguna otra creatura. El ángel, en cambio, es una creatura. Luego para informar la mente humana no se interpone, entre Dios y ésta, cosa alguna que sea superior a la mente e inferior a Dios. Y así, un hombre no puede ser enseñado por un ángel.

11. *ADEMÁS*, así como nuestro afecto alcanza al mismo Dios, así también nuestro entendimiento puede llegar hasta la contemplación de su esencia. Pero el mismo Dios, directamente, informa nuestro afecto por la infusión de la gracia, sin mediación de ningún ángel. Luego, también informa nuestro entendimiento por la enseñanza, sin intermedio.

12. *ADEMÁS*, todo conocimiento se produce por una especie. Luego, si un ángel enseña a un hombre, es necesario que cause en él una especie por medio de la cual conozca, lo cual es imposible a no ser creando la especie, lo cual no compete al ángel, como dice el Damasceno (Lib. II. Cap. III, al final); o iluminando las especies que se encuentran en las representaciones imaginarias para que por medio de ellas se produzcan especies inteligibles en el entendimiento posible del hombre. Y esto parece que sería volver al error de aquellos filósofos que afirmaron que el entendimiento agente, cuyo oficio es iluminar las representaciones imaginarias, es una substancia separada. Así, el ángel no puede enseñar.

13. *ADEMÁS*, media más distancia entre el entendimiento angélico y el entendimiento humano que la que existe entre el entendimiento del hombre y la imaginación del hombre. Mas la imaginación no puede tomar lo que se halla en el entendimiento, pues la imaginación no puede captar más que las formas particulares, que no contiene el entendimiento. Luego, tampoco el entendimiento humano es capaz de captar lo que se encuentra en la mente angélica. Y así, un hombre no puede ser enseñado por un ángel.

14. *ADEMÁS*, la luz por la que alguien es iluminado debe ser proporcionada a su propio ser, lo mismo que la luz corporal lo es respecto de los colores. Pero la luz angélica siendo puramente espiritual, no se adecua a las representaciones imaginarias, que son formas corporales, puesto que se contienen en un órgano corporal. Luego, los ángeles no nos pueden enseñar iluminando nuestras representaciones imaginarias, como se dijo.

15. *ADEMÁS*, todo lo que es conocido, o se conoce por su esencia o por una semejanza. Mas el conocimiento por el que la mente humana conoce algo por su esencia no puede ser causado por un ángel, pues si así fuera sería necesario admitir que los ángeles imprimen las virtudes y otras cosas que se contienen en el alma, ya que tales cosas son conocidas por su esencia. Tampoco puede ser causado por ellos un conocimiento de las cosas conocidas por las semejanzas de las mismas, pues a estas semejanzas, existentes en el sujeto que conoce, se hallan más cerca las cosas mismas que han de ser conocidas que el ángel. Luego, en modo alguno un ángel puede ser para el hombre causa de su conocimiento, lo que sería enseñar.

16. *ADEMÁS*, el agricultor, aunque excite exteriormente la naturaleza a la producción de sus efectos naturales, no por ello se dice que

él sea creador de tales efectos, como claramente demuestra Agustín en su comentario literal al Génesis (Lib. I, Cap. XIII). Luego, por igual motivo no deben ser llamados los ángeles doctores o maestros, aunque exciten el entendimiento a saber.

17. *ADEMÁS*, siendo el ángel superior al hombre, si enseña, es necesario que su enseñanza exceda a la humana. Pero esto no puede ser, pues el hombre puede ser instruido sobre todo aquello que tenga causas determinadas en la naturaleza; mas no sobre otras cosas, como los futuros contingentes, los cuales no pueden ser enseñados por los ángeles, ya que éstos por su conocimiento natural, desconocen tales cosas y únicamente Dios posee saber sobre tales futuros. Luego los ángeles no pueden enseñar a los hombres.

PERO EN CONTRARIO:

Dice Dionisio (Cap. IV De Coelesti Hierarchia): "*Veo que el misterio divino de la humanidad de Cristo lo enseñaron primeramente los ángeles y luego, por ellos, descendió hasta nosotros la gracia de este saber*".

ADEMÁS, lo que puede el inferior lo puede también el superior. Mas el ángel es superior al hombre. Luego, etc.

ADEMÁS, el orden de la sabiduría divina no existe menos en los ángeles que en los cuerpos celestes, los cuales influyen en los inferiores.

ADEMÁS, lo que está en potencia puede ser reducido al acto por lo que esté en acto; y aquello que está en una escala inferior de actualidad por lo que es más perfecto en acto. Mas el entendimiento angélico se encuentra más en acto que el entendimiento humano. Luego, el entendimiento humano es llevado al acto de saber por el entendimiento angélico. Y, así, un ángel puede enseñar a un hombre.

ADEMÁS, Agustín, en el libro *De Dono Perseverantiae*, dice que algunos reciben la enseñanza de la salvación directamente de Dios, otros de un ángel y otros de un hombre. Luego, etc.

ADEMÁS, iluminar una casa se dice del que introduce en ella la luz, como el sol, o del que abre la ventana que impide la entrada de la luz. Pero aunque sólo Dios infunde en la mente la luz de la verdad, sin embargo, el ángel y el hombre pueden remover el obstáculo que impide percibir la luz. Luego, no sólo Dios, sino también el ángel y el hombre pueden enseñar.

A TODO LO CUAL, RESPONDO DICENDO:

Un ángel actúa, en relación con un hombre, de dos maneras: **1a**, o conformándose con nuestro propio modo de operación cuando se

aparece de un modo sensible a un hombre, tomando un cuerpo o de cualquiera otra forma, y lo instruye mediante un habla sensible. No tratamos ahora de este modo de enseñanza angélica pues así el ángel no enseñaría de distinta manera que el hombre. 2a. O bien, conforme con su propio modo, vale decir, de un modo invisible. Y según esta manera tratamos en esta cuestión de averiguar cómo un hombre puede ser enseñado por un ángel.

Es necesario saber que, siendo el ángel un ser intermedio entre Dios y el hombre, según el orden debe corresponderle un modo de enseñar intermedio; inferior, desde luego, al de Dios, pero superior al del hombre. De qué manera pueda ser esto verdadero no lo podemos percibir sin considerar previamente cómo enseña Dios y cómo el hombre.

Para la evidencia de esto es necesario saber que entre el entendimiento y la vista corporal existe la siguiente diferencia: para la vista corporal todos sus objetos se hallan igualmente cercanos en orden al conocimiento; pues el sentido no es una fuerza ilativa de modo que de unos de sus objetos tenga que llegar a otros. Mas el entendimiento no tiene todos sus objetos inteligibles en igual relación de cercanía en orden al conocimiento; sino que algunos puede alcanzarlos inmediatamente, y otros, en cambio, no llega a captarlos sino mediante otros ya vistos. Así, pues, el hombre recibe el conocimiento de lo desconocido por medio de dos cosas: *por la luz intelectual y por las primeras concepciones conocidas por sí mismas*, las cuales se comparan con esta luz, que es el entendimiento agente, como los instrumentos con el artífice.

En cuanto a uno y otro modo, Dios es causa del saber en el hombre de un modo excelentísimo, ya que dotó su misma alma con la luz del entendimiento y le imprimió la noticia de los primeros principios, que vienen a ser como los gérmenes del saber; así como en otras cosas naturales imprimió las razones seminales de todos los efectos que por ellas habían de ser producidas.

Mas un hombre que, conforme con el orden natural, es igual a otro hombre, en lo que se refiere a la especie de la luz intelectual, no puede, en forma alguna, ser causa del saber en otro hombre, causando o aumentando esa luz, sino en el sentido de que siendo el saber de las cosas desconocidas producido por principios conocidos en sí mismo, el hombre puede, en cierta forma, ser causa del saber de otro, no transmitiéndole la noticia de los principios, sino haciéndole pasar al acto todo aquello que de un modo implícito y en potencia estaba ya contenido en los principios, por medio de signos sensibles presentados a los sentidos exteriores, como se ha dicho en el artículo primero de esta cuestión.

