

RETÓRICA Y TEOLOGÍA EN EL SIGLO XVII EN PORTUGAL: EL CASO DEL PADRE ANTÓNIO VIEIRA

RHETORIC AND THEOLOGY IN THE 17TH CENTURY IN PORTUGAL: THE FATHER ANTÓNIO VIEIRA'S CASE

Porfírio Pinto
Universidade Aberta
(Portugal)
porpinto@gmail.com
ORCID 0000-0003-3127-1420

RECIBIDO: 3/9/2022
ACEPTADO: 10/11/2022

RESUMEN

Durante dos siglos (entre mediados del s. xv y mediados del s. xvii), retórica y teología han establecido un diálogo proficuo en post de la renovación de los estudios teológicos (*studia divinitatis*), frente a la exhausta escolástica, recurriendo a las posibilidades concedidas por los estudios humanistas (*studia humanitatis*), mayormente la filología y la historia crítica. Ese diálogo sería interrumpido con la aparición de la manualística (fines del s. xvii) y la “muerte” de la retórica bajo los golpes del racionalismo (Descartes), del empirismo (Locke) y del jansenismo (Pascal). Una de las últimas expresiones de ese diálogo la encontramos en las obras del jesuita António Vieira, que aquí estudiamos en su doble función: como orador sacro y como teólogo.

Palabras-llave: António Vieira, humanismo, lugares teológicos, retórica, teología.

ABSTRACT

For two centuries (between the mid-fifteenth and mid-seventeenth centuries), rhetoric and theology have established a fruitful dialogue in favor of the renewal of theological studies (*studia divinitatis*), in the face of exhausted scholasticism, resorting to the possibilities granted by humanistic studies (*studia humanitatis*), mainly philology and critical history. This dialogue would be interrupted with the appearance of manualistics (end of the 17th century) and the “death” of rhetoric under the blows of rationalism (Descartes), empiricism (Locke) and Jansenism (Pascal). One of the latest expressions of this dialogue can be found in the works of the Jesuit António Vieira, which we study here in his dual function: as sacred orator and as theologian.

Keywords: António Vieira, humanism, theological places, rhetoric, theology.

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo está elaborado a partir de un concepto del estudioso norteamericano Charles E. Trinkaus, que, a nuestro entender, todavía no ha sido suficientemente explorado: la *theologia rhetorica* de los humanistas renacentistas (Trinkaus, 1970; Trinkaus, 1974).¹ Con frecuencia, la expresión es substituida por “teología humanista”, creyendo que “teología retórica” es menos apropiada, pues estaría limitado a los sermones y otras formas de oratoria (Edelheit, 2008: 23-24). Se subraya entonces el carácter humanista de la “nueva teología” que se desarrolla en los siglos XV y XVI, fundada en gran medida en los *studia humanitatis*. Aquí, sin embargo, el acento está puesto en la forma, o sea, en el carácter acentuadamente retórico de esa “teología positiva” protomoderna (ver *infra*), anterior al desarrollo de la manualística de Setecientos.

En verdad, el concepto no se encuentra así formulado en ninguno de los humanistas. La expresión más cercana, que encontramos en Nicolás de Cusa, es “teología sermocinal” (Cusa, 2008, pp. 45-46), probablemente ya deudora de expresiones usadas por Salutati, como *sciencia sermocinalis* y *philosophia sermocinalis* (cit. en Trinkaus, 1974, pp. 360). Sin embargo, dicho concepto describe perfectamente la nueva teología propuesta por los humanistas, paralela a la llamada *via moderna* nominalista: ambas repudian el escolasticismo de los siglos XIII y primera mitad del XIV; la segunda, moviéndose todavía en un cuadro teórico y moral, criticando sobre todo la excesiva confianza dada a la razón por los escolásticos; la primera, claramente más práctica, recuperando la tradición de la retórica clásica cristiana (Trinkaus, 1974, pp. 344-347).

