

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 20 - número 40 - outubro 2011

vol. 20 - número 40 - outubro 2011

Fundação Eng. António de Almeida



PRESENCIA HUMANISTA EN EL *CURSUS CONIMBRICENSIS*:
DISPUTATIO DE RISU (DE ANIMA III, Q. XIII A. VI)

MANUEL LÁZARO PULIDO*

Resumen: El pensamiento de la Segunda Escolástica, especialmente en el *Cursus Cominbricensis*, se desarrolla en el periodo humanista. El estudio muestra la relación entre la tradición escolástica y el humanismo renacentista, a partir de la referencia que hace en el Comentario al *De anima* a la risa (*Disputatio risu*). En él aparece un desarrollo de la temática clásica y medieval sobre la risa, donde se tiene en cuenta la esfera intelectual del Humanismo científico.

Palavras clave: Risa, Conimbricensis, ‘De anima’, Humanismo, Humanismo científico, Segunda Escolástica, filosofía del siglo XVI.

Abstract: The Second Scholastic thought develops in the Humanism period, especially in the *Cursus Cominbricensis*. This paper shows the relation between the Scholastic tradition and the Renaissance Humanism, from the reference of the laugh (*Disputatio risu*) in Comment to *De anima*. In this topic appears a development of the classic and medieval laugh subject, and also the Humanism scientific context.

Key-words: Laugh, Conimbricensis, ‘De anima’, Humanism, Scientific Humanism, Second Scholastic, 16th. Century Philosophy.

La Segunda Escolástica, en contra de lo que puedan opinar algunos autores que señalan e inciden en que la separación radical entre el oficio del humanista y el del teólogo supone una especie de criterio de demarcación temática y contextual, mantiene un diálogo, a la vez tenso

* Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (C2008, co-financiado pelo FSE e pelo POPH). Actividade do Projecto de Investigação, *Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity (ISPCWR - Ref.: PTDC/FIL-FIL/109889/2009)*.

y a la vez fructífero, con el Humanismo, intentando equilibrarlo con la ortodoxia, de forma que las preocupaciones religiosas se dejan ver en los diversos humanismos presentes en la época, del mismo modo que la teología se deja impregnar por el Humanismo, aunque sea como primer signo por la influencia filológica en la Biblia¹. Y decimos preocupación no sólo como objeto de confrontación, sino como objeto de reflexión. El Humanismo no puede ser obviado, y como algunos han señalado podríamos hablar de un «Humanismo ortodoxo o cristiano»². Algunos autores, estudiando la universidad salmantina, han señalado la importancia de la lectura amplia del Humanismo por parte de la Segunda Escolástica. Es decir, sin negar que la construcción del Humanismo se desarrolla por los derroteros de una nueva forma de abordar los problemas que tiene como una de sus características el tomar conciencia de sí mismo de forma equidistante a la tradición clásica escolástica, sin embargo la separación no es radical, aunque sea porque la recuperación del acervo clásico influyó en los maestros de las universidades que ejercían el papel de transmisores de la metodología tradicional. El Humanismo al mirar la época clásica, sus maestros y virtudes, más allá del menosprecio hacia la Escolástica, provoca que esta mire también a las virtudes que están siendo desveladas, recuperando y revitalizando la lectura clásica y haciendo que estén atentos a la nueva sensibilidad cultural e intelectual que se les presenta en el diálogo propio ante un nuevo reto educativo y epistemológico de consecuencias que afectarán la antropología y la metafísica subyacente. Permítanme una cita de V.

¹ Cf. N. Fernández y E. Fernández, *Biblia y Humanismo, textos, talentos y controversias del siglo XVI español*, Fundación Universitaria, Madrid 1997. Sobre la relación entre el primer humanismo y la escolástica por los territorios peninsulares cf. M. Andrés, «Humanismo español y ciencias eclesiásticas (1450-1565)», in *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España. Vol. VI*, Instituto de Historia de la Teología Española-Universidad Pontificia, Salamanca 1979, 111-142. Sobre la introducción del humanismo en Portugal podemos ver una visión amplia con una profusa bibliografía en J. Martins, *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal: les deux regards de Janus*, 2. Vols., Fundação Calouste Gulbenkian, Paris 1989.

² Cf. una posición de más separación en L. Gil, *Estudios de humanismo y tradición clásica*, Universidad Complutense, Madrid 1984 (cap.: «Gramáticos, humanistas, dómínes»). Por su parte la tesis más conciliadora en J. Pérez, «Renacimiento y escolástica», in V. García de la Concha (ed.), *Literatura en la época del Emperador*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1988, 9-20. Sobre este tema cf. M.A. Pena, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe Católico*, BAC, Madrid 2009, pp. 9-12. Otros estudios que podemos mencionar: J. Belda, «Teología y Humanismo en la Escuela de Salamanca del siglo XVI», in *Confrontación de la Teología y la cultura. Actas del III Simposio de Teología Histórica (7-9 mayo 1984)*, Facultad de Teología san Vicente Ferrer, Valencia 1984, pp. 169-174.

Béares, un poco extensa, que nos permite entender esta mentalidad nueva del Humanismo y los retos presentados:

«El Humanismo no puede ser, por tanto, reducido a la espiritualidad erasmista, laica, reformada u otras formas de *devotio moderna*, ni tampoco al ejercicio retórico y literario de escribir en latín, ni siquiera a la filología y crítica de los textos clásicos; el Humanismo renacentista, al arruinar la concepción unitaria del sentir y del sentir medieval, propició la conformación de un nuevo modelo mental, *humano* por contraposición, en que la vuelta (imposible) a la Antigüedad y la recuperación del legado clásico se sentían más bien como instrumentales de la nueva *paideia*, sea en la búsqueda de la *elegantia* en el decir o de la superioridad en el saber, supuesto que “en los antiguos estaba la sabiduría”. La nueva epistemología impulsa el sentimiento de la vida humana como realidad plena, de la que los clásicos proporcionaban el aparato o la máquina para conseguirla, y, aunque con una visión cada vez más histórica del pasado, siempre dentro del marco de una concepción providencialista, teocrática, supernalista, del devenir humano, en que aquel quedaba integrado. En nuestra situación, lo particular del momento es, pues, que esa tensión entre lo antiguo y lo moderno se resuelve en la creación de un discurso vernáculo propio y original, que asimila la espiritualidad tradicional a las nuevas nociones y formas de pensamiento. Y esto no parece que pueda ser objeto de controversia»³.

La lectura de las obras humanistas, el conocimiento y en cierta forma la mirada casi furtiva de los maestros jesuitas a la producción literaria, filosófica y científica de su tiempo es algo que tenía un vínculo especial con el espíritu e ideal de Ignacio de Loyola, quien tendrá siempre presenta una actividad conjunta entre la tradición doctrinal y la formación del cristiano, es decir, de su instrucción⁴. Como recuerda con mucho acierto Margarida Miranda:

«O valor formativo que Santo Inácio de Loyola atribuía às letras clássicas era o mesmo de Erasmo, Budé, Vives ou Tomás Moro, mas a resposta dada pelo primeiro às necessidades da Reforma Católica transformou-se em plano formal e sistemático de acção pedagógica, vindo a ter como resultado a criação de uma rede escolar de extraordinária amplitude e eficácia, cujo regulamento e plano de estudos se exprimiu na *Ratio atque Institutio Studiorum Societates Iesu*»⁵.

³ V. Bécares, *Guía documental del libro salmantino del siglo XVI*, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Burgos 2006, p. 13.

⁴ «Todo el bien de la cristiandad y de todo el mundo depende de la buena instrucción de la juventud», nos recuerda García-Villoslada que escribió Ignacio de Loyola a Felipe II. R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, p. 877.

⁵ M. Miranda, «*Ratio Studiorum*. Uma nova hierarchia de saberes», in *Societatis*

Así, pues, junto al espíritu de conocimiento, o mejor, como resultado de ello, la presencia de los jesuitas y la constitución de Colegios en los centros fundamentales del saber, especialmente, en la Península Ibérica – y a partir de allí en los lugares centrales de instrucción – es otro de los puntos a tener en cuenta y que pueden explicar mejor el conocimiento enciclopédico que deja traslucirse en los textos jesuíticos como el de los *Conimbricensis*. Mediante el mecenazgo, donde podía, o mediante la responsabilidad de la formación del clero, la Compañía de Jesús se fue haciéndose presente en los diferentes puntos estratégicos del saber, como señala Miguel Anxo Pena: «las primeras presencias colegiales en Castilla serán los tres ámbitos vertebradores del saber: Alcalá (1545), Salamanca y Valladolid (1547); pero si expandimos el campo de acción tenemos: Gandía, Coimbra, Colonia, Padua, Bolonia, o lo que es lo mismo, los centrales ámbitos del saber de la catolicidad»⁶. Este hecho se suma a la movilidad estudiantil que acaecía ya desde el siglo anterior. Efectivamente, en el siglo XIV y la primera mitad del XV los *studia* peninsulares no gozaban de mucho prestigio lo que motivó a los estudiantes a salir fuera, un tráfico que llevó a los teólogos a París, a los juristas a Bolonia y a los médicos a Montpellier. Sólo el prestigio de Salamanca mantenía su reputación en la Corona de Castilla, mientras que en el Reino de Portugal lo hacía Lisboa-Coimbra. Si bien, desde 1475 a 1625 se realiza una expansión de nuevas fundaciones universitarias y la situación se mejora por diversas razones provocando, a su vez, que se regionalizara la enseñanza, el hecho es que la vocación de prepararse en universidades y centros especializados no queda del todo relegada, y, muy al contrario, se realiza un «interesante» intercambio de estudiantes y también, sobre todo a partir del siglo XVI, de profesores. Lo cierto es que las universidades tenían y gozaban de un rico intercambio de alumnos y docentes en Medicina, Artes, Leyes (Cánones) y Teología⁷. Es conocido el hecho de que muchos estudiantes portugueses frecuentaron las aulas de las «universidades de Salamanca, Alcalá de Henares, París, Toulouse, Montpellier, Bolonha, Sena, Pádua, Roma, etc., segundo as posibilidades económicas de que eles dispunham e as respostas que elas

Iesu, *Código pedagógico dos Jesuítas. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus. Regime escolar e curriculum de estudos*, not., intr. e vers. port. M. Miranda, Esfera do caos, Lisboa 2009, p. 23.