El ángel, al poseer naturalmente la luz del entendimiento de un modo más perfecto que el hombre, en una y otra forma puede ser causa del saber humano, de un modo inferior al de Dios y superior al del hombre. En cuanto a la luz, aunque no puede infundir la luz intelectual,

como lo hace Dios, puede, sin embargo, fortalecer la luz que ya ha sido infundida para que pueda entender de un modo más perfecto. Pues todo lo que es imperfecto en un género determinado es fortalecido por el ser que, dentro del mismo género, se encuentra en una escala superior. Así lo observamos en los cuerpos, que el cuerpo movido recibe fuerza del cuerpo moviente y se compara con éste como el acto a la potencia, como se dice en IV de los *Físicos*. Por parte de los principios puede un ángel enseñar a un hombre, no, desde luego, proporcionándole las noticias de los mismos, como lo hace Dios, ni proponiéndole la deducción de las conclusiones desde los principios, mediante signos sensibles, como lo hace un hombre, sino formando algunas especies en la imaginación, las cuales pueden formarse por excitación en el órgano corporal. Se ve esto claramente en los que duermen y en los locos, los cuales, conforme con la diversidad de imágenes que suben a su cabeza, padecen diversas representaciones imaginarias. De esta manera, por la unión de otra especie, puede suceder que lo que un ángel sabe, por medio de tales imágenes, lo manifieste a aquél a quien une tal imagen. Así lo dice Agustín en el XII de su Comentario Lit. al Génesis (Lib. XII, cerca del fin).

SOLUCION DE LAS DIFICULTADES

1. La enseñanza invisible de un ángel es interior si la comparamos con la enseñanza humana, que propone su enseñanza a los sentidos exteriores. Pero si la comparamos con la enseñanza de Dios, que opera dentro de la mente, infundiéndole luz, la enseñanza del ángel resulta exterior.
2. Aunque la intención de la voluntad no puede ser violentada, sin embargo, puede serlo la intención de la parte sensitiva. Así como cuando alguien es punzado tiene necesidad de cuidar la herida, así sucede respecto de todas las demás fuerzas sensitivas que usan del órgano corporal. Y tal intención basta para la imaginación.
3. Un ángel no infunde ni la luz de la gracia ni la luz de la naturaleza, pero fortalece la luz de la naturaleza infundida por Dios como queda dicho en el cuerpo del artículo.
4. Así como en las cosas naturales existe un agente unívoco que imprime la forma del mismo modo que él la posee, y un agente equívoco que la graba en forma distinta a como él la posee, así también sucede respecto de la enseñanza, porque un hombre enseña a otro hombre actuando como agente unívoco y, por ello, trasmite el saber a otro del mismo modo como él lo tiene, es decir, por deducción de las causas a lo causado. Es necesario, por consiguiente, que los mismos conceptos del que enseña se hagan manifiestos al discípulo por medio de algunos signos. Pero el ángel enseña a modo de agente equívoco, pues él conoce

de un modo intelectual lo que al hombre se hace manifiesto por vía de la razón; y así, no es enseñado el hombre por el ángel en el sentido de que el concepto mismo del ángel sea patente al hombre, sino que el saber de todo lo que el ángel conoce de muy distinta manera es causado en el hombre de acuerdo con el modo propio de éste.

5. El Señor habla de aquel modo de enseñanza que únicamente compete a Dios, como se ve claramente por la Glosa, en el mismo lugar. Y no atribuimos a un ángel este modo de enseñar.

6. El que enseña no causa la verdad en el que aprende, sino el conocimiento de la verdad, pues las proposiciones que enseña son verdaderas ya antes de que sean enseñadas, ya que la verdad no depende de nuestro saber sino de la existencia de las cosas.

7. Aunque el saber que adquirimos por la enseñanza sea de cosas indefectibles, con todo el saber mismo puede fallar. Y así, no es necesario que la iluminación de la enseñanza proceda de una luz indefectible; o, si procede de una luz indefectible, como su primer principio, no se excluye totalmente, sin embargo, una luz creada capaz de fallar, que puede ser como su principio intermedio.

8. En los discípulos de Cristo se observa el aprovechamiento en la fe ya que en primer lugar lo veneran como hombre sabio y maestro y luego le atienden como a Dios que enseña. Y, por eso, una Glosa, poco después, dice: "Porque conoció Natanael que Cristo, hallándose ausente, vio lo que él en otro lugar había hecho, lo cual es indicio de Divinidad, lo confiesa no sólo como maestro sino como Hijo de Dios".

9. El ángel no manifiesta una verdad desconocida por el hecho de que muestre su substancia, sino proponiendo otra verdad más conocida o fortaleciendo la luz del entendimiento. Luego el argumento no concluye.

10. La intención de Agustín no es decir que la mente angélica sea de una naturaleza más excelente que la humana, sino que no se sitúa el ángel como término medio entre Dios y la mente humana en tal forma que ésta, por su unión con el ángel, sea informada en último grado, como han afirmado algunos, diciendo, además, que en esto se encuentra la última felicidad del hombre, de que nuestro entendimiento sea influido por aquella inteligencia cuya felicidad consiste en serlo respecto de Dios.

11. Se dan en nosotros determinadas fuerzas que son movidas por el sujeto, como sucede en las fuerzas sensitivas, que son movidas por la unión que tienen con el órgano y por la información del objeto. Pero nuestro entendimiento no es forzado por el sujeto, ya que no usa de órgano corporal, sino que es forzado por el objeto, ya que por la eficacia misma de la demostración uno se siente obligado a asentir a una conclusión. El afecto, por el contrario, no es movido a esto o a aquello por el sujeto o por el objeto, sino por el propio instinto. De donde se sigue que únicamente Dios puede influir en el afecto, ya que opera en

su intimidad; pero puede influir en el entendimiento, en cierta forma, un hombre o un ángel, presentando objetos por los que el entendimiento es movido.

12. El ángel ni crea las especies en nuestra mente ni ilumina directamente las representaciones imaginarias; sino que, mediante una acción continua de su luz sobre la luz de nuestro entendimiento, puede éste iluminar con mayor eficacia las representaciones de la imaginación. Sin embargo, si iluminara directamente tales representaciones imaginarias, no por ello sería verdadera la afirmación de aquellos filósofos, pues aunque corresponda al entendimiento agente iluminar las representaciones imaginarias, podría también decirse que todo esto no es exclusivo de Dios.

13. La imaginación puede captar lo que se encuentra en el entendimiento, pero de manera distinta. De manera semejante, el entendimiento puede captar lo que se encuentra en el entendimiento angélico, pero al modo humano. Sin embargo, aunque el entendimiento humano esté más conforme con la imaginación, por razón del sujeto, en cuanto que son potencias de una misma alma, con todo se adecua más con el entendimiento angélico en cuanto al género, ya que uno y otro son potencias inmateriales.

14. Nada impide que lo espiritual esté proporcionado a aquello que realice en lo corporal, puesto que tampoco existe impedimento alguno en que lo inferior sufra las influencias de lo superior.

15. El ángel no es causa para el hombre en cuanto a aquel conocimiento por el que conoce las cosas por su esencia sino en cuanto a aquel otro por el que las conoce por sus semejanzas. No que el ángel esté más cerca de las cosas, que las mismas semejanzas de éstas, sino que logra que las semejanzas de las cosas se proyecten en la mente moviendo la imaginación o fortaleciendo el entendimiento.

16. Crear supone una primera causalidad que sólo a Dios se debe atribuir; pero hacer implica una causalidad común. De modo semejante el enseñar en orden al saber. De aquí, pues, que sólo Dios es llamado creador; pero hacedor y doctor puede decirse de Dios, de un ángel y de un hombre.

17. Un ángel puede enseñar más que un hombre aun respecto de aquellas mismas cosas que tienen causas determinadas en la naturaleza, así como él conoce un número mayor de cosas, y aun lo mismo que enseña puede hacerlo en forma más noble. Así, el argumento no se sigue.

ARTICULO IV.

Si enseñar es acto de la vida activa o de la vida contemplativa.

(II-II, 181, 3)

Parece que enseñar es acto propio de la vida contemplativa.

DIFICULTADES.

1. *La vida activa desaparece con el cuerpo*, según dice Gregorio en su comentario a Ezequiel (Homilía III). Pero enseñar no desaparece con el cuerpo, ya que también los ángeles, que carecen de cuerpo, enseñan. Luego, parece que pertenece a la vida contemplativa.
2. *ADEMÁS*, como dice Gregorio en su comentario a Ezequiel (Homilía XIV), *la activa hace que se llegue luego a la contemplativa*. Pero la enseñanza sigue mientras que la contemplación precede. Luego enseñar no pertenece a la vida activa.
3. *ADEMÁS*, como Gregorio dice en el mismo lugar, la vida activa ve menos cuando se ocupa en las obras. Mas quien enseña tiene necesidad de ver más que quien simplemente contempla. Luego enseñar pertenece más a la vida contemplativa que a la activa.
4. *ADEMÁS*, lo mismo que hace que una cosa sea perfecta en sí misma hace que transmita a otros una perfección semejante; como el mismo calor del fuego, por ejemplo, hace que una cosa esté caliente y que caliente. Por el que alguien sea perfecto en la consideración de las cosas divinas, en sí mismo, pertenece a la vida contemplativa. Luego, la enseñanza, que es trasmisión de la misma perfección a otro, pertenece a la vida contemplativa.
5. *ADEMÁS*, la vida activa tiene como objeto las cosas temporales, mientras que la enseñanza las eternas. Por consiguiente, de ambas es más excelente y más perfecta la enseñanza. Luego, la enseñanza no pertenece a la vida activa sino a la contemplativa.