La figura bisagra de esta nueva teología, como han mostrado los estudios de Trinkaus y de Salvatore Camporeale (2000; 2013), fue Lorenzo Valla. En su *Encomion S. Thomae* (1457), fue el primer gran crítico de la teología escolástica, considerada por los humanistas en general como una reflexión especulativa estéril y, desde el punto de vista pastoral, irrelevante (O'Malley, 2010). Aunque la reconozca como una importante etapa en el desarrollo intelectual del cristianismo, Valla considera que esa teología —sobre todo la síntesis tomista, que en su época ganaba importancia— no puede ser vista de ningún modo como el modelo normativo de la reflexión cristiana. A su entender, la norma (permanentemente válida) es San Pablo, por eso fue imitado por los Padres de la Iglesia, griegos y latinos (Camporeale, 2013, pp. 203 y 206).² En este sentido, la nueva teología estaría marcada por una doble dimensión: histórica (pues está fundada en la revelación bíblica y en el pensamiento patrístico) y lingüística (o filológica, con carácter marcadamente retórico). En la labor teológica, por tanto, la *rhetorica* (humanista) debería reemplazar a la *philosophia* (escolástica), dando así lugar a una verdadera *theologia rhetorica* (Trinkaus, 1970: I, 126).

1 Aunque Trinkaus (1970) pretenda aplicar el concepto al conjunto de los humanistas italianos, en algunos se aplica de manera particular: Coluccio Salutati y Lorenzo Valla, pero también, a Erasmo de Róterdam (y con toda razón, por ser el heredero de Valla). A Salutati se debe el gran manifiesto humanista acerca del valor de los *studia humanitatis*, sea para la formación básica del clero, sea para la profundización de los *studia divinitatis* (Trinkaus, 1974: 360). Valla (junto con Giannozzo Manetti) valoriza sobre todo la filología y, de manera particular, la filosofía del lenguaje (Trinkaus, 1974, pp.361-363). Por fin, Erasmo, no sólo por la influencia que en él ejerció Valla, sino también por la importancia científica que atribuye al *De doctrina Christiana* de Agustín (Trinkaus, 1974, pp. 364-366).

2 Para Valla, San Pablo no solo es el orador cristiano por excelencia, como también el retórico que ha lanzado los fundamentos teóricos de la teología (cf. Camporeale, 2013, p. 186).

Lector del humanista italiano, Rudolfo Agrícola hace de la dialéctica retorizada³ de Valla una “poderosa herramienta para leer, analizar y elaborar textos argumentativos para enseñar y convencer” (Nauta, 2007, p. 205; trad. nuestra). Su obra *De inventione dialectica* (escrita en 1479, pero impresa apenas en 1515) sería el gran manual de esta nueva dialéctica, con un gran impacto en los humanistas del siglo XVI, mayormente Erasmo, Melanchthon y Cano (ver *infra*).⁴ En el corazón de la obra están los tópicos de la *inventio* (Mack, 2011, pp. 56-75). Es esta novedad la que permite entonces la aparición de un nuevo género retórico, el didascálico, propicio al estudio de la teología (Mack, 2011, pp. 104 y 126).⁵

RETÓRICA Y EDUCACIÓN

La retórica, en cuanto arte de hablar bien,⁶ ha sido inventada por los griegos en el siglo V a.C. para responder a una necesidad de enseñanza de los futuros ciudadanos, siendo los sofistas sus principales cultivadores.⁷ A pesar de la oposición y crítica de Platón —opinión que está por detrás del desprecio de la cultura occidental por esa disciplina (Robrieux, 2021, p. 17)—, la relación de la retórica con la educación se mantendrá a lo largo de la historia, gracias también al uso que de ella hizo Aristóteles, quien la apreciaba sobre todo por su utilidad. Efectivamente, con el Estagirita, la retórica se convirtió en “un medio para argumentar” (Robrieux, 2021, p. 21; trad. nuestra).

Es aún con objetivos pedagógicos —en cuanto “disciplina o el arte capaz de generar y fomentar un perfil de hombre ideal” (Mendes, 2003, p. 54; trad. nuestra)— que ella es restaurada durante el renacimiento, primero en Italia (s. XIV y XV) y después en el resto de Europa (s. XVI y XVII). En este proceso, los jesuitas, grandes entusiastas de los estudios literarios (los *studia humanitatis* de Cícero), han hecho de la retórica la disciplina nuclear en sus escuelas —a esta retórica, Marc Fumaroli la llamaría “sophistique sacrée [sofística sagrada]” (cit. en Mendes, 2003, p. 58).