⁶ M.A. Pena, *La Escuela de Salamanca...*, p. 134.

⁷ Cf. J. García, «Relaciones académicas entre Coimbra y Salamanca: un legista, Arias Piñel y un canonista, Juan Perucho Morgovejo», in L.E. Rodríguez-San Pedro, J.L. Polo (eds.), *Universidades clásicas de la Europa mediterránea Bolonia, Coimbra y Alcalá*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2006, pp. 139-193.

davam aos interesses específicos dos candidatos que as procuravam»⁸. Así, por las aulas de Coimbra, pasaron gentes como el jurista Alonso de Prado (quien fue incluso rector), el canonista Juan de Mogrovejo o más tarde, y enviado por Felipe II, Francisco Suárez. No hay duda que la movilidad de los agentes de formación (fueran docentes o discentes) llevaba implícita una comunicación de las ideas y formas de entender la filosofía y la teología, y no solo de lo enseñado en las universidades, sino, también, de lo aprendido en el contexto.

⁸ J. Marques, «A Universidade de Salamanca e o Norte de Portugal, nos séculos XV-XVII» *Península* 0 (2003), pp. 90-91. Señalamos la bibliografía referida por él en las notas a pie de página enriquecida. Cf. J.V. Serrão, *Portugueses no Estudo de Salamanca I. (1250-1550)*, Faculdade de Letras, Lisboa 1962; A. Marcos de Dios, «Portugueses na Universidade de Salamanca (1580-1640)» *Brigantia* X/4 (1990), pp. 163-188; XI/1-2 (1991), pp. 57-92; XII/1 (1992), pp. 79-153; XII/3 (1992), p. 85-153; XIII/1-2 (1993), pp. 101-189; XIV/3-4 (1994), p. 87-140; XVII/3-4 (1996), pp. 115-160; A.J. Marques, *Portugal e a Universidade de Salamanca. Participação dos escolares lusos no governo do Estudo – 1503-1512*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1980; L. de Matos, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500-1550*, Universidade do Coimbra, Coimbra 1950; A.D.S. Costa, «Mestre Alfonso Dias, médico de D. Alfonso IV, professor na Universidade de Paris» *Itinerarium* 3 (1957), pp. 510-607; J.V. Serrão, *Portugueses no Estudo de Toulouse*, Universidade do Coimbra, Coimbra 1954; Id., *Les portugais à l'Université de Toulouse [XIIIe-XVIIe siècles]*, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, Paris 1970; Id., *Les portugais à l'Université de Montpellier [XIIe-XVIIe siècles]*, Fundação Calouste Goulbenkian, Paris 1971; A.D.S. Costa, «Cultura medieval Portuguesa. Nota sobre um Mestre Português em Bolonha» *Itinerarium* 1 (1955), pp. 29-37; Id. *Doutrina penitencial do canonista João de Deus*, Editorial Franciscana, Braga, 1956; *Um mestre português em Bolonha no século XIII, João de Deus (Vida e obras)*, Editorial Franciscana, Braga, 1957; Id., «O doutoramento em Bolonha do secretário de D. João I – Doutor Lançarote, Conde Palatino e Embaixador ao Concílio de Pisa» *Itinerarium* 3 (1957), pp. 202-220; Id., «Doutoramento em Leis, na Universidade de Bolonha, de D. João Álvares, Deão de Viseu, depois Bispo de Silves» *Itinerarium* 4 (1958), pp. 342-380; Id., «Estudantes portugueses na Reitoria do Colégio de S. Clemente de Bolonha na primeira metade do século XV» *Arquivos de História da Cultura Portuguesa* 3 (1969), pp. 1-157; Id., «Portugueses no Colégio de S. Clemente de Bolonha durante o século XV» *Studia Albornotiana* 13 (1973), pp. 211-415.

1. La cuestión XIII, artículo VI del libro III del *De anima*

En la cuestión XIII, artículo VI del libro III del *De anima*, se trata un tema casi colateral, una cuestión que, en principio, parece menor, como es una disputa sobre la risa; y, efectivamente, no tiene, el mismo fuste, ni la significación del asunto que le sigue, nada más y nada menos que la cuestión sobre «Si la voluntad es más noble o no que el intelecto»; pero como dice el *Curso* se trata de una «cuestión poco ridícula», o sea que no nos la podemos tomar a risa⁹.

1.1. La recuperación medieval de la risa desde la referencia clásica: aspectos positivos y negativos de la risa. Retórica y pasiones.

1. La aparición de la risa en el Comentario al *De anima* es un corolario de lo que se está tratando en la cuestión I, a saber la cuestión de la naturaleza del apetito. El texto realiza en este contexto una definición de la risa, investiga su causa principal o formal e instrumental o material, así como procura una explicación fisiológica de la risa. La risa aparece vinculada, en primer lugar, a la tradición de la retórica clásica y la explicación ciceroniana aparecida en el *De oratoria*, donde su explicación natural queda, en segundo lugar, como advierte el propio filósofo romano.

Es de extrañar en un principio que en el *De anima* aparezca un tema que no es tratado por Aristóteles, ni tampoco por Tomás de Aquino relativo a esta obra. Pero el recurso a la tematización de la risa no es ajeno a la mentalidad de la época, ni a la reflexión ya derivada de la Edad Media. El tema de la risa y el humor tenía entidad y relevancia dentro del ambiente intelectual de la época; se trata de un tema que irá tomando tintes de fenomenología y realidad práctica en la literatura renacentista, configurándose específicamente en la mentalidad barroca. La forma barroca de afrontar la risa y el humor se desliza por los meandros de la oratoria hacia la literatura; pero vinculada a ella existe, también, un discurso en torno a las pasiones y en ella una temática psicológica y una lectura moral. En fin, se trata de una evolución de la temática medieval de la risa.

⁹ Comentarium Collegii Conimbricensis S.I., *In tres libros de anima, Aristotelis Stagiritae*, III, q.XIII, a.VI, (Conimbricæ, Typis & expensis Antonij à Mariz, 1598, p. 422), (trad. en lengua portuguesa, Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus, *Sobre os três livros do Tratado Da Alma de Aristóteles Estagirita*, trad. M. da Conceição Camps, intr., apênd., e bibl. M.S. de Carvalho, Lisboa, 2010, p. 555): «Artigo VI: Dilutio alterius partis eiusdem argumenti; disputatio de risu. [...] Quaestio certe minime ridicula».

No vamos a recordar la diferencia historia del pensamiento sobre la risa, simplemente recordar brevemente el horizonte filosófico que subyace a la referencia de los maestros de Coimbra.

Le Goff señala el campo semántico del término ‘risa’ utilizado por el latín medieval que sustituía las palabras griegas γελαω (propiamente la risa), y καταγελαω (la burla de alguien). ‘Rīsūs’ es el sustantivo y ‘rīdēre’ el verbo. El verbo ‘sonreir’ era ‘adrīdēre’ y el sustantivo más cercano a la acción es ‘sūbrīsūs’, algo así como ‘reir a hurtadillas o para dentro’¹⁰.

Silvia Magnavacca, en sintonía en cierta forma con la caracterización de Le Goff, y profundizándola a partir de la descripción del dominicano Giulio Peraldo (s. XIII), indica los dos sentidos fundamentales y, en cierto sentido, contradictorios de la risa:

«[Peraldo] distingue entre: 1. *r. naturalis*, entendido por éste lo que se acaba de decir [es decir, una característica propia del hombre]; 2. *r. vituperabilis*, y 3. *r. commendabilis* esto es, el moralmente aconsejable. Con mucho, el segundo es objeto de los análisis más detallados. Se lo subdivide en: 2.1. *r. invidiae*, que es el motivado por la envidia, en el intento de desvalorizar o disminuir a aquel cuya excelencia parece amenazar a la del envidioso; 2.2. *r. perfidiae*, que alude a la risa socarrona de quien planea o lleva a cabo una acción malvada, como la de engañar a alguien; 2.3. *r. insaniae*, que es la de la locura; 2.4. *r. vanitas purae*, que habitualmente, se vincula con la necedad, razón por la que se lo incluye en la definición de *scurrilitas* (bufonada). Con todo, y dentro del tercer tipo, el de la risa recomendable, Peraldo elogia particularmente el 3.1. *r. affabilis*, la sonrisa de la amabilidad con la que el sujeto se relaciona socialmente con los demás; *r. prudentiae*, propio de quien advierte la solución de un problema o cómo evitar un peligro o llevar

¹⁰ J. Le Goff, *Una larga Edad Media*, Paidós, Barcelona 2008, p. 194. Cf. Id., «Rire au Moyen Age» *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 3(1989), en formato electrónico desde el 13 de abril de 2009 disponible en <http://ccrh.revues.org/index2918.html>, consultado el 15 de febrero de 2011; Id., «La risa en la Edad Media», in J. Bremmer y H. Roodenburg (coord.), *Una historia cultural del humor. Desde la antigüedad a nuestros días*, Sequitur, Madrid 1999, pp. 41-54. El trabajo de Le Goff se inscribe en el del Grupo de antropología histórica del Occidente medieval en el que además del citado autor podemos destacar también a Jean-Claude Schmitt. Otros trabajos a tener en cuenta son: J. Horowitz y S. Menache, *L’humour en chaire. Le rire dans l’Église médiévale*, Labor et Fides, Paris 1994; F. Moretti, *La ragione del sorriso e del riso nel Medioevo*, Edipuglia, Santo Spirito (Bari) 2001; Id., *Il riso: atti delle I Giornate internazionali interdisciplinari di studio sul Medioevo: «Homo risibilis», capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali (Siena, 2-4 ottobre 2002)*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2005; C. Mazzucco (ed.), *Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del Convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005, e altri studi*, Ed. dell’Orso, Alessandria 2007.

a cabo cualquier acto recto e inteligente (cf. *De lingua*, 224). De este modo, relaciona el aspecto positivo del *r.* con el *naturalis*, esto es con el que emana de la racionalidad»¹¹.