PERO EN CONTRA ESTA.

Lo que Gregorio en la misma Homilía (XIV sobre Ezequiel) dice: *Vida activa es dar al que tiene hambre, enseñar con palabra de sabiduría al que no sabe.*

ADEMÁS, las obras de misericordia pertenecen a la vida activa. Pero enseñar está incluido en el número de las limosnas espirituales. Luego pertenece a la vida activa.

A TODO LO CUAL, RESPONDO DICRIENDO

La vida activa y la contemplativa se distinguen entre sí por razón de la materia y por razón del fin.

La materia de la vida activa son las cosas temporales sobre las cuales versa el acto humano; la materia de la contemplativa son las razones cognoscibles de las cosas, en las cuales insiste el contemplativo. Esta diversidad de materia procede de la diversidad del fin, de la misma manera que en todo lo demás la materia se determina por lo que el fin exija.

El fin de la vida contemplativa consiste en la visión de la verdad, tal como en este lugar hablamos de la vida contemplativa; de la verdad increada, digo, conforme con un modo posible al que contempla, la cual, en esta vida se alcanza de un modo imperfecto y en la futura con entera perfección. De aquí que el mismo Gregorio diga (Homilía XIV sobre Ezequiel, poco después del medio) que la vida contemplativa comienza aquí y llega a su perfección en la vida futura.

Mas el fin de la vida activa es la operación por la que procuramos el provecho del prójimo.

En el acto de enseñar encontramos una doble materia, como lo muestra el que el mismo acto de enseñar se une a un doble acto. Se da una materia, que es la misma cosa que se enseña, y otra que es aquél a quien se imparte el saber. Por razón de la primera materia el acto de la enseñanza pertenece a la vida contemplativa; mas por la razón de la segunda, pertenece a la activa. Por razón del fin parece que la enseñanza únicamente corresponde a la vida activa, ya que su última materia, por la que se logra el fin intentado, es materia de la vida activa. Por consiguiente, pertenece más a la activa que a la contemplativa, aunque en cierta forma pertenezca también a la contemplativa, por lo que hemos dicho.

SOLUCIONES DE LAS DIFICULTADES

1. La vida activa desaparece con el cuerpo en cuanto que se realiza mediante el trabajo y sirve a las necesidades del prójimo. En este sentido, Gregorio, en el mismo lugar, dice que *la vida activa es laboriosa y se fatiga en la obra, las cuales dos cosas no sucederán en la vida futura*. Sin embargo, en *los espíritus celestiales se da una acción jerárquica*, como dice Dionisio (Cap. IV *De Coelesti Hierarchia*) ; y hay otra acción que

se realizará allí en modo distinto a la vida activa que practicamos en esta vida. Por consiguiente, la enseñanza que allí se dé será muy distinta de esta enseñanza.

2. Como Gregorio dice en el mismo lugar *así como el buen orden del vivir está en que la activa tienda a la contemplativa, así el espíritu de muchos, útilmente, se proyecta en la activa, para que, por lo mismo que la contemplativa inflama la mente, se sea poseído por la activa con mayor perfección*. Es necesario saber, sin embargo, que la vida activa precede a la contemplativa en cuanto a aquellos actos que en modo alguno se acomodan a la contemplativa; pero en cuanto a aquellos otros que reciben su materia de la contemplativa es necesario que la activa siga a la contemplativa.

3. La visión del que enseña es el principio de la enseñanza; pero ésta consiste más en la trasmisión del saber de las cosas vistas que en su visión. De aquí que la visión del que enseña pertenece más a la acción que a la contemplación.

4. Ese argumento prueba que la vida contemplativa es el principio de la enseñanza, tal como el calor no es el calentar mismo, sino principio del calentar, en cuanto que a ello conduce; así como, por el contrario, la vida activa dispone para la contemplativa.

5. La solución a esta dificultad se ve clara por lo que queda dicho, puesto que respecto de la materia prima la enseñanza conviene con la contemplativa, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

XI. DE VERITATE, QUAESTIO. XI. ART. I.

QUAESTIO XI. DE MAGISTRO

(In quattuor articulos divisa)

Primo quaeritur, utrum homo possit docere et dici magister, ve!
solus Deus; — 2^o utrum aliquis possit dici magister sui ipsius;— 3^o
utrum homo ab angelo doceri possit; — 4^o utrum docere sit actus vitae
activae vel contemplativae.

ART. I.

Utrum homo docere alium possit et dici Magister, vel Deus solus

(1. part., qu. 117, art.1).

1. Quaestio est de magistro: et primo quaeritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus; et videtur quod solus Deus doceat, et magister dici debeat. Matth. XXIII, 8: *Unus est magister vester*; et praecedit: *Nolite vocari rabbi*: super quo Glossa (interlin): *Ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est, vobis usurpetis*. Ergo magistrum esse vel docere, solius Dei esse videtur.

2. Praeterea, si homo docet, non nisi per aliqua signa: quia si etiam rebus ipsis aliqua doceri videantur, utpote si aliquo quarente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adjungatur, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. III declinando ad fin.): et probat, eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nesciretur quantum ad quid de illa re demonstratio fiat; utrum quantum ad substantiam, vel quantum ad accidens aliquod ejus. Sed per signum non potest deveniri in cognitionem rerum, quia rerum cognitio potior est quam signorum; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem: effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliquarum rerum, et sic non potest eum docere.

3. Praeterea, si aliquarum signa rerum alicui proponantur per hominem; aut ille cui proponuntur, cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit, ignoratis rebus, nec signorum significationes cognosci possunt; qui enim nescit hanc rem quae est lapis, non potest scire quid hoc nomen *lapis* significet. Ignorata vero significatione signorum, non possumus per signa aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Praeterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo causare. Sed scientiae subjectum est intellectus; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse doceri, non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed, sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest.

5. Praeterea, si scientia in uno causatur ab alio; aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat. Si non inerat, et in homine uno ab alio causatur; ergo unus homo in alio scientiam causat; quod est impossibile. Si autem inerat; aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest, quia quod est, non fit; aut inerat secundum rationem seminalem: rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum deduci possunt, sed a Deo solo naturae inseruntur, ut Augustinus dicit super Genes; ad litteram. Ergo relinquitur quod unus homo alium nullo modo docere possit.

6. Praeterea, scientiam quoddam accidens est. Accidens autem non transmutat subjectum. Ergo, cum doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiae de magistro in discipulum, unus alium docere non potest.

7. Praeterea. Rom. X, super illud, *Fides ex auditu*, dicit Glossa (interlin.): *Licet Deus intus doceat, praeco tamen exterius annuntiat*. Scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Magistro: *Solus Deus cathedram habet in coelis, qui veritatem docet interius; alius autem homo sic se habet ad cathedram sicut agricolam ad arborem*. Agricola autem non est factor arboris, sed cultor. Ergo nec homo potest dici dator scientiae, sed ad scientiam dispositor.

9. Praeterea, si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat, cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit *qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; Joann, I, 9. Ergo non potest alium vere docere.

10. Praeterea, si unus homo alium docet, oportet quod faciat eum de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod ejus scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum, in lib. LXXXIII Quaestionum, qui dicit, quod *sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat*.

11. Praeterea, scientia nihil aliud est quam descriptio rerum in anima, cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operaretur in ipso; quod solius Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

12. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Consol (V, prosa 5, in princ.), quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

13. Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non esset scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quae proponit: quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit ad aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

14. Praeterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed neutrum in uno homine ab alio causari potest: quia oportet quod homo aliquid crearet, cum huiusmodi formae simplices non videantur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic noc docere.

15. Praeterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit (lib. I de liber. Arb. cap. XVII). Scientia autem, quaedam forma mentis est. Ergo solus Deus in anima scientiam causat.

16. Praeterea, sicut culpa est in mente ita ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa: Isa. XLIII, 25: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia; et ita solus Deus docet.

17. Praeterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis es hoc quod audit hominem loquentem; alias oportet quod quidquid alicui ab homine dicitur, ei pro certo constaret: certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquente, quam consulit etiam de his quae ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus.

18. Praeterea, nullus per locutionem alterius adiscit illa quae ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam et magister loquatur, responderet interrogatus de his quae magister proponit: non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius.

Sed contra est quod dicitur II Timoth. I, 11: *In quo positus sum ego praedicator et magister*. Ergo homo potest esse et dici magister.