Uno de los dominios completamente alterado por la valorización retórica renacentista fue, precisamente, la predicación, que ha evolucionado de las *ars praedicandi* medievales a la “retórica sagrada” moderna (Pereira, 2008; Pereira, 2017). El padre António Vieira, que durante sus años de formación ha aleccionado la disciplina retórica en el colegio de Olinda, fue uno de los mayores exponentes de esa retórica sagrada jesuita. En Olinda, él habría enseñado el sistema retórico clásico, grecolatino (Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Longino) pero, a la hora de predicar, le inspiraba la retórica eclesiástica moderna: primero, algunas obras dimanadas de la influencia del grupo de las “retóricas borromeas” (López-Muñoz, 2012, p. 174), como las del obispo italiano Agostino Valier

3 Para esta adjectivación, ver la obra pionera de Lisa Jardine (1977), y también Mañas Núñez (1997).

4 Pensamos sobre todo en las influyentes obras: *De copia* (1512) de Erasmo de Róterdam, *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (1521-1543) de Philipp Melanchthon y *De locis theologicis* (1563) de Melchor Cano.

5 Erasmo Sarcerio, discípulo de Melanchthon, dice así: “Genus didascalicum est Methodus illa docendi, quae traditur in Dialectica, cuius praecipuus ac maximus usus cernitur in statu finitivo. Pertinet autem hoc genus proprie ad scholas et ecclesias, ubi aliquid vel alios docemus, vel ipsi discimus, vel aliqua de re iudicare volumus” (1539: 125).

6 También designada como “l’art de la démocratie par excellence” (Robrieux, 2021, p. 15-16).

7 Henri-I. Marrou, en su conocida obra sobre la historia de la educación en la Antigüedad, los presenta como “les premiers professeurs d’enseignement supérieur” (Marrou, 2014, p. 156).

y del dominicano fray Luis de Granada;⁸ después, internamente, las obras de Cipriano Soares⁹ y de Francisco de Mendoça,¹⁰ a quién él tiene por su gran “maestro”.¹¹ Según Belmiro F. Pereira, “el humanismo devoto y la influencia de la Compañía de Jesús establecieron entre nosotros el ciceronianismo moderado”, volviendo a “una concepción retórica que privilegia la utilidad y eficacia sobre la *eloquentia*” (Pereira, 2017, p. 19; trad. nuestra).

Otro dominio que sufrió la influencia de la retórica renacentista, como ya hemos dicho, fue la teología. No tanto la teología de las escuelas, la llamada teología especulativa o escolástica,¹² sino la nueva “teología positiva”, que nació precisamente gracias al esfuerzo de regreso a las fuentes tan característico de los humanistas italianos cuatrocentistas, en su búsqueda y edición crítica de los textos bíblicos y patrísticos. Esta refontalización se revelaría fundamentalmente en el momento de la Reforma, cuando aparece verdaderamente esa nueva teología.¹³ Figura central en su estructuración fue el dominico Melchor Cano —a quién Menéndez y Pelayo llamó “el Quintiliano de los teólogos” (cit. por Belda Plans, 2013, p. 2)— a través de su obra (póstuma) *De locis theologicis* (1563). Cano identificó allí diez “lugares teológicos”¹⁴ con diferente valor probatorio. Según el autor, hay una jerarquía de valor relativa a todas esas fuentes de argumentación: los primeros siete lugares son considerados “propios” para la argumentación teológica, mientras que los tres restantes son dichos “ajenos”; después, entre los lugares “propios”, habría que distinguir los dos primeros (la Sagrada Escritura y las tradiciones apostólicas), que contienen ambos la revelación cristiana y poseen el máximo valor y fuerza argumentativa; y los restantes cinco, que explican y desarrollan el dato revelado, pero desde criterios y valor argumentativo muy desiguales.¹⁵ Vieira, como veremos, se mueve en este cuadro teológico.

8 *De rhetorica ecclesiastica* (1574) y *Ecclesiasticae rhetoricae* (1576), respectivamente.

9 *De arte rhetorica libri très, ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano praecipue deprompti* (1562).

10 *Viridarium sacrae, ac profanae eruditionis* (1632).

11 El testimonio de su cohermano António Franco, sustenta: “O Mestre dos Pregadores o admirável Padre António Vieira da nossa Companhia confessava, que o seu Mestre na predica foram os sermoens & escritos do Padre Francisco Mendoça” (cit. en Urbano, 2017, p. 404).

12 No hay que pensar sólo en la gran escolástica de los siglos XIII y XIV, sino también en todos los grandes doctores de la teología especulativa, de Santo Tomás a Francisco Suárez.