Resumiendo, por una parte, contamos con una mirada positiva que señala la risa como una propiedad propia del hombre; por otra parte, con una mirada moral más negativa que vincula la risa al pecado. Y esta descripción de la risa es reflejo de una tematización que nace en la antigüedad y se profundiza en el periodo medieval. La verdad es que la Edad Media, como señala Felice Moretti, fue constituyendo toda una teoría general de la risa que manifestaba sus aspectos psicológicos, médicos, humorales y morales, tendentes a exponer un tratado orgánico doctrinal y religioso¹².

2. Por una parte, Platón en la *República* y Aristóteles en la *Poética*, la *Retórica* y la *Ética a Nicómaco* van configurando las grandes líneas de la tematización de la risa y el humor. Los conceptos aristotélicos fueron enriquecidos en el discurso de Cicerón, en *De officiis* y *De oratore*, sin olvidar a Quintiliano en la *Institutio oratoria*. Especialmente se tendrá en cuenta la definición ciceroniana sobre la risa como una herramienta. Así en *De oratore*, un texto citado en el comentario al *De anima*, Cicerón propone cinco cuestiones sobre la risa: «primera, lo que es; segunda, de dónde procede; tercera, si es propio del orador hacer reír; cuarta, hasta qué punto; quinta, cuántos son los géneros de ridículo»¹³. La apelación a Cicerón no es de extrañar. Cicerón es una autoridad puesta al servicio del pensamiento cristiano desde siempre y en muchos aspectos. De una parte Cicerón, junto a Aristóteles son las guías preferentes en el curso de Retórica, como se señalarán en las *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús, siendo en la primera la obra de referencia, será en la segunda versión de la *Ratio studiorum* en la que Aristóteles será mencionado:

1586: «In classe rhetoricae. Mane una hora tribuitur partitionibus oratoriis et orationibus Ciceronis alternis». «In classe rhetorices *primo loco erit utile, si aliquod compendium eius artis perstringatur; deinde enarrabitur plena ars ex Cicerone, vel ex autohoread Hernennium, ex partitionibus, ex libris de oratore. Legetur etiam aliquis liber ex Quintiliano*»¹⁴.

¹¹ S. Magnavacca, «Risus», in Id., *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila – Universidad de Buenos Aires, 2005, 613-614. Cf. J. Le Goff, *Una larga...* p. 194. Cf. G. Peralto, *Summa virtutum ac vitiorum* (Lugduni 1585).

¹² F. Moretti, *La ragione del sorriso...*, p. 12.

¹³ Cicerón, *De oratore*, II, LVIII, 235: «De risu quinque sunt, quae quaerantur: unum, quid sit; alterum, unde sit; tertium, sitne oratoris risum velle movere; quartum, quatenus; quintum, quae sint genera ridiculi».

¹⁴ Societatis Iesu, *Monumenta paedagogica Societatis Jesu quae primam Rationem stu-*

1599: «Praecepta, etsi undique peti et observari possunt, explicandi tamen non sunt in quotidiana praelectione, nisi rhetorici Ciceronis libri, et Aristotelis tum Rhetorica, sin videbitur, tum Poetica»¹⁵

La recomendación de los programas de estudio, especialmente del primero, atiende a las necesidades de la época y el espíritu de la Compañía. La época exige el conocimiento retórico de tal autor. Así en lo que respecta al *De officiis*, sabemos de su utilización y estudio como modelo para el arte de la retórica en el siglo XVI, un arte recuperado a través de los autores de los que estamos viendo; Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Buena muestra de la ampliación del horizonte de Aristóteles es la obra del humanista español Antonio de Nebrija (1444-1522) *Artis Rhetoricae compendiosa coaptatio ex Aristoteles, Cicerone et Quintiliano*¹⁶. Como indica su título se trataba de un texto que compendia los textos clásicos con la novedad de incorporar a los consabidos textos del Estagirita otras fuentes como era la *Institutio Oratoria* de Quintiliano, cuyos doce libros habían sido descubiertos en fecha relativamente reciente (1416) por Poggio Bracciolini. En la obra se hace referencia a Cicerón a través de la atribuida *Retórica a Herenio* y algunos apartados del *De inventione*¹⁷. La llamada a Cicerón, a su obra cumbre de la Retórica, en el texto del Comentario al *De anima* no es de extrañar, más aún cuando, además, el año 1550 había sido traducida la *Rhetorica* del humanista Joachim Sterck van Ringelberg, en Coimbra, bajo el título *Ioachimi Ringelbergii Antuerpiani Rhetorica*¹⁸, donde es resaltada la figura del pensador romano.

2. Frente a la capacidad humana de la risa, o mejor, a la significación humana que tiene la risa vinculada a la palabra, y en un sentido positivo, aparece también una lectura, como ya hemos señalado, moralizante y psicológica de la risa asociado a los estados espirituales y que tiene una

diorum anno 1586 editam praecessere (ed. C. Gómez, M. Lecina, V. Agusti, F. Cervos, A. Ortiz, Imp. Augustini Auriol, Madrid 1901, p. 86). Resulta interesante ver que en el índice de nombres de esta obra el autor más citado es precisamente Cicerón (pp. 897-898).

¹⁵ *Ratio Studiorum*, IX (ed. M. Miranda, p. 199).

¹⁶ Antonius Nebrissensis, *Artis Rhetoricae compendiosa coaptatio ex Aristoteles, Cicerone et Quintiliano* (Arnao Guillen de Brocar, Alcalá de Henares, 1515) (Ed. española: Elio Antonio de Nebrija, *Retórica*. Introducción, edición crítica y traducción de J. Lorenzo, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2006).

¹⁷ M.A. Garrido, «Nebrija y los estudios humanísticos (el significado de su Retórica)» *Torre de los Lujanes* 55 (2005), p. 64

¹⁸ (Apud, Ioannem Barrerium et Ioannem Aluarum, Conimbricae 1550). Cf. B.F. Pereira, «A edição conimbricense de *Rhetorica* de Joachim Ringelberg» *Península* 1 (2004), pp. 201-213.

vinculación a la teoría psicológica de las pasiones y que se traduce en la advertencia espiritual a la problemática del pecado¹⁹.

En este aspecto es ya célebre la afirmación de san Juan Crisóstomo sobre la imposibilidad de la risa en Jesús²⁰, que contrastaba con la definición de Isidoro de Sevilla en el libro II del *De Rhetorica et dialectica*, donde se afirma que el «Hombre es animal racional, mortal, risible, capaz de lo bueno y de lo malo» y muestra este doble carácter de la risa. En verdad, las dos posiciones reflejan una óptica entre la prudencia y la prohibición, donde las referencias platónicas se encuentran presentes. Es el caso del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría. La risa es entendida en el que hemos llamado sentido positivo, desechando el sentido burlesco al interpretar el modo como Isaac juega con Rebeca, el texto es muy esclarecedor de las intenciones hermenéuticas de la lectura salutaria de las pasiones humanas:

«Isaac signifie “le rire”... Quelle autre occupation en effet convient à un être sage et parfait sinon jouer et se réjouir avec constance dans le bien et avec une belle organisation du bien, tout en célébrant des fêtes saintes avec Dieu? 2. On peut interpréter autrement la signification du texte prophétique: c’est nous qui nous réjouissons et qui rions à cause de notre salut, comme Issaac. Il riait, lui, parce qu’il avait été délivré de la mort; il s’amusait et il était dans l’allégresse avec sa femme, que es l’aide de notre salut, l’Eglise»²¹.

Aquí se puede entender que en algunas experiencias del ámbito monástico de los Padres del desierto, la risa sea vista, como recuerdan algunos autores de forma más o menos jocosa, como reflejo de espiritualidad: «No me hables nunca de un monje que jamás se ríe. Ese no es un monje serio»²². Sin embargo, las experiencias religiosas especialmente monásticas realizan juicios más preventivos ante la futilidad de la risa y se expresan de la forma más severa como se puede ver desde san Pacomio hasta san Benito, quien en su regla (paradigma de regla monástica en el horizonte medieval) excluye como modelo de buena obra la utilización

¹⁹ Al respecto tenemos presente la obra de J. Horowitz y S. Menache, *L’humour en chaire: le rire dans l’Eglise médiévale*, Labor et Fides, Genève 1994.