Praeterea, II Timoth. III, 14: *Tu vero permane in his quae didicisti, et creditasunt tibi*. Glossa (interlin.): *A me tamquam a vero doctore*; et sic idem quod prius.

Praeterea, Matth. XXIII, 8 et 9, simul dicitur: *Unus est magister vester, et unus est pater vester. Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater. Ergo etiam per hoc nom excluditur quin homo possit dici magister*.

Praeterea. Roman. x, 15, super illud: Quam speciosi sunt pedes evangelizantium pacem! dicit Glossa (ex ord. et interlineari colligitur): *Isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam*. Loquitur autem de Apostolis. Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

Praeterea, ut dicitur in III Metaphys., unumquodque tunc est perfectum quando potest sibi similia generare. Sed scientia est quaedam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

Praeterea. Augustinus in libro contra Manich. (II, cap. IV) dicit, quod *sicut terra, quae ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluvia de nubibus descendente; ita mens humana, quae per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus*. Ergo post peccatum homo ab homine docetur.

Respondeo dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum.

Quidam enim dixerunt, formas sensibiles omnes esse ab extrinseco, quod est a substantia vel a forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem; et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut praeparantia materiam ad formae susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys., quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet ejus contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia non efficitur in nobis nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in VI de Naturalibus (IV, cap. II a med.); quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur: posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod habitus omnes virtutum nobis sunt inditi a natura: sed per exercitium operum removentur impedimenta, quibus praedicti habitus quasi occultantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod animae est omnium scientia concreata; et quod per hujusmodi doctrinam et hujusmodi scientiae exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit: unde dicunt, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordo universi, qui ordine et connexionem causarum contextitur; dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint; sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidentis,

ut dicitur VIII Physic. (comm. 32); si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultantur: sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis (I Physic., comm. 78), media via inter has duas tenencia est in omnibus praedictis. Formae enim naturales prae existunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethic. (II, in princ.), virtutum habitus ante earum consummationem praexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incompleta, sicut ratio entis, et unius, et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universalibus cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid praexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis, hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur praexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adjuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praexistit in addiscentis in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam.

Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsum devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur

inventio: alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendū deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis perveniens ad cognitionem ignoti in inveniendū est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et ejus esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus, I Posteriorum (comm. 5), quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur: ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest, vel non. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat; nihilominus tamen et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto.

Ad primum ergo dicendum, quod quia Dominus praeceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc prohibitum absolute, Glossa exponit qualiter haec prohibitio sit intelligenda; prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit; quasi in hominum sapientiam spem ponentes, et nom magis de his quae ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare.

Ad secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquorum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quae nobis per aliqua signa proponuntur, et applicantur ad alia quae prius erant nobis ignota simplici-

ter, quamvis nobis nota secundum quid, ut dictum est, in corp. art. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

Ad tertium dicendum, quod illa de quibus per signa docemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid; scilicet rationem animalis, vel substantiae, aut saltem ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest; et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet praescire de subjecto et passione quid sint, etiam principiis, per quae conclusio docetur, praecognitis; omnis enim disciplina fit ex praeexistenti cognitione, ut dicitur in I Posterior. (in princ.). Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis, quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in seipso faciendam; proximum enim scientiae effectivum; non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est in corpore articuli.

Ad quintum dicendum, quod in eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi per aliquam virtutem creatam infundantur, tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatae virtutis in actum educi potest.

Ad sextum dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quae est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem: ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiat, Deo interius docente.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus in lib. de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.

Ad nonum dicendum, quod homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit: secundum quem modum dicitur Ephes. III, 9: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec... illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.*

Ad decimum dicendum, quod duplex est sapientia: scilicet creata et increata; et utraque homini infunditur; et ejus infusione homo in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res aeternas de quibus est; et sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subjecto; et sic per accidens mutatur, subjecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formae perficientes intellectum.

Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia, inquantum sunt signa intelligibilium intentionum.

Ad duodecimum dicendum, quod non est simile de intellectu et visu corporali; visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum objectorum in alia perveniat; sed omnia sua objecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur: unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quae habitualiter scit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium ejus visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito, vel aliquo hujusmodi. Sed potentia intellectiva, cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quaedam videt, ut quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur, explicando; unde ad hujusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali; indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII Physic. (comm. 32): quo non indiget ille qui habitualiter jam aliquid novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum; sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum de aliquo.

Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum; tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo, quod aliquid per

certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

Ad decimumquartum dicendum quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile; sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, inquantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in seipso.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur, nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima ejus forma, sine qua informis reputatur, quascumque alias formas habeat: haec autem est forma illa qua ad Verbum convertitur, et ei inhaeret; per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum super Genes, ad litt. lib. IX, cap. XXV, et lib. LXXXIII Qq. quaest. 5.

Ad decimumsextum dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut patebit in sequenti articulo: ignorantia autem est in intellectu, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimi species intelligibiles in intellectu possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo; et tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet: unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

ARTICULO II

Utrum Aliquis possit sui ipsius Magister Dici.

(1 part., qu. 117, art.1)

1. Secundo quaeritur, utrum aliquis possit dici magister sui ipsius; et videtur quod sic. Quia actio magis debet attribui causae principali quam instrumentali. Sed quasi causa principalis scientiae causatae in nobis est intellectus agens; homo autem, qui docet exterius, est quasi causa instrumentalis proponens intellectui agentii instrumenta quibus ad scientiam perducatur. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exterioriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit multo amplius, propter lumen intellectus agentis, ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.
2. Praeterea, nullus aliquid discit nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti praecipue convenit docere; et sic idem quod prius.
3. Praeterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini; unde Matth. cap. XXIII, 8: *Unus est magister vester*. Sed Deus nos docet, in quantum nobis lumen rationis tradit, quo de omnibus possumus iudicare. Ergo illi lumini praecipue actio docendi attribui debet; et sic idem quod prius.
4. Praeterea, scire aliquid per inventionem, est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I Ethicor. (cap. IV, circa fin.). Si ergo ex illo modo acquirendi scientiam quo aliquis ab alio addiscit, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit magister; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.
5. Praeterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem a seipso et ab alio, ita perducitur ad scientiam et per seipsum inveniendō, et ab alio addiscendo. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori instructore vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsi lex; Rom. II, 14: *Cum gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt, faciunt... ipsi sibi iungunt lex*. Ergo et ille qui scientiam acquirit per seipsum, debet sibi ipsi dici magister.

6. Praeterea, doctor est causa scientiae, sicut medicus sanitatis, ut dictum est. Sed medicus sanat seipsum. Ergo et aliquis potest seipsum docere.

Sed contra est quos Philosophus dicit, VIII Phys. (comm. 32), quod impossibile est quod docens addiscat; quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat seipsum, vel magister dici sui.

Praeterea, magisterium importat relationem superpositionis, sicut et dominus. Sed huiusmodi relationes non possunt esse alicujus ad seipsum: non enim est aliquis pater sui ipsius, aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

Respondeo dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae magisterio del adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi, non tamen potest dici sui ipsius magister, vel seipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho, VII Metaphys. (comm. 22 et 28). Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur; vel eodem modo, sicut est in agentibus univocis, vel etiam eminentiori, sicut est in aequivocis. Quaedam vero agentia sunt in quibus eorum quae aguntur non praeexistit nisi pars; sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis; non autem in agentibus secundi modi, quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde, cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in alio causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte; scilicet quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo.

Ad primum dicendum, quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non praeexistit scientia complete, sicut in docente; unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod Deus explicite novit omnia quae per eum homo docetur, unde sibi convenienter ratio magistri attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione jam dicta (in solutione ad 1 arg.).

Ad quartum dicendum, quod quamvis modus in acquisitione scientiae per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, in quantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam: quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex seipso, per hoc quod cognoscit scientiae principia in quadam communitate.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur quod si aliquis est sibi lex, possit sibi esse magister.

Ad sextum dicendum, quod medicus sanat in quantum prae habet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet in quantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu, ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis, potest in seipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, et non habeat, ut sic possit a seipso doceri.

ARTICULO III

—Utrum homo ab Angelo doceri possit.

(1 part. quaest. 117, art. 2) .

1. Tertio quaeritur, utrum homo ab angelo doceri possit; et videtur quod non. Quia, si angelus docet, aut docet interius, aut exterius. Non autem interius, quia hoc solius Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur quia docere exterius est per aliqua signa sensibilia docere, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. ult.): huiusmodi autem signis sensibilibus angeli nos non docent, nisi forte sensibilibus apparentes; quod praeter communem cursum accidit, quasi per miraculum.