13 A eso se refiere el teólogo dominico Yves Congar, cuando afirma: “Le mouvement humaniste, d’une part, les nécessités de la controverse protestante, d’autre part, vont susciter dans l’Église un ensemble de questions et un effort aboutissant à créer une théologie fondamentale où les sources, les conditions, la certitude et la méthode de la pensée religieuse seraient étudiées critiquement” (1946, p. 421). Ese laborioso trabajo es realizado en la Universidad de Salamanca y difundido, después, por toda Europa, por los maestros (dominicos y jesuitas) allí formados.

14 Ese decálogo está compuesto por los siguientes lugares 1.º la Sagrada Escritura; 2.º las tradiciones (de Cristo y de los apóstoles); 3.º la Iglesia católica (= como un todo); 4.º los concilios; 5.º la Iglesia romana (= papado); 6.º los santos [Padres] antiguos; 7.º los teólogos eclesiásticos (o doctores) y canonistas; 8.º la razón natural; 9.º los filósofos y juristas; 10.º la historia humana (Belda Plans, 2013, p. 51).

15 Según Cano, los lugares eclesiales —la Iglesia (o sea, el *sensus fidelium*), los concilios y el papa— pueden ser infalibles, mientras que los lugares testimoniales —santos Padres y teólogos y canonistas— son de argumentación probable, a no ser que, en ciertas doctrinas, haya un consenso unánime de todos (= doctrina tridentina).

RETÓRICA SAGRADA VIEIRIANA

El padre Francisco de Mendoça definía la retórica como el *ars [bene] dicendi*, el “arte de hablar bien”, describiendo el *dicere* como hablar con “elegancia, gravedad y fluidez” (1632, p. 248; trad. nuestra).¹⁶

Este arte tenía, ya desde los tiempos clásicos, tres *géneros* bien definidos: el demostrativo, el deliberativo y el judicial. Pero, recientemente, en los círculos humanistas del norte de Europa, se proponía un cuarto género, el didascálico, con una vocación más académica que sermonaria, aunque fray Luis de Granada le incluya en su *Ecclesiasticae rhetoricae*.

En cualquiera de estos géneros, el discurso retórico estaría compuesto por cinco partes o fases. La primera, la *inventio*, consiste en la búsqueda de argumentos —según los diferentes géneros—, que las otras partes desarrollarán después, para dar consistencia a la oración o al sermón; en el caso de la oratoria sagrada, el predicador recorría —apoyado en la memoria— un vasto sistema de recursos: la Biblia, los Padres de la Iglesia, las vidas de santos, la liturgia, enciclopedias y repertorios de los más variados (Mendes, 2003, p. 209).

La segunda, llamada *dispositio*, refiere a la organización interna del discurso, siendo dividida en cuatro subpartes por Mendoça (Cícero mencionaba seis): el *exordio* o preámbulo, que constituye el primer contacto y la posibilidad de la *captatio benevolentiae*; la *narración*, que contextualiza la argumentación buscada; la *confirmación* de los argumentos y, eventualmente, la refutación de argumentos adversos; y la *peroración* o conclusión del discurso.

La tercera parte, la *elocutio*, es el cuidado que hay que tener con el lenguaje, en vista de la elocuencia. Consiste en buscar tropos y figuras (verbales o sentenciales) que hagan el texto elegante. Los ejemplos presentados por Mendoça son numerosos. En sus sermones, Vieira refiere algunos de los enumerados allí, como por ejemplo: la metáfora, la sinécdoque —“muy ordinaria en la Escritura” (Vieira, 2014: II, V, p. 39)¹⁷—, la metonimia, la antonomasia —“una figura de retórica fundamental en Vieira” (Mendes, 2003, p. 51; trad. nuestra)—, la alegoría, la hipérbole —o “en-carecimiento Retórico” (Vieira, 2013: II, I, p. 168)—, la perífrasis, la prosopopeya o la hipálage.

La cuarta parte, la *memoria*, es transversal a todo el proceso: ella posibilita el recurso de apoyo a los predicadores a la literatura existente, que el orador debe conocer prácticamente de memoria; es fundamental para la división del discurso y el desarrollo de los argumentos; gracias al recurso a mnemotécnicas, ejercitadas durante varios años, es una memoria organizada que facilita el acceso, en caso de necesidad, a la improvisación (Mendes, 2003, pp. 445-480). No se trata por eso de memorizar un texto, pero de aprehenderlo