²⁰ PG 62, col. 69. Cf. Th.N. Zeses, «Voi ridete, a me invece viene da piangere’: teoria e prassi del riso in Giovanni Crisostomo», in C. Mazzucco (ed.), *Riso e comicità...*, pp. 249-259; J. Le Brun, «Jésus-Christ n’a jamais ri’: analyse d’un raisonnement théologique», in *Homo religiosus: Autour de Jean Delumeau*, Fayard, Paris 1997, pp. 431-437.

²¹ Clemente de Alejandría, *Le pedagoge*, I, c. 5, 22, 1-2 (intr. y not. H.-I. Marrou, trad. M. Harl, Col. Sources Chrétiennes, 70, Cerf, Paris 1960, pp. 159-151).

²² R. Kern, *Arguzie e Facezie dei Padri del Deserto*, Ed. Piero Gribaudi, Turín 1986, p. 107.

de elementos que lleven a la risa («no ser amigo de hablar mucho, 53. no decir necedades o cosas que exciten la risa, 54. no gustar de reír mucho o estrepitosamente»), y es aquí donde las advertencias de Juan Crisóstomo respecto a la significación pecaminosa de la risa cobran su contexto²³. La risa, pues, o el humor, es una consecuencia de una pasión interna y el criterio de demarcación de la moralidad del mismo depende del temor debido a Dios. La vida monástica exige, especialmente, la moderación de la risa en aras al bien espiritual interno, pero, también, a la significación externa, social o comunitaria, de la misma. Pero si la risa significa una vinculación a Dios, entonces es exaltada. Es el caso acaecido en el martirologio, cuyo ejemplo más conocido es el de san Lorenzo, quemado vivo en la parrilla se permite burlarse de su torturador: *Assum est, inquit, versa et manduca*; un caso y una leyenda que aparece a los ojos medievales como bien documentado y extendido, como muestra el texto de J. de Voragine²⁴.

Por su parte en la esfera franciscana más allá de las consideraciones de Pedro Olivi resultan interesantes las palabras de san Francisco de Asís, en el *Aviso espiritual XX (Admoniciones, XX)*. El *Poverello* reedita el mensaje monacal, de modo que la ruptura de los muros exteriores del monasterio son sustituidos por las fronteras de las comunidades humanas, pero no cayendo en el mundo secular, por eso se mantiene el espíritu del hombre religioso. De hecho, tanto franciscanos como dominicos tendrán en cuenta esta caracterización de la risa matizada desde la lectura de la afectividad cristológica, que tiene en el discurso místico de la Pasión de Cristo un enorme caudal especulativo en la teología cisterciense, lo que supone un paso hermenéutico que mantiene vivo, aunque en una nueva dimensión, el discurso sobre la prudencia en el reír. De ahí que manifiesta hablando «Sobre el buen religioso y el vano», que la risa ha de encuadrarse dentro del contraste del resultado de las acciones:

- «1. Bienaventurado aquel religioso que no tiene deleite y alegría sino en las santísimas palabras y obras del Señor,
2. y con ellas conduce a los hombres al amor de Dios con gozo y alegría (cf. Sal 50,10).

²³ F. Trisoglio, «Il riso nelle regole monastiche e negli scritti ascetici», in C. Mazzucco (ed.), *Riso e comicità...*, pp. 695-736. Cf. F. Pessotto, «Riso e comicità nel Cristianesimo antico» *Quaderni medievali* 60 (2005), pp. 169-178.

²⁴ J. de Voragine, *La Légende dorée*, tomo 2, Paris 1967 (éd. É. Rouveyre, 1902), p. 73. Una edición más nueva en Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, ed. de Alain Boureau, Gallimard, Paris 2004. Cf. E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age*, PUF, Paris 1956 (reimp. 1986. Ed. original: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, A. Francke, Berna 1948), pp. 199-206.

3. ¡Ay de aquel religioso que se deleita en palabras ociosas y vanas y con ellas conduce a los hombres a la risa!»²⁵.

Este contexto intelectual y espiritual está en la base del tratamiento más especulativo sobre las pasiones, y donde la tradición filosófica encuentra su contexto antropológico y espiritual. La cuestión de la ‘risa’ se encuadra así en el «Tratado sobre las pasiones del alma», que aparece de forma especial en la I-IIae de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Tras estudiarlas en general (q.22-25) el Aquinate realiza un estudio de las pasiones en particular (qq. 26-48), algo que ya conocemos²⁶. Tomás de Aquino teoriza desde la profundidad que le confiere el método teológico desarrollado en su momento y en su obra lo que la tradición teológica medieval (especulativa, moral y espiritual) ha ido realizando. Se trata de una lectura religiosa de la significación antropológica y simbólica de la risa en aras a una fundamentación ético-práctica y el servicio salutar de las acciones humanas (ya en este momento mediadas por la centralidad cristológica como lugar de acción de la Iglesia). Aquí podemos ver un discurso unitario del hombre, donde existe un equilibrio entre la función psicológica y la interpretación teológica del fundamento práctico (ético-espiritual). Este elemento básico unitario es observado de forma precisa por los maestros jesuítas como señala el profesor Mário Santiago de Carvalho:

«Opondo a esta corrente [o estoicismo moderno] a afirmação segundo a qual o ser humano não pode libertar-se inteiramente (*omnino*) das paixões, os jesuítas também estão a propor não a erradicação mas o controle das paixões. Matéria para as virtudes, base física da moral aplicada à descrição dos movimentos

²⁵ San Francisco de Asís, *Admonitiones*, XX. (ed. bilingüe, introd. de J. Meseguer, eds. I. Rodríguez y A. Ortega, 2ª ed. revisada por J. García, Murcia, Ed. Espigas – Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2003, p. 390): «(1) Beatus ille religiosus, que non habet iucunditatem et laetitiam nisi in sanctissimis eloquiis et operibus Domini (2) et cum his producit homines ad amorem Dei cum gaudio et laetitia (cf. Ps 50,10). (3) Vae illi religioso, qui delectat se in verbis otiosis et vanis et cum his producit homines ad risum».

²⁶ Sobre las pasiones del alma y las emociones en la Edad Media se han publicado en los últimos años una buena colección de estudios. Podemos citar algunos trabajos o números especiales: B. Bernier, P.-F. Moreau y L. Renault (eds.), *Les Passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, PUF, Paris 2003; S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2004; B. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-Londres 2006; P. Nagy (ed.), *Émotions médiévales, Critique*, 716-717 (2007), especialmente en lo que nos concierne: A. Marculescu, «Le rire médiéval»; P. Nagy y D. Boquet (dirs.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Beauchesne, Paris 2008; G. Burlando (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval. Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, SIEPM – Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2009.

da alma, eles têm desses movimentos (e não obstante o hilomorfismo subjacente) uma perspectiva física, à qual acrescentara a teologia, em contraste como a proposta de Descartes que verá a utilidade das paixões “segundo a natureza”, como dizendo respeito ao corpo e, ao mesmo tempo, as retirará da *res extensa* para o plano distinto da alma»²⁷.

El elemento «pasional» de la risa ya tiene de por sí una etiología diversa como hemos visto de gran significación que invita, por lo tanto, a la ampliación de su abordaje. Como señalan Carla Casagrande y Silvana Vecchio: «La dispersion du discours médiéval sur les passions nous conduit à examiner des textes que appartiennent à différents domaines: psychologie, éthique, théologie, médecine, mystique, pastorale»²⁸, por lo que la derivación renacentista del discurso interdisciplinar medieval cobra un mayor sentido y no es de extrañar la amplitud de perspectivas y conceptual que aparece al menos apuntada en la cuestión del comentario al *De anima* que estamos estudiando.

1.2. La presencia del «Humanismo científico» en la definición de la risa

1. Inmediatamente después de presentar el tratamiento clásico tomado de la tradición, el Comentario añade una interesante referencia a Girolamo Fracastoro (1478-1553). El médico, erudito y humanista italiano, nacido en Verona, era conocido en los círculos eclesiásticos por la lectura de sus obras que abarcaron los temas más variados de las ciencias y el Humanismo, toda vez que llegó a ser el médico del Concilio de Trento y del papa Pablo III. Tanto su libro *Syphilis Sive Morbus Gallicus* (*Sífilis o enfermedad francesa*) escrito en 1530²⁹, como *De Contagione et Contagiosis Morbis* (*Sobre el contagio y las enfermedades infecciosas*) de 1546³⁰, fueron obras de gran repercusión

²⁷ M.S. de Carvalho, «Psicofisiologia e teologia das paixões: breve contributo para o tema da (des-)valorização das paixões no século XVI tomista», in G. Burlando (ed.), *De las pasiones...*, p. 400 (cf. para profundizar en este importantísimo aspecto el trabajo en su totalidad: pp. 391-402).

²⁸ C. Casagrande y S. Vecchio, «Les théories des passions dans la culture médiévale», in P. Nagy y D. Boquet (dirs.), *Le sujet des émotions...*, p. 108.