2. Sed dicendum, quod angeli nos docent quodammodo interius, in quantum in nostram imaginationem imprimunt. —Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio, ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (lib. LXXXIII Quaestionum, quaest. 51). Sed intentionem non potest in nobis inducere angelus: cum intentio sit voluntatis actus in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem angelus nos docere potest, cum, mediante imaginatione, non possimus doceri nisi actu aliquid imaginando.

3. Praeterea, si ab angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi in quantum intellectum illuminant, quem illuminare non possunt, ut videtur; quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti con creatum, nec etiam lumen gratiae, quam solus Deus infundit. Ergo angeli absque visibili apparitione, nos docere non possunt.

4. Praeterea, quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod discens inspiciat conceptus docentis; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris. Homo autem non potest angeli conceptus videre; non videt enim eos in seipsis, sicut nec alterius hominis conceptus; immo multo minus, utpote magis differentes; nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibilibus apparent, de quo nunc non agitur. Ergo angeli alias nos docere non possunt.

5. Praeterea, illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem, ut patet in Glossa (ordin.) Matth. XXIII: *Unus est magister vester*. Sed hoc non competit angelo, sed solum luci increatae, ut patet Joann. I. Ergo, etc.

6. Praeterea, quicumque alium docet, eum ad veritatem inducit, et sic veritatem in anima ejus causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem; quia cum veritas sit lux intelligibilis et forma simplex, non exit in esse successive, et ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit (lib. II orth. Fidei, cap. III in fin.), videtur quod ipsi doceri non possint.

7. Praeterea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod abeunte lumine subjectum illuminari desinit. Sed in doctrina exigitur indeficiens quaedam illuminatio, eo quod scientia de necessariis est, quae semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti. Hujusmodi autem non est lumen angelicum, cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur. Ergo angelus non potest docere.

8. Praeterea, Joann. I, 38, dicitur, quod duo ex discipulis Joannis sequentes Jesum, ei interroganti, *Quid quaeritis?* responderunt: *Rabbi, ubi habitas?* ubi dicit Glossa (interlin.), quod hoc nomine fidem suam indicant; et alia Glossa (ordin.) dicit: *Interrogat eos non ignorans, sed ut mercedem habeant respondendo; et quod quaerenti quid quaerent, non rem, sed personam respondent*. Ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione, eum esse personam quamdam; et hac confessione, fidem suam indicant, et in hoc merentur. Sed meritum fidei christianae in hoc consistit quod Christum esse divinam personam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

9. Praeterea, quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quaedam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam angelus. Ergo per angelum non docemur, cum magis nota per minus nota non manifestentur.

10. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Trinitate, quod mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. Angelus autem quaedam creatura est. Ergo non interponitur inter Deum et mentem humanam ad eam formandam, quasi superior mente, et inferior Deo; et sic homo per angelum doceri non potest.

11. Praeterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad ejus essentiam contemplandam pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiae infusionem, nullo angelo mediante. Ergo et intellectum nostrum format per doctrinam, nullo mediante.

12. Praeterea, omnis cognitio est per aliquam speciem. Si ergo angelus hominem doceat, oportet quod aliquam speciem in eo causet, per quam cognoscat; quod esse non potest, nisi vel creando speciem,

quod nullo modo angelo competit, ut dicit Damascenus (lib. II, cap. III, in fin.); vel illuminando species quae sunt in phantasmatis, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent; et hoc videtur redire in errorem illorum philosophorum qui ponunt, intellectum agentem, cujus est officium illuminare phantasmata, esse substantiam separatam, et sic angelus docere non potest.

13. Praeterea, plus distat intellectus angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana. Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano; non enim potest imaginatio capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum quae sunt in mente angelica; et sic homo per angelum doceri non potest.

14. Praeterea, lux qua aliquis illuminatur, debet esse illuminatio proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatis, quae sunt quodammodo corporalia utpote organo corporali contenta. Ergo angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

15. Praeterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio qua res cognoscitur per essentiam suam a mente humana, non potest per angelum causari: quia sic oporteret quod virtutes, et alia quae intra animam continentur, ab ipsis angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur; similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quae per suas similitudines cognoscuntur; cum ipsis similitudinibus, quae sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendae quam angelus. Ergo nullo modo angelus potest esse homini causa cognitionis, quod est docere.

16. Praeterea, agricola quamvis naturam excitet exterius ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut patet per Augustinum super Genes. ad litt. (lib. I, cap. XIII). Ergo, pari ratione, nec angeli debent dici doctores vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

17. Praeterea, cum angelus sit homine superior; si docet, oportet quod ejus doctrina humanam excellat. Sed hoc esse non potest: homo enim docere potest de his quae habent causas determinatas in natura; alia vero, ut futura contingentia, ab angelis doceri non possunt, cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo angeli non possunt docere homines.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. IV caelest. Hierarc.: *Video quod divinum Christi humanitatis mysterium angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiae gratia descendit*.

Praeterea, quod potest inferior, potest superior. Sed angelus est superior homine. Ergo, etc.

Praeterea, ordo divinae sapientiae non minus est in angelis quam in corporibus caelestibus, quae imprimunt in ista inferiora.

Praeterea, id quod est in potentia, reduci potest in actum per id quod est in actu; et id quod est minus in actu, per id quod est perfectius

in actu. Sed intellectus angelicus est magis in actu quam intellectus humanus. Ergo intellectus humanus reducitur in actum scientiae per intellectum angelicum; et sic angelus hominem docere potest.

Praeterea, Augustinus, in lib. de bono Perseverantiae, dicit, quod doctrinam salutis quidam a Deo recipiunt immediate, quidam ab angelo, quidam ab homine. Ergo, etc.

Praeterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quae lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo not solus Deus, sed angelus vel homo docere potest.

Respondeo dicendum, quod angelus circa hominem dupliciter operatur. Uno modo secundum modum nostrum; quando scilicet homini sensibiliter apparet vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, et eum per locutionem sensibilem instruit; et sic nunc non quaerimus de angeli doctrina; hoc enim modo non aliter angelus quam homo docet. Alio modo circa nos angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter; et secundum hunc modum qualiter homo ab angelo possit doceri, est intentio quaestionis.

Sciendum est igitur, quod, cum angelus sit medius inter Deum et hominem, secundum ordinem medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus, et qualiter homo.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod inter intellectum et corporalem visum haec est differentia: quod visu corporali omnia sua objecta aequalitate sunt propinqua ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno objectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia aequalitate vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspiciere potest, quaedam vero non conspiciunt nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem naturae alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiae existere, in eo lumen causando vel augendo; sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui osten-

sa. sicut supra, art. praec., dictum est. Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest esse homini causa sciendi; tamen inferiori modo quam Deus, et superiori quam homo. Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus ejus; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV Physic. Ex parte etiam principiorum potest angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum et principii sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas species formando, quae formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem phantasmatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo, commixtione alterius, speciei fieri potest ut ea quae ipse angelus scit, per imagines hujusmodi, ei cui admiscetur, ostendat, ut Augustinus dicit XII super Genes. ad litteram (cap. XII circa finem).

Ad primum ergo dicendum, quod angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparisonem ad doctrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparisonem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina angeli exterior reputatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivae partis cogi potest: sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad laesionem; et ita est de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quae utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

Ad tertium dicendum, quod angelus nec lumen gratiae infundit, nec lumen naturae; sed lumen naturae divinitus infusum confortat, ut dictum est in corpore articuli.

Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus est agens univocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et aequivocum, quod alio modo imprimit quam habeat; ita etiam est de doctrina, quia homo docet hominem quasi univocum agens; unde per illum modum scientiam alteri tradit quo habet eam, scilicet deducendo causas in causata. Unde oportet quod ipsius docentis conceptus patefiant per aliqua signa discenti. Sed angelus docet quasi agens aequivocum: ipse enim intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur; unde non hoc modo ab angelo docetur quod angeli conceptus homini patefiant; sed quia in homine scientia causatur, per suum domum, earum rerum quas angelus longe alio modo cognoscit.

Ad quintum dicendum, quod Dominus loquitur de illo modo doctrinae qui soli Deo competit, ut patet per Glossam, ibidem; et hunc modum docendi angelo non adscribimus.

Ad sextum dicendum, quod ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quae docentur, sunt verae antequam sciuntur, quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia quae a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest: unde non oportet quod illuminatio doctrinae sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

Ad octavum dicendum, quod in discipulis Christi notatur quidem fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quaedam Glossa, parum infra, dicit: *Quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quae ipse in alio loco gesserat, quod est indicium Deitatis, fateatur non solum magistrum, sed et Dei Filium.*

Ad nonum dicendum, quod angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstret; sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturae quam humana; sed quia non ita cadit angelus medius inter Deum et mentem humanam, ut mens humana per conjunctionem ad angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, ut intellectus noster intelligentiae continuetur, cuius beatitudo est quod continuetur ipsi Deo.

Ad undecimum dicendum, quod in nobis sunt quaedam vires quae coguntur ex subjecto, sicut vires sensitivae, quae excitantur et per conjunctionem organi, et per formationem objecti. Intellectus vero non cogitur ex subjecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex objecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subjecto neque ex objecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud: unde non potest in affectum imprimere nisi Deus, qui interius operatur; sed in intellectum potest imprimere, quodammodo, homo vel angelus, repraesentando objecta quibus intellectus cogatur.

Ad duodecimum dicendum, quod angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis ejus cum lumine intellectus nostri, noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum philo-

sophorum esset vera: quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non est solius Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quae sunt in intellectu humano, sed per alium modum; et similiter intellectus humanus potest accipere quae sunt in intellectu angelico, suo modo. Sed tamen, quamvis intellectus humanus magis conveniat cum imaginatione in subjecto, inquantum sunt potentiae unius animae; tamen cum intellectu angelico magis convenit in genere, quia uterque est immaterialis virtus.

Ad decimumquartum dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat, quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines, sed inquantum facit rerum similitudines in mente resultare, vel movendo imaginationem vel intellectum confortando.

Ad decimumsextum dicendum, quod creare importat causalitatem primam, quae soli Deo debetur; facere vero importat causalitatem communiter; et similiter docere quantum ad scientiam: et ideo solus Deus dicitur creator; factor autem et doctor potest dici et Deus et angelus et homo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod etiam de his quae habent causas determinatas in natura, potest plura docere angelus quam homo, sicut et alia plura cognoscit; et ea etiam quae docet, nobiliori modo docere: unde ratio non sequitur.

ARTICULO IV

Utrum docere sit actus vitae activae, vel contemplativae.

(2-2, quaest. 181, art. 3)

1. Quarto quaeritur, utrum docere sit actus vitae contemplativae, vel activae; et videtur quod sit actus contemplativae. *Vita enim activa cum corpore deficit*, ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. III). Sed docere non deficit cum corpore, quia etiam angeli, qui corpore carent, docent. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat.

2. Praeterea, sicut dicit Gregorius super Ezech. (hom. XIV). *ab activa agitur ut ad contemplativam postea veniatur*. Sed doctrina sequitur, contemplatio vero praecedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

3. Praeterea, ut Gregorius, ibidem, dicit, activa vita dum occupatur in opere, minus videt. Sed ille qui docet, habet necesse magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur. Ergo docere magis est contemplativae quam activae.

4. Praeterea, unumquodque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens, sicut per eundem calorem ignis est calidus et calefaciens. Sed aliquem perfectum esse in consideratione divinorum in seipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo et doctrina, quae est ejusdem perfectionis transfusio in alium, ad contemplativam pertinet.

5. Praeterea, vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina praecipue versatur circa aeterna; illorum etiam excellentior est doctrina et perfectior. Ergo doctrina non pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius, in eadem homilia (decimaquarta super Ezechielem), dicit: *Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiae nescientem docere*.

Praeterea, opera misericordiae ad vitam activam pertinent. Sed docere inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo est vitae activae.

Respondeo dicendum, quod contemplativa et activa vita ad invicem materia et fine distinguuntur. Materia namque vitae activae sunt temporalia circa quae humanus actus versatur; materia autem contemplativae sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et

haec materiae diversitatis provenit ex diversitate finis: sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determinatur. Finis enim contemplativae vitae est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis, dico, increatae secundum modum possibilem contemplanti; quae quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem vita perfecte. Unde et Gregorius dicit (homil. XIV in Ezech. parum a med.), quod contemplativa vita hic incipit, ut in futura vita perficiatur. Sed activae vitae est finis operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi invenimus duplicem materiam, in cuius signum etiam actus docendi duplici actui conjungitur. Est, siquidem, una ejus materia ipsa res quae docetur, alia vero ille cui scientia traditur. Ratione igitur primae materiae, actus doctrinae ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundae pertinet ad activam; sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere videtur, quia ultima materia ejus, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia. Unde ad activam magis pertinet quam ad contemplativam, quamvis etiam quodammodo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod vita activa secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, et subvenit infirmitatibus proximorum; secundum quod Gregorius ibidem dicit, quod *activa vita laboriosa est, quia desudat in opere; quae duo in futura vita non erunt*. Nihilominus tamen actio hierarchica est in caelestibus spiritibus, ut dicit Dionysius (cap. IV caelest. Hierarch.); et alia actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita; unde et illa doctrina quae ibi erit, longe est ab ista doctrina.

Ad secundum dicendum, quod sicut Gregorius ibidem, dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plurimum utiliter animus a contemplativa ad activam reflectitur, ut per quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur*. Sciendum tamen, quod activa contemplativam praecedit quantum ad illos actus qui nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa vita accipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinae; sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiae rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad actionem quam ad contemplationem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinae; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, in quantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit.

Ad quintum patet solutio ex dictis, quia respectu materiae primae doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est, in corpore articuli.

BIBLIOGRAFIA

- Boulogne O.P., Ch.-D., *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent*, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1968.
- Colleran, Joseph, *The Treatises De Magistro of St. Augustine and St. Thomas*, The Paulist Press, New York, 1945.
- Chenu O.P., M.-D., *Introduction a l'étude de St. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1954 (2).
- Durantel, J., *St. Thomas et le Pseudo-Denys*, Libr. F. Alcan, Paris, 1919.
- Gilson, Etienne, "Pourquoi St. Thomas a critiqué S. Augustin?", Arch. d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age, Paris, Vrin, 1926. *Introduction a l'étude de S. Augustin*, Paris, Vrin, 1979 (3). *L'ésprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1959 (2). *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1965 (6 éd. revue).
- Mandonnet O.P., Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Fribourgo, Suiza, 1899. "Cronologie des Quaest. disp. de St. Thomas d'Aquin", Revue Thomiste, XXIII, 1928.
- Marrou, Henri, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.
- Mas Herrera, Oscar, "Algunos aspectos de la Teoría del Conocimiento en Sto. Tomás de Aquino", Rev. de Filosofía de la U. de C.R., No. 36, 1975. "La doctrina de la iluminación de la inteligencia y del hombre interior en San Agustín", Rev. de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, No. 39, 1976.

- Muzio, Giuseppe, *Tommaso d'Aquino, Il Maestro*, Societa Editrice Internazionale, Torino, 1954.
- Ramírez O.P., Santiago, *Introducción a Tomás de Aquino*, B.A.C. (minor) Madrid, 1975.
- Rassam, Joseph, *Introd. a la filosofía de Sto. Tomás de Aquino*, Ed. Rialp, Madrid, 1980.
- Roland-Gosselin O.P., M.-D., *Le De Ente et Essentia de S. Th. d'Aquin*, texte, introduction, notes et études historiques, Vrin, Paris, 1948.
- Rung, R., "Studio sulla quaest. disput. De Magistro di San Tommaso" *Rivista di Filosofia Neo scolastica*, 14, 1922.
- Sertillanges O.P., A.-D., *Santo Tomás de Aquino*, D.D.B., Buenos Aires, 1946.
- Tomás de Aquino, Santo, *Suma Teológica*, ed. bilingüe, B.A.C., Madrid, 1959-1960. *Suma contra Gentiles*, ed. bilingüe, B.A.C., Madrid, 1967. *Opusculos Filosóficos*, trad. esp. según la edición crítica de P. Mandonnet O.P.; Ed. Poblet, Buenos Aires, 1947. *Compendio de Teología*, Ed. Rialp, Madrid, 1980. *Quaestiones Disputatae*, vol. I De Veritate, Marietti, Turín-Roma, 1964.

Este libro se imprimió
 en Litografía Cosmos en el
 mes de junio de 1987.
 Su edición consta de 1000
 ejemplares.



Editorial de la Universidad de Costa Rica

JOSE D. FORGIONE

ANTOLOGIA
PEDAGOGICA
UNIVERSAL

I

*Desde los tiempos de Ptahhotep (3000 a 2900 años
antes de J. C.) hasta Milton (Siglo XVII)*



EDITOR: "EL ATENEIO" - Bs. AIRES

ANTOLOGIA PEDAGOGICA
UNIVERSAL

JOSE D. FORGIONE

*Presidente Honorario y Relator Oficial de la Sección Educación.
del IV Congreso del Niño. Santa Fe, R. Argentina. 1942.
Ex Inspector Técnico de Escuelas de la Prov. de Buenos Aires*

ANTOLOGIA
PEDAGOGICA
UNIVERSAL

I

*Desde los tiempos de Ptahhotep (3000 a 2900 años
a. de J. C.) hasta Milton (Siglo XVII)*

LIBRERIA Y EDITORIAL "EL ATENEO"
FLORIDA 344 - CORDOBA 2090 - BUENOS AIRES

370.9
F721a

SEGUNDA EDICIÓN

Queda hecho el depósito que previene
la ley. Reservados todos los derechos.