²⁹ Hieronymi Fracastorii Veronensis, *Syphilis siue morbus Gallicus* (Veronae, 1530). Edición en L. Baumgartner y J.F. Fulton, *A bibliography of the poem «Syphilis sive morbus gallicus» by G. F. of Verona*, New Haven 1935

³⁰ Hieronymi Fracastorii Veronensis, *De sympathia et antipathia rerum liber vnus. De contagione et contagiosis morbis et curatione libri III* (eredi di Luca Antonio Giunta, Venetiis 1546).

y en las que se mencionan ciertas afirmaciones nacidas de la intuición a partir de la utilización de un básico instrumento de observación como era un instrumento óptico de aumento, que con el tiempo irán confirmándose en la medida que se descubre el microscopio óptico y Antoine van Leeuwenhoek lo aplica a la biología un siglo más tarde. En el texto que nos ocupa la obra citada de Fracastoro es *De sympathia et antipathia rerum, liber unus* (1546)³¹. El libro se trata de un texto de filosofía natural en el que afirma la conexión de todas las cosas en la naturaleza de forma que las cosas similares se atraen (simpatía) y las disímiles se repelen (antipatía). La unión del todo a la parte y de la parte al todo no se entiende de forma espiritual sino desde una lectura física y fisiológica, utilizando aquí una física atomista. En este sentido, lo que procura Fracastoro es realizar una explicación fenoménica de la realidad natural a partir de una visión «científica» que evite y rechace la apelación al recurso de lo «oculto». Este acercamiento científico se deja ver también incluso en sus obras más filosóficas como el *De anima* (1553)³², un diálogo que trata la naturaleza psicológica a partir de sus experiencias como médico y sus reflexiones filosóficas al respecto. La obra refleja un conocimiento del pensamiento aristotélico y un gusto por la explicación del conocimiento sensitivo propio del Renacimiento. Realiza, así un análisis del proceso del conocimiento en el que la percepción particular lleva a un elemento entre el sentido y la razón, que Fracastoro denomina *subnotio*, para el fin llegar al proceso abstractivo y la elaboración de la idea. Una vez que desde las categorías de la física y psicología aristotélicas se analizan los fenómenos propios de la existencia del hombre y del alma en la vida, tiene que recurrir a la teología para poder afirmar la existencia inmortal del alma, una inmortalidad que deviene de su participación en la armonía universal que había defendido en otras obras como la *Simpatía*.

Fracastoro en la *Simpatía* trata de la atracción y repulsión de los cuerpos celestes, pero también de las simpatías y antipatías del alma y de los sentidos; y es aquí que la risa junto a otros estados como la tristeza, la alegría, la cólera, la admiración o el pudor, aparece como una consecuencia de ese proceso. En este caso, como señala el texto del *De anima*, la risa nace de la aparición de novedades que predisponen a provocar dicha reacción. De esta forma existe una «simpatía» entre el objeto o fenómeno que provoca la risa y el sujeto que la percibe y reacciona.

³¹ Ibid.

³² Hieronymi Fracastorii Veronensis, *Opera omnia* (apud haeredes Lucaeantonii Iuntae, Venetiis 1555).

La mención de Fracastoro, como hemos visto un personaje central del Humanismo médico³³, es un claro ejemplo de la atención que los maestros jesuitas hacían a lo que se conoce como «Humanismo científico»³⁴, que se extendía en toda Europa y ocupaba lugar significativo en el universo escolástico de la Península Ibérica, como puede apreciarse en las Universidades de Salamanca y Alcalá entre otras³⁵. Este Humanismo cobraba sus tintes propios en diversos países, y en Italia destacó por el predominio de las ciencias jurídica y médica, por lo que no es de extrañar el ejemplo de Fracastoro³⁶. Esta designación implica una extensión conceptual del término ‘humanista’ que en el primer lenguaje estudiantil designaba a lo que hemos referido en el capítulo anterior, es decir, a aquellos maestros en gramática y retórica, del mismo modo que el ‘jurista’ era el especialista en leyes. Por lo tanto, supone una denominación que intenta sobrepasar una dialéctica sobre el alcance más o menos restrictivo de dicho concepto³⁷.

³³ «Dentro del humanismo médico –señala Enrique Montero hablando de Girolamo Fracastoro– ocupa una posición excepcional este gran humanista veronés, cuyo poema de corte virgiliano mereció la alabanza de hombres de la talla de Pierio Valeriano, Giovanni Battista Ramusio, Pietro Bembo o Julio César Escaligero, a pesar de encontrar imperfecciones de variado tipo». E. Montero, *Tipología de la literatura médica latina. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, FIDEM, Porto 2010, p. 160.

³⁴ Cf. C. Flórez, P. García, y R. Albares, *El Humanismo científico*, Caja Duero, Salamanca 1999. Un ejemplo del «humanismo científico» en R. Albares, «El humanismo científico en Pedro Ciruelo», in L. Jiménez (coord.), *La Universidad Complutense Cisneriana: impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Editorial Complutense, Madrid 1996.

³⁵ Cf. A.I. Martín, *El Humanismo médico en la Universidad de Alcalá, siglo XVI*, Universidad de Alcalá, Alcalá 1995; M^aJ. Pérez, *El Humanismo médico del siglo XVI en la Universidad de Salamanca*, Real Academia de Farmacia, 2001; M^a T. Santamaría, *El Humanismo médico en la Universidad de Valencia, siglo XVI*, Consejo Valenciano de Cultura, Valencia 2003.

³⁶ F. Grendler, «The Universities of the Renaissance and Reformation» *Renaissance Quarterly* 57 (2004), pp. 4-5.

³⁷ Como explica Jean-Claude Margolin, por una parte, nos encontramos con lo que defienden un humanismo restrictivo, expresión de la competencia pedagógica y del amor a las letras manifestadas por el *humanista* italiano o europeo que es la concepción de Paul-Oskar Kristeller; y, por otra parte, nos encontramos con autores como Eugenio Garin, que son partidarios de un humanismo entendido en un sentido más amplio, en el que no se olvida el factor humano, y donde las «letras humanas» desbordan a la gramática, la retórica y la literatura entendidas de forma aislada, en beneficio de una visión total del hombre y especialmente de la afirmación de su dignidad. Cf. J.-C. Margolin, «Apologie pour l’Humanisme: de la globalisation à la sectorisation d’un concept socio-historique» *Península* 1 (2004), p. 19. Cf. P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de cultura económica, Madrid 1993; E. Garin, *Ritratti di umanisti*, Sansoni, Firenze 1967.

En la retina del pensamiento sobre la filosofía anímica – antropológica y psicológica – de la época se sitúa una obra que teniendo referencias más directas en otros autores como Suárez, ciertamente que tendría que tener una lectura al menos de reojo por los maestros jesuitas, como por otra parte, tuvo su repercusión en autores de la Península Ibérica del momento y posterior, de hecho una de las cuestiones historiográficas sobre la obra que vamos a mencionar es su influjo en el pensamiento de Descartes. Nos referimos obviamente a la obra *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira³⁸. Las consecuencias del pensamiento antropológico-psicológico de su época fue importante³⁹. Las objeciones que planteará inmediatamente el teólogo de la Universidad de Salamanca Miguel A. Palacios⁴⁰ Sus cinco apelaciones son relativos a las afirmaciones de Pereira afirmando que no se puede admitir tesis tales como “(1) los “brutos” carecen de sentido, es decir, son insensibles; (2) que el acto de sentir no es accidental respecto a la cosa en potencia, sino potencia de su sensación, es decir que no es potencialmente diferente de la facultad; (3) que es imposible que se genere la visión por el accidente de la visión, lo que supone afirmar que la potencia y el objeto son con-causales de la acción; (4) que el sentido común no es potencia orgánica, ni potencia particular sino sentido común de la misma alma por lo tanto no diferenciadas del alma; (5) que la materia prima es abolida”⁴¹. Las tesis tratadas, que Pereira trató en la segunda edición de la obra, señalan lo que autores posteriores no pueden obviar

³⁸ Gometius Pereira, *Antoniana Margarita, opvs nempe Physicis, Medicis, ac Theologis non minus vtile, quam necessarium*, in officina Calchographica Guilielmi de Millis, Methynae Campi 1554; 2ª ed. Nicolás Antonio, Francofurti 1610 y 3ª ed. Ex Typographia Antonii Marin, Matriti 1749 (ed. facsimiliar y traducción al español de la tercera edición donde aparecen las *Objeciones* y la *Apología* en: estudio preliminar y notas de J.L. Barreiro; trad. J. L. Barreiro, C. Souto, J.L. Camacho, Universidad de Santiago de Compostela – Fundación Gustavo Bueno, Santiago de Compostela 2000).

³⁹ Cf. R. Llavona – J. Bandrés, “Gómez Pereira y la «Antoniana Margarita»”, en M. Saiz – D. Saiz (Coord.), *Personajes para una historia de la psicología en España*, Pirámide – Univ. Autònoma de Barcelona, Barcelona 1996, pp. 81-93. Sobre este autor entre otras referencias cf. J.T. Pastor, “Gómez Pereira”, en M. Fartos – L. Velázquez (Coords), *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al siglo de Oro*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1997, pp. 255-280.

⁴⁰ Michaelis a Palacios, *Obiectiones Licenciati Michaelis a Palacios, Cathedrarij sacrae Theologiae in Salmantina Uniuersitate aduersus nonnulla ex multiplicibus Paradoxis Antonianae Margaritae, & Apologia eorundem*, officina chalcographica Guilielmi de Millis, Methynae Campi 1555.

⁴¹ “I. Bruta carere sensu. II. Actum sentiendi non esse accidens diversum re a potentia, sed potentiam esse sua sensionem. III. Impossibile esse ab accidentibus visibilibus gigni visionem. IV. Sensum communem non esse potentiam organicam, neque potentiam particularem, sed ipsam animam esse sensum communem. V. Materiam esse abolendam”.

y es el tratamiento humano desde una perspectiva positivista y marcadamente naturalista. Pereira lo que pretende es realizar las demostraciones propias de las argumentaciones filosóficas expresadas en los tratados *De anima* desde una racionalidad que no llega a cumplir su misión en su perspectiva (como señala sobre la insuficiencia del tratado aristotélico sobre la inmortalidad del alma: “*Aristoteles inter alios Authores non recensuimus, quod rationes, quae in libris de Anima ipsam esse inmortalem ostendere videntur*”⁴²), a partir de la argumentación natural y fisiológica, de ahí la presencia más positiva del *De animalibus* (¿será recuperado por casualidad en el texto de los Conimbricenses?). Las reacciones que posteriormente realizarán Francisco de Sosa en su *Endecalogo contra Antoniana Margarita*⁴³ y Francisco Vallés a quien nos referiremos después son una muestra más de la inevitabilidad de la referencia fisiológica en los presupuestos anímicos y las referencias a otros textos aristotélicos más naturalistas, especialmente en reacciones como las que acontecen en la expresión de la risa. Ciertamente que desde la autoridad formativa y académica se intentará no confundir filosofía con medicina, pero no se podrá evitar, si se desea una sólida formación en la etapa de humanismo, de las explicaciones propias de los médicos humanistas.

2. Junto a la explicación renacentista se ofrece la propia de la fisiología aristotélica a partir de la obra *Partes de los animales*, por otra parte, también, muy renacentista. De hecho, esta obra experimenta un renovado interés en el siglo XV que permanece en el siglo XVI. Stefano Perfetti ha estudiado las ocho décadas que van desde la obra de Pietro Pomponazzi en Bolonia los años de 1521-1524 hasta el *Commentaria in primum librum De historia animalum* publicada en Frankfurt en 1601. Una pléyade de autores que citamos como muestra de la importancia de esta lectura y que el autor reúne en torno a tres núcleos: 1) la arquitectura escolástica y la filología humanista (Pietro Pomponazzi, Niccolò Leonico Tomeo y Agostino Nifo), 2) una nueva tradición exegética (Simone Porzio, Francesco Vimercato y Julius Caesar Scaliger) y, por fin, 3) los discursos sobre el alma (Cesare Odoni, Daniel Furlanus, Cesare Cremonini y cristoforo Guarinomi)⁴⁴. Por lo tanto, estamos, efectivamente, ante una obra clásica, pero, a su vez, muy al gusto de la época. Una utilización que supone una muestra más del gran conocimiento que los maestros de Coimbra tenían de la cultura de su tiempo y de la utilización de la ciencia en la reflexión filosófica.

⁴² Gometius Pereira, *Antoniana Margarita* (2º ed., Madrid 1749), p. 254.

⁴³ Francisco de Sosa, *Endecalogo, (sic) contra Antoniana Margarita*, Matheo del Canto, Medina del Campo 1556. Ed. española de P.M. Cátedra, Ed. Delstres, Barcelona 1994.

⁴⁴ S. Perfetti, *Aristotle's Zoology and its Renaissance Comentators (1521-1601)*, Leuven University Press, Leuven 2000 (Cf. bibliografía: pp. 233-249).

Efectivamente, junto a los aspectos morales, psicológicos y literarios que se señalan en la cita primera a Cicerón, también cabe mencionar los aspectos fisiológicos. La cita que realizan los autores supone un contexto de gran alcance. No podemos olvidar ni obviar que en 1579 sale a la luz la obra el *Traité du ris* cuyo autor es uno de los más célebres médicos de la época, el francés Laurent Joubert (1529-1582), quien fuera canciller de la Facultad de Medicina de Montpellier⁴⁵. La Facultad de Medicina de Montpellier conocía desde el siglo XIV una lectura arabizada de la literatura médica escolástica, donde se trabajaba a partir del *Canon* del Avicena latino, diversas obras halladas de Galeno y de Hipócrates como los *Aforismos* y los *Pronostica*

El *Tratado de la risa* del médico francés ejerció una notable influencia en la literatura médica de su tiempo. Precisamente el médico francés – quien tiene presente a autores como Cicerón, Alejandro de Afrodisia, Jean Fernel, Amatus Lusitanus (João Rodrigues de Castelo Branco, el célebre médico judío formado en Salamanca), o el ya citado Girolamo Fracastoro, entre otros – señala esta cita aristotélica al referirse en el capítulo XV de dicho tratado a la temática de «Cómo se agita el diafragma por la risa», objeto de lo referido por el comentario al *De anima* aristotélico. La explicación fisiológica sigue en gran parte el capítulo 10 del libro III del *Parte de los animales* de Aristóteles, en el que aparece un apartado dedicado al diafragma como centro frénico, que deslinda el corazón y el pulmón⁴⁶. Joubert visualiza desde la fisiología la especificidad humana de la risa, en cuanto que el hombre posee un órgano que aparece como principal instrumento de la risa; esta especificidad anatómica le diferencia del resto de los animales que no precisan de ella al carecer de dicha facultad de reír. No es de extrañar que la anatomía traspasa el campo médico, no sólo por lo que hemos recordado como «Humanismo científico», sino, también, debido a que la ciencia fisiológica y anatómica tiene un reflejo en el campo humanista y artístico que se reflejará en la literatura y el propio arte (reflejados en Miguel Ángel o Leonardo da Vinci).

Esta vinculación psiquiátrica de la risa desde el punto de vista médico-fisiológico ahonda aún más en la vinculación humana del fenómeno de la risa. Así, se refrenda cuando la risa se asocia en contraposición a la melancolía. Tomothy Bright realiza una contraposición médico-psicológica en su *Treatise of Melancholie* (1586) – obra que influye en Shakespeare⁴⁷

⁴⁵ L. Dulieu, «Laurent Joubert, chancelier de Montpellier» *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 31 (1969), pp. 139-167.

⁴⁶ Aristóteles, *Partes de los animales*, III, 10, 672b.

⁴⁷ Cf. M.I. O'Sullivan, «Hamlet and Dr. Timothy Bright», *Publications of the Modern Language Association* 61 (1926), pp. 667-679.

– donde se señala la vinculación «pasional y psicológica» de la risa, toda vez que la risa «enfermiza» puede provocar una risa hilarante desvinculada con la situación cómica⁴⁸. La risa opuesta a la melancolía, que encuentra un testimonio de excepción en la literatura de Rabelais – parece haber sido influido a su vez por Laurent Joubert⁴⁹ –, tiene un poder creativo que lo catapulta a la caracterización de ser una característica humana. Laurant Joubert realizará un tratamiento fijándose en el sentido de la risa mirando de forma especial a la causa material de la misma.

En la conjunción de estas perspectivas se advierte el movimiento de transición que supone la definición de la risa propuesta por los maestros de Coimbra:

«O riso é uma dada excitação da alma, movida por uma coisa agradável, para explicar o conceito interior de gáudio, pelo qual os músculos da boca e do tórax são movidos por um certo ímpeto».

La utilización por parte de los maestros de Coimbra de la definición fisiológica y anatómica del proceso de la risa es un signo de su tiempo. Efectivamente, los anatomistas del siglo XVI están en ese momento revisando los conceptos e interpretaciones nacidos de la medicina de Galeno. Los Comentaristas de Aristóteles, sin llegar a la crisis del concepto de autoridad al que llegan muchos autores de la ciencia médica de la época, sin embargo, aceptan otras fuentes «humanistas» más allá del Estagirita, además de la propia autoridad de Galeno. Aún, quizás, yendo lejos – si bien es citado por Francisco Suárez en su comentario al *De anima* cuando

⁴⁸ «The perturbations of melancholy are for the most parte, sadde and fearful, and such as rise of them: as distrust, doubt, diffidence, or dispaire, sometimes furious and sometimes merry in apparaunce, through a kinde of Sardonian, and false laughter, as the humour is disposed that procureth these diversities. Those which are sad and pensive, rise of that melancholick humour, which is the grossest part of the blood, whether it be iuice or excrement, not passing the naturall temper in heat whereof it partaketh, and is called cold in comparison onely. This for the most part is settled in the spleane, and with his vapours anyeth the harte and passing vp to the brayne, counterfetteth terrible obiectes to the fantasie, and polluting both the substance, and spirits of the brayne, causeth it without externall occasion, to forge monstrous fictions, and terrible to the conceite, which the iudgement taking as they are presented by the disordered instrument, deliuer ouer to the hart, which hath no iudgement of discretion in it self, but giuing credite to the mistaken report of the braine, breaketh out into that inordinate passion, against reason». Timothy Bright, *A Treatise of Melancholie (1586)*, Facsimile Text Society, New York 1940, p. 102.