SIBUNA



BC066488

IMPRESO EN LA ARGENTINA

AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTÍN
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN ARTES
GRÁFICAS, BARTOLOMÉ U. CHIESINO,
AMEGHINO 838, AVELLANEDA, EL DÍA
29 DE SEPTIEMBRE DE 1950.

9.232



PREFACIO

Esta *Antología Pedagógica* brinda a los estudiosos, páginas significativas de filósofos, pensadores y pedagogos sobre la educación del hombre. Se sigue aquí el orden cronológico de autores, a fin de mostrar la evolución de las teorías educativas en la sucesión de los siglos.

La realización de esta obra ha sido lenta debido a la escasez de algunos textos, ya agotadísimos, y a la necesidad de recurrir con frecuencia a bibliotecas privadas y públicas. Cabe agregar que algunos escritos que aquí se transcriben, tuvieron que ser especialmente traducidos al castellano quizá por vez primera.

Se hacía sentir la urgencia de una obra de esta naturaleza, que permita ubicar en el tiempo los fundamentos de algunas reformas y poder verificar, con no poco asombro, que muchas ideas educativas o didácticas consideradas hoy como nuevas o renovadoras, fueron expuestas ya, hace siglos, por pedagogos que han sido injustamente olvidados.

Aparte del interés que esta *Antología Pedagógica* puede tener para los profesores y maestros, hallará el lector motivos de serios estudios, sobre todo si admitimos que las ideas pedagógicas marchan paralelamente con la evolución de los valores culturales.

En la búsqueda de páginas fermentales hemos seleccio-

nado, con preferencia, aquellas que pueden servir de hitos luminosos a quienes sienten el divino fervor de educar y enseñar al prójimo.

J. D. F.

Buenos Aires, 1947.

Hemos insertado en esta segunda edición nuevos capítulos que enriquecen el contenido de la obra: las noticias bibliográficas y páginas escogidas de *Lao-Tsé*, *San Isidoro de Sevilla*, *Plutarco* y *San José de Calasanz*.

Agregamos asimismo el trabajo del Doctor Iluminado, Raimundo Lulio, sobre el "Oficio que pertenece al caballero", una abreviatura de las Constituciones Calasancias y notas ampliativas de la vida de grandes autores antiguos.

Creemos retribuir así la generosa acogida que los estudiosos han dispensado a esta Antología Pedagógica Universal.

Buenos Aires, Año del Libertador General San Martín, 1950



LA ESCRITURA Y LOS PAPIROS MÁS ANTIGUOS

La necesidad de fijar las ideas y de perpetuarlas, impulsó al hombre de la más remota antigüedad a inventar figuras y signos inteligibles. Así nació la escritura y con ella comenzó una nueva etapa de la civilización.

El primer medio que encontró el hombre para fijar las ideas fué el dibujo. Este primer esfuerzo dió origen a la *pictografía* representativa; pero pronto, al hacerse el dominio de la pictografía demasiado estrecho para expresar las ideas abstractas, incluso las más sencillas, se agregó la representación convencional, cuyos trazos tomaron rápidamente la forma *jeroglífica*; y gracias a su desarrollo intelectual y a los progresos que el hombre realizaba diariamente en todas las ramas del pensamiento, pronto esta escritura misma no bastó a sus necesidades, no encontrando ciertas palabras de su habla su expresión en las figuras de que disponía y que no podía crear. Fué entonces cuando descuidando la significación representativa de ciertos signos, no les concedió más que un valor *fonético*, lo mismo que hacemos todavía en nuestros acertijos. Así nacieron los jeroglíficos propiamente dichos, los de Egipto, Caldea primitiva, heteos, Creta, China, México, etc., cuya escritura se compone de signos mezclados, representativos, ideográficos y fonéticos. De aquí, por transformaciones sucesivas de los signos fonéticos, se formó la escritura *silábica*: tales son

EL MAESTRO

La cuestión "Acerca del maestro" está dividida en cuatro artículos: 1º) Primeramente Santo Tomás se pregunta si el hombre puede enseñar y llamarse maestro o solamente Dios; 2º) si alguien puede llamarse maestro de sí mismo; 3º) si el hombre puede ser enseñado por un ángel; 4º) si el enseñar es un acto de la vida activa o contemplativa.

ARTÍCULO I

Si el hombre puede enseñar y llamarse maestro o solamente Dios.

[Santo Tomás propone aquí dieciocho cuestiones que son otros tantos problemas a los que luego de dar una solución general que los reúne y responde al título del artículo, va respondiendo particularmente].

.....
 Respondo diciendo que en las tres cosas a saber: deducción de las formas del ser, adquisición de las virtudes y adquisición de la ciencia, se encuentra una misma diversidad de opiniones...

.....
 Por lo cual, según Aristóteles (1º *Fisic. com.* 78) en las cosas antedichas se ha de conservar el camino medio entre ambas. [Se refiere a las dos opiniones contrarias acerca de las tres cuestiones anteriormente propuestas, de una de las cuales opinaba que existía una causa extrínseca y otra que ponía una causa interior sin causa exterior alguna]. Puesto que las formas naturales preexisten en la materia, no, como algunos decían, en acto, sino en potencia solamente de donde pasan al acto por medio de "un agente extrínseco próximo" no sólo por "un agente primero", como decía otra opinión...

De una manera semejante se ha de opinar respecto a la adquisición de las ciencias: porque preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias, a saber, las primeras concepciones del entendimiento, las que en seguida se conocen por la luz del entendimiento agente, por medio de "especies" abstraídas de lo sensible, sean ellas compuestas (complejas) como las dignidades, o simples como la razón del ser, y del uno, y de lo mismo, las cuales en seguida las aprehende el entendimiento. De estos principios universales se siguen todos los principios como de ciertas "ideas seminales". Por lo tanto, se dice que alguien adquiere la ciencia, cuando sale de estos conocimientos universales para conocer "en acto" los particulares que antes eran conocidos en potencia y como en generalidades.

De dos maneras puede existir en las cosas naturales algo en potencia: una, en "potencia activa completa" a saber, cuando un principio intrínseco suficiente puede conducir al acto perfecto; ejemplo: la *cura*; de la fuerza natural que hay en el enfermo, éste es llevado a la curación. Otra manera en "potencia pasiva", o sea, cuando su principio intrínseco no basta para llevarlo al acto; como aparece cuando del aire se hace el fuego; pues esto no puede realizarse por alguna virtud existente en el aire. Por lo tanto, cuando algo existe en potencia activa completa, el agente extrínseco no obra sino ayudando al agente intrínseco y administrándole aquellas cosas con las cuales pueda llegar al acto; como el médico en la cura es ministro de la naturaleza que es el principal operador, confortando a la naturaleza y añadiéndole las medicinas de las que la naturaleza usa como instrumento para la salud. Empero, cuando algo preexiste en potencia meramente pasiva, entonces es el agente extrínseco el que lo lleva de la potencia al acto, como el fuego hace con el aire, que es fuego en potencia, fuego en acto. La ciencia, por lo tanto, preexiste en el que aprende no como potencia meramente pasiva, sino activa: de lo contrario el hombre no podría adquirir la ciencia por sí mismo.

Así como alguien se cura de dos maneras, una, por la sola obra de la naturaleza, otra, por la naturaleza con un administrador de la medicina; así, también, es doble el modo de adquirir la ciencia...

cia: uno, cuando la razón natural por sí misma llega al conocimiento de lo desconocido y esta manera se llama "invención" otro, cuando algo se propone exteriormente a la razón natural y este modo se "llama disciplina". En estas otras cosas que se realizan por la naturaleza y el arte del mismo modo obra el arte y por los mismos medios por los que [obra] la naturaleza. Así pues, como la naturaleza cuando está enferma por una causa fría, calentado conduciría a la salud, así también, el médico; de donde también se dice que arte es la imitación de la naturaleza. De semejante manera acontece en la adquisición de la ciencia porque el que enseña a alguno, lo conduce al conocimiento de las cosas desconocidas como alguien, investigando, se conduce a sí mismo al conocimiento de lo ignoto. Puesto que el proceso de la razón que llega al conocimiento de lo ignorado en la investigación es tal que aplica los principios conocidos de por sí a determinadas materias, y de allí llega a algunas conclusiones particulares y de éstas a otras; de donde, según esto, se dice que uno enseña a otro, porque le expone por medio de signos este discurso de la razón que hace en sí por razón natural; y así la razón natural del discípulo por medio de lo propuesto de esta manera como por ciertos instrumentos, llega al conocimiento de lo desconocido. Así como se dice que el médico causa la curación del enfermo, obrando sobre la naturaleza, así también, el hombre causa el conocimiento en otro por la operación natural de él mismo: y esto se llama *enseñar*: de donde se dice que un hombre puede enseñar a otro y ser su maestro...