⁴⁹ Cf. J-L. Gourg, «Laurent Joubert, le *Traité du Ris* et Rabelais», in *Mélanges de philologie offerts à Charles Camproux*, Centre d'Estudis Occitans, Montpellier 1978, pp. 679-687.

en el libro VI habla sobre en qué consiste la *pasión de la risa*⁵⁰ – en la afirmación parece que los maestros de Coimbra retienen en su retina, en su memoria enciclopédica, la controversia humanista que «enfrentan» médicos y filósofos, protagonistas de obras publicadas en la Península Ibérica como el *Medicarum et Philosophicarum* del «eminente» médico Francisco Vallés (1524-1592), profesor de la Universidad de Alcalá – una universidad de vocación renacentista – considerado uno de los creadores de la anatomía patológica, médico de la casa real de Felipe II y quizás el mayor exponente del Humanismo médico renacentista⁵¹. No queremos decir que aquí reivindicquen ni reediten controversia alguna, sino que muestran una competencia de autoridad en la que los médicos entran en juego advirtiendo que las nuevas constataciones se hacen presente en su explicación de los fenómenos anímicos, no olvidando la nueva *fisiología*, esa nueva forma de explicación reivindicada por la obra citada y que afirmaba: «ésta [la fisiología] es a la vez el final de la filosofía y el principio de la medicina». Por otra parte, tampoco podemos esperar en un comentario al *De anima* una lección de anatomía, para ese fin existían las facultades de medicina, así lo indica la propia *Ratio Studiorum* un año más tarde cuando advierte que no se hagan «digresiones sobre la anatomía u otras materias que son propias de la medicina»⁵², pero aquí tenemos, no obstante, un comentario de la cuestión que responde al empeño que correspondía y que, en este texto, se deja vencer por una descripción anatómica. El porqué no puede recaer en usurpar la medicina, quizás debe ser entendido en la función propia de un comentario aristotélico al modo de su época y en previsión de las consecuencias que se pueden derivar en antropología si no existe una ajustada adecuación entre el naturalismo y el psicologismo.

El fenómeno anímico y humano de la risa recoge en sí toda una forma renacentista de tratamiento del problema, puesto que implica la lectura de las fuentes clásicas (Platón y un Aristóteles como veremos ahora tornado «clásico», junto a la retórica romana), en una lectura propia de la elaboración medieval, junto al hecho incontestable de los nuevos acontecimientos

⁵⁰ Francisco Suárez, «In passione risus, in quo consistat. – Unde causetur, altercantur Valeriola et Fracastorius», *De anima* V, c.5, n.11 (*Opera omnia*, ed. Vivès, III, Paris 1856, p. 767).

⁵¹ Francisco Vallés, *Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem* (ex officina Ioannis Brocarii, Compluti 1556) (Ed. española por F. Calero, C.S.I.C., Madrid 1988). Sobre le médico de Covarrubias cf. J.L. Barona, *Sobre medicina y filosofía natural en el Renacimiento*, Universitat de Valencia, Valencia 1993, pp. 197-215; A.I. Martín, «Médicos y medicina en la Universidad de Alcalá», in *Historia de la Universidad de Alcalá*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Alcalá 2009, pp. 565-586.

⁵² *Ratio Studiorum*, IX (ed. M. Miranda, pp. 138-139).

científicos y su extensiones médicas en el Renacimiento. Fruto de ello lo vemos en los médicos renacentistas, en los tratados de corte humoral-psicológico... y se refleja en el modo de comentar a Aristóteles.

1.3. *Comentar a Aristóteles escolásticamente en una época de «Humanismo»*

Tras la exposición y el acercamiento al fenómeno de la risa a partir de la aproximación doblemente humanista en el Comentario – como hemos visto al reflejar la definición –, que parte del modelo retórico-lingüístico y el elemento científico-médico, aparece la vinculación que ya hemos señalado en su tradición a la pasión, siendo entonces cuando florecen las clasificaciones aristotélicas. La risa, por lo tanto, nace en el alma (que es su causa eficiente principal), provocado por el apetito en un proceso fisiológico determinado (causa instrumental) para provocar la expresión del gozo del alma (*gaudium*) y la alegría (*laetitia*).

Se suscita la pregunta sobre la utilización de las categorías aristotélicas y la referencia a las pasiones del alma en este momento de la exposición.

1. Que Aristóteles sea utilizado no es de extrañar, no en vano se trata de un comentario a una de sus obras. Que sea efectuado tras la mención a los elementos retóricos y los mecanismos fisiológicos, puede ser entendido por el contexto que hemos señalado. Que los elementos tradicionales desde una lectura que no es ajena a la «humanista» se anticipen a la metodología y conceptualización aristotélica es otro signo de que nos encontramos ante un Comentario propio de la Escolástica del Renacimiento, digamos, que se trata de conceptos y esquemas ya pensados. Algunas veces y a no pocos autores, quizás cándidos en sus observaciones, les sorprende que los maestros jesuitas de la Universidad de Coimbra bien contradijesen a Aristóteles, desde Aristóteles, bien realizasen incorporaciones que no aparecen en la tradición tomista sobre el modo de leer cristianamente la filosofía del Estagirita. Pero la verdad es que, en primer lugar, se trata de «Comentarios», no de repeticiones a la obra del *Filósofo*, ni a la obra del Angélico. No estamos ante una recensión aristotélica, ni tomista. Es verdad que en la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús publicada un año más tarde, y que refleja bien el espíritu académico y de inquietudes de la época, se pide al profesor de Filosofía que mantenga la doctrina de Aristóteles, a tenor de lo predispuesto en el V Concilio de Letrán (*iuxta Lateranense Concilium*). Una acotación que hacía referencia a ciertas afirmaciones derivadas del conflicto Fe-Razón y del llamado averroísmo y que habían sido señaladas ya en el comentario del jesuita Francisco

de Toledo (1532-1596) al *De anima* de Aristóteles⁵³. Pero también no es menos cierto que la posición de la Compañía de Jesús respecto de la lectura de la teología y la filosofía era ya muy diferente a la oficialmente instituida por los maestros dominicos de la Universidad de Salamanca, el lugar donde empezó a comentarse la obra de Santo Tomás.

En la universidad salmantina fue frecuente una tensión en la interpretación teológica y el uso que se hacía de la hermenéutica del Aquinate, pero en Coimbra esa tensión no aparecía del mismo modo. La demanda de «seguridad» interpretativa, junto a la nueva realidad eclesial y religiosa que se está viviendo en el nuevo mundo católico capitaneado por la Península Ibérica, hace que los dominicos reclamen sus «derechos», tomemos como ejemplo el conocido «conflicto de las lecturas»⁵⁴. Curiosamente, en 1598, el año en que se publica el Comentario al *De anima* en Coimbra, los dominicos piden a la Universidad de Salamanca una cátedra de Prima de Teología frente a los jesuitas, que contaban con el apoyo de los agustinos. Lo que se está reflejando es el cambio de paradigma eclesial y religioso de la Iglesia medieval-renacentista a la Iglesia y el mundo renacentista-barroco. El ya mencionado impulso pedido por Ignacio de Loyola que lleva a la expansión de una vocación docente de la Compañía a los centros más importantes de los estudios teológicos, supuso, a su vez, una nueva reforma de la visión de la Teología que quería señalar una independencia religiosa y académica (aunque fuera a costa de no pocos pleitos con los centros Universitarios desde la formación en sus Colegios donde apoyados por las bulas papales ejercían la enseñanza en cursos abiertos no solo de Humanidades, sino de Artes y Teología, incluso coincidiendo con las horas de Estudio) vinculada exclusivamente al Prepósito General y desde este a la Iglesia de Roma. Esta libertad de los nuevos tiempos afecta también a la independencia hermenéutica. La utilización clara y rotunda de las autoridades clásicas (Aristóteles y Tomás de Aquino, principalmente) no significa una lectura «tradicional» –dominica– de dichos argumentos de autoridad. Más aún, cuando el espíritu jesuita reclamaba la proyección de la Teología al ámbito publicado, más allá de los claustros universitarios, como mostraba de forma paradigmática el Colegio Romano donde se realizaban a mediados del siglo XVI discusiones públicas (en la iglesia de

⁵³ *Ratio Studiorum*, IX (ed. M. Miranda, pp. 132-134; cf. nota 3).

⁵⁴ Cf. J. Barrientos, «Pleito de la Compañía de Jesús con la Universidad de Salamanca» *Studia Zamorensia* 7 (1986), pp. 465-505; C.I. Ramírez, *La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Corporación académica y poderes eclesiásticos*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2002, pp. 245-276; L.E. Rodríguez-San Pedro, *La universidad salmantina del Barroco. Periodo 1598-1625. III. Aspectos sociales y apéndice documental*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, pp. 786-807.

Santa Maria della Strada) para mostrar la preparación y competencia de los colegiales⁵⁵. Este signo implicaba y exigía una preparación «humanista», sin duda, que pedía, a su vez y al menos, otra forma de abordaje interpretativo. Así podemos entender que la *Ratio Studiorum* de 1586, por una parte declara a Tomás de Aquino el doctor de la compañía, pero, por otra parte, concede la posibilidad de apartarse de él en algún punto si lo aconsejara una buena razón. Además, se recomienda seguir en filosofía lo que se enseña en otras universidades, por lo que otras posibilidades quedaban abiertas, al menos de ser atendidas (como el nominalismo, el escotismo)⁵⁶. Los jesuitas ven la necesidad, por lo tanto, de resaltar la libertad humana y escapar de las exageraciones de interpretaciones de un entendimiento director propio de la hermenéutica dominicana de la lectura tomista de Aristóteles, y, también, de un materialismo propio de una interpretación humanista que acentuando la interpretación fisiológica apuntaba a unos problemas antropológicos que años más tarde surgirán, a la vez que realizar una exploración y explicación «segura» de la libertad humana.