De donde, como toda la doctrina humana no puede tener eficacia a no ser por la virtud de esa luz (de la razón), consta que solamente Dios es aquel que interior y principalmente, cura. No de otra manera que del modo predicho se dice propiamente curar y enseñar.

ARTÍCULO II

Si puede una persona llamarse maestro a sí mismo.

[Las proposiciones de este artículo son seis. La respuesta general es ésta].

Sin duda puede decirse que alguien por medio de la luz que le ha sido dada y sin ningún maestro o administrador de la doctrina exterior (enseñanza) puede llegar al conocimiento de muchas cosas ignoradas como es patente en todo aquel que por la invención (investigación) adquiere la ciencia: es así que de cierta manera alguien es causa de conocimiento para sí mismo pero con todo no puede decirse que sea maestro de sí mismo o que se enseña a sí mismo. Pues en las cosas naturales encontramos dos modos de principios agentes, como se concluye del Filósofo (VII, *Metaphys.* com. 22 y 28). Uno, pues, es el agente que tiene en sí todo aquello que en el efecto es causado por él: o de la misma manera como en los agentes unívocos. Ciertos agentes, empero, son aquellos en los cuales no preexiste sino alguna parte de las cosas que se hacen o producen: como el movimiento causa la salud o alguna medicina caliente en la cual el calor se encuentra actual o virtualmente: el calor, empero, no es toda la salud pero es parte de la salud. En los primeros agentes, por lo tanto, la causa de la acción es perfecta no así en los agentes del segundo modo: porque según esto algo hace lo que es *en acto*; de donde no será perfectamente agente no teniendo en acto el efecto de inducir. Pues la enseñanza supone una perfecta acción de la ciencia (la ciencia perfectamente en acto) en el que enseña, esto es, el maestro; de donde conviene que aquel que enseña o que es maestro tenga la ciencia que causa en otro, explícita y perfectamente como en el que aprende por la enseñanza. Cuando, pues, por medio de un principio intrínseco la ciencia es adquirida por alguien, en cuanto a que es causa agente de la ciencia, no tiene la ciencia que ha de ser adquirida a no ser en parte: a saber: en cuanto a las "ideas seminales" de la ciencia que son los

principios comunes; y por lo tanto, por tal causalidad *no puede llamarse doctor o maestro en lenguaje apropiado.*

ARTÍCULO III

Si puede el hombre ser enseñado por un ángel.

[Las proposiciones de este artículo son diecisiete con algunos atenuantes. La respuesta general es ésta].

El ángel obra con relación al hombre de dos maneras. Una, según nuestro modo, a saber: cuando aparece sensiblemente al hombre o tomando un cuerpo o de cualquier otra manera y le instruye por medio de la locución sensible; y ahora no inquirimos acerca de la enseñanza del ángel de esta manera.

De otra manera, el ángel obra con relación a nosotros de una manera propia, a saber: invisiblemente y éste es el intento de la cuestión: de qué manera pueda el hombre ser enseñado por un ángel según este modo.

Por lo tanto, se ha de saber que siendo el ángel el medio entre Dios y el hombre, según el orden le compete, la forma media de enseñar es inferior ciertamente a la de Dios, pero superior a la del hombre. Lo cual de qué manera sea no puede percibirse, si no se ve cómo enseña Dios, y cómo el hombre.

Para la evidencia de lo cual se ha de saber que entre el entendimiento y la visión corporal ésta es la diferencia: que todos los objetos están igualmente cercanos a la visión corporal para ser conocidos: el sentido empero no es una fuerza colativa [contribución de muchos], de manera que por uno de esos objetos tenga necesidad de llegar a otros. Pero para el entendimiento, no todas las cosas inteligibles están igualmente cercanas para ser conocidas: sino a algunas puede apreciar en seguida, a otras, empero, no aprecia sino por otros principios ya vistos. Así, por lo tanto, el hombre recibe el conocimiento de lo ignorado por dos caminos, a saber: por la luz intelectual y por las primeras concepciones

conocidas por sí mismo, que se relacionan con esta luz que es el entendimiento agente como los instrumentos con el artífice. En cuanto a lo que a ambas se refiere, Dios es causa del saber para el hombre de un modo excelente porque no sólo dotó al alma de salud intelectual sino, también, le imprimió la noticia de los primeros principios que son como semillas de las ciencias: como también imprimió en las demás cosas naturales las "ideas seminales" de todos los efectos que han de ser producidos. El hombre, empero, como que es semejante en cuanto a la luz intelectual a otro hombre, según el orden de la naturaleza, de ningún modo puede ser causa de conocimiento (de la ciencia) para otro hombre, causando o aumentando en él esta luz: pero por aquello de que el conocimiento de lo ignoto es causado por medio de los principios conocidos de por sí, es en cierta manera causa del conocimiento, no como dando la noticia de los principios, sino haciendo pasar al acto, aquello que poseía implícitamente y como en potencia por medio de ciertos signos sensibles exteriores expuestos a los sentidos, como se dijo. El ángel empero porque tiene naturalmente una luz intelectual más perfecta que el hombre, por ambas maneras puede ser causa del saber para el hombre: con todo de una manera inferior que Dios y superior al hombre. En lo que se refiere a la luz, aunque no pueda infundir como hace Dios la luz intelectual, puede con todo confortar esa luz intelectual infusa para que examine más perfectamente. Pues lo que es imperfecto en algún género, cuando se hace perfecto en ese género, más se conforta su virtud: como también lo vemos en los cuerpos, que un cuerpo alojado se conforta por un cuerpo que se aloja, el cual se relaciona el mismo como el acto a la potencia. Por otra parte también puede el ángel enseñar al hombre acerca de los principios, no ciertamente dando noticia de estos mismos principios como hace Dios, ni proponiendo deducción de conclusiones de principios por medio de signos sensibles, como el hombre hace; sino formando en la imaginación algunas imágenes que pueden formarse por la conmoción del órgano afectado: como aparece en los que duermen y en los locos, los cuales según la diversidad

de las imaginaciones que ascienden a la cabeza, sufren diversas visiones. Y de esta manera, por la conjunción de la segunda imagen puede suceder que el ángel muestre aquellas cosas que él mismo sabe de esta manera, por imágenes a aquel a quien se le mezclan, como dice Agustín, XII *super Genes, ad litteram* (cap. XII, casi al fin).

CAPÍTULO IV

Si el enseñar es un acto de vida activa o contemplativa.

[Las proposiciones de este artículo son cinco. La respuesta general es ésta].

La vida activa y la contemplativa se distinguen entre sí por la materia y por el fin. Ya que la materia de la vida activa son las cosas humanas alrededor de las cuales gira el acto humano; en cambio, la materia de la contemplativa son las razones cognoscibles de las cosas que el contemplador se aplica. Esta diversidad de materia proviene de la diversidad del fin, como en las demás cosas la materia se determina según la exigencia del fin. Para tratar ahora de la vida contemplativa, el fin de esta vida es la consideración de la verdad, más de la verdad increada según el modo posible al que contempla: la cual ciertamente en esta vida se considera imperfectamente pero en la vida futura perfectamente. De donde Gregorio dice (*homil XIV in Exech. al medio*) que la vida contemplativa empieza aquí para perfeccionarse [alcanzar su perfección] en la futura. Pero el obrar es el fin de la vida activa que tiende a la utilidad del prójimo.

En el hecho de enseñar encontramos dos materias, por lo que el acto doble de enseñar se une a la acción y así una materia es aquello mismo que enseñamos, otra, empero, aquel a quien se enseña. Por lo cual en cuanto a la primera materia el hecho de enseñar pertenece a la vida contemplativa, pero por la segunda materia pertenece a la activa: y respecto al fin, el enseñar sólo pa-

rece pertenecer a la vida activa porque su última materia, aquella en la que se consigue el fin intentado, es materia de la vida activa. De donde pertenece más a la vida activa que a la contemplativa como aparece por lo dicho.

SANTO TOMÁS.

Versión del latín por Bernardo Franchino.