Lo dicho aquí queda resumido en las palabras del profesor José Luis Fuertes quien expone la actitud de los planes de estudio jesuíticos:

«Desde la promulgación de las Constituciones en 1556 hasta la última redacción de la *Ratio Studiorum* de 1599 se van jalonando esfuerzos continuados de adaptación y respuesta al mundo moderno. Polanco, Laínez, Nadal, Ledesma y San Francisco de Borja encabezan este movimiento. Pero no acababa de encontrarse el difícil equilibrio que se imponía a la propia Compañía entre lo institucional, aristotélico-tomista, y el espíritu de búsqueda en la libertad que la premura del tiempo estaban exigiendo. Las sucesivas redacciones de las *ratio studiorum* de 1586 y 1591 levantaron duras críticas y reacciones, en las cuales directamente estaría implicado Francisco Suárez, abogando por un no seguir estrechamente a Santo Tomás.

⁵⁵ Resulta interesante este testimonio histórico narrado por R. García-Villoslada: «La gran renovación de la escolástica, operada en las universidades españolas durante las primeras décadas del siglo XVI, quizás no triunfó en ninguna otra Universidad así espléndidamente como en el Colegio Romano... Es necesario reconocer que estos tres últimos reformadores de la teología [Francisco de Toledo, Juan Maldonado y Gregorio de Valencia] tienen su lejano origen en la primera formación recibida en Salamanca, pero es necesario también decir que los tres pasan por el Colegio Romano, el cual se gloria de haber tenido entre los suyos los más egregios profesores. Toledo, especialmente, que imprime la más fuerte impronta a la nueva escolástica jesuítica de Roma». R. García-Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Pontificia Universitatis Gregoriana, Roma 1954, p. 215.

⁵⁶ Cf. Charles E. O'Neill, *Diccionario histórico de la compañía de Jesús: Costa Rossetti-Industrias*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2001 p. 1431.

La *Ratio Studiorum* de 1599 se colocaría en una actitud contemporizadora, pues el seguir a Santo Tomás no conllevaría hacerlos servilmente, y en las cuestiones de filosofía, teología, canónicas y escriturísticas, o cuando el parecer de Santo Tomás fuese ambiguo, dejará libertad para seguir la opinión que mejor pareciere»⁵⁷.

Pero, además, en segundo lugar, no es de extrañar en la época del Renacimiento una utilización crítica de Aristóteles, más aún en el contexto en el que nos encontramos cuando en la propia *Ratio Studiorum*, como hemos señalado, pedían realizar una lectura de Aristóteles desde el conocimiento de la época, pero en la órbita del momento doctrinal y eclesial presente. El Renacimiento va a favorecer una reinterpretación aristotélica, cuando no una quiebra a su invocación como argumento de autoridad. La propia metodología jesuítica pedía una apelación a la autoridad filosófica y teológica en la que la «seguridad» fuera compatible con la «competencia» intelectual. No nos ha de extrañar la utilización de interpretación, pues el propio término utilizado a quienes comentan a Aristóteles es frecuentemente el de *interpretes*⁵⁸. Luca Bianchi señala como Aristóteles comienza ya en el siglo XV a ser un autor que deja de ser una referencia «atemporal» y se va convirtiendo en un autor «clásico», es decir, una autoridad a tener en cuenta que pueda ser recuperada⁵⁹. Esta es una consecuencia del principio hermenéutico de que el autor es *sui ipsius interpretis*, donde el comentarista ya no es un expositor, sino un verdadero intérprete. En este sentido, se entiende la afirmación del profesor Mário Santiago de Carvalho en su fina introducción a la *Psicología e Ética no curso jesuíta conimbricense* cuando con toda justicia afirma en una penetrante contextualización que Aristóteles aparece como un *filum doctrinae*, un «pretexto para una sistematização teórica»⁶⁰.

⁵⁷ J.L. Fuertes, «La escolástica del Barroco: presencia del *Cursus Conimbricensis* en el *Pharus Scientiarum* (1659) de Sebastián Izquierdo», in M.C. Pacheco y J.F. Meirinhos (ed.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Porto, du 26 au 31 août 2002*, vol. 1, Brepols, Louvain la Neuve 2006, pp. 162-163.

⁵⁸ Cf. L. Bianchi, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 193.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 194-208.

⁶⁰ M.S. de Carvalho, *Psicología e Ética no curso jesuíta conimbricense*, Ed. Colibri, Lisboa 2010, p. 36.

2. Si es verdad, como dicen Jeannine Horovitz y Sophia Menache, que el factor de la risa queda definido por la sociedad en base a los modelos conceptuales elaborados por su propia experiencia⁶¹, entonces no pueden pasarse por alto las variaciones de posición de la risa en torno al comentario aristotélico y los detalles de continuidad con la tradición, pero, a la vez, en sintonía con el ambiente intelectual de su tiempo y la intencionalidad del propio proceso pedagógico propio de la función encomendada a los maestros de Coimbra.

La aparición en el contexto de la época de la risa revela la importancia de la vinculación a las pasiones en una resistencia al dualismo del sujeto humano y la separación de su característica intelectual de su naturaleza material. En la retina podemos ver las recomendaciones hechas en Roma a los padres Ledesma y Toledo (*Docenda et defenda in philosophia*) años antes para la enseñanza del *De anima* según la mente filosófica y desde el espíritu aristotélico, donde se insiste en que el alma no solo asiste, sino que informa al cuerpo... y es física (1. «*quod anima rationalis sit vere forma corporis, non solum assistem, sed informans*»... 9. «*quod non pugnan haec: formam esse verem physicam, et tamem separabilem*»)⁶².

De esta forma, se separa (de modo optimista) de aquella caracterización cartesiana en el artículo 127 (y en los precedentes 125-126) de *Las pasiones del alma*, donde Descartes señala que aunque parezca que la risa es uno de los principales signos de la alegría, sin embargo, no puede originarla más que cuando se trata de una alegría mediocre y hay cierta admiración o cierto odio mezclados a ella, pues la experiencia demuestra que cuando estamos extraordinariamente contentos el motivo de esta alegría no provoca nunca risa. A veces – continúa afirmando – la risa acompaña, no obstante, a la indignación, cuando el mal que nos indigna no puede afectarnos. De modo que la alegría, el odio y la admiración contribuyen a causar la risa. La mención de la admiración no está presente en los maestros jesuitas de Coimbra, ni tampoco, como señala Laurence Renault, en Tomás de Aquino⁶³. En el Aquinate el amor tiene la preminencia, en Descartes como señala Renault es la pasión primitiva de la admiración la que aparece en primer lugar. Un análisis que continúa explicando en el trabajo podría ser una reinterpretación del tema antiguo del *thaumezein* griega (aristotélica) y la *admiratio* en Tomás de Aquino, concluye la respecto que:

⁶¹ J. Horowitz y S. Menache, *L'humour en chaire...*, p. 14.

⁶² *Monumenta paedagogica. Rationem studiorum anno 1586* (ed. C. Gómez, et al., pp. 485-486; cf. p. 497).

⁶³ L. Renault, «Nature humaine et passions selon Thomas d'Aquin et Descartes», in B. Bernier, P-F. Moreau y L. Renault (eds.), *Les Passions antiques et médiévales...*, pp. 247-267.

«l'admiration intervient chez Descartes à propos de la détermination du souverain bien. Il est non moins évident que Descartes se démarque très nettement de l'un comme de l'autre, de deux manières. D'un part, en faisant de cette admiration une passion et la première de toutes ; d'autre part, en refusant de lui donner le sens d'un pur et simple désir de connaissance, et en l'interprétant comme ce qui permet de prêter attention à l'exceptionnel»⁶⁴.

Este cambio de posición barroco cartesiano, quizás y eso no lo menciona este estudio, tiene un punto intermedio en la lectura renacentista del pensamiento clásico y medieval en los jesuitas, ya apuntado en los *Conimbricensis (obiectum risus sit res nova*⁶⁵) y explicitado en Suárez a propósito de la risa (*oritur ergo risus est admiratione simul et gaudio; 13. Admiratio et gaudium qua ratione causent motum risus. – Passio risus libera est*⁶⁶) y que no desmerece tener en cuenta.

La carga defectuosa que pueda existir en el equilibrio pretendido no recaerá tanto en poner en evidencia la risa y su complejidad, cuanto en la propia explicación del lugar de la risa desde la confrontación entre entendimiento y voluntad.

La defensa de la naturaleza humana y la conjunción de las fuentes enriquecen el discurso y en cierta forma quieren también fijar la atención al giro subjetivista. Así, en la óptica cultural que se va abriendo paso en el Barroco, la risa afecta no sólo a la significación sociológica, sino que empieza a girar hacia una lectura hacia la subjetividad. Es decir, la risa no sólo se significa en el hecho de que uno ríe respecto al otro, es decir, con un carácter social, sino que se expresa algo apuntado, pero ahora más tematizado respecto de la risa – y no solo la positiva, sino la burlesca – como una actividad de la conciencia individual y colectiva, que tenía su reflejo en los bufones como personajes de la literatura.

Comentar no es repetir, es contextualizar, es realizar hermenéutica, un trabajo filosófico de primera importancia realizado por los maestros jesuitas de Coimbra y conceptualizado en algo tan gozoso (*gaudium*) como el tema de la risa.

⁶⁴ Ibid., p. 263.

⁶⁵ Comentariorum Collegii Conimbricensis S.I., *In tres libros de anima, Aristotelis Stagiritae*, III, q.XIII, a.VI, (Conimbricae, Typis & expensis Antonij à Mariz, 1598, p. 423)

⁶⁶ Francisco Suárez, *De anima* V, c.5, n.11; n. 13 (*Opera omnia*, ed. Vivès, III, pp. 767-768); cf. *Tractatus una cum quaestionibus Aristotelis De Anima*, Disp.11, q.2, nn.10, Editio critica S. Castellote, vol. III, Labor, Madrid 1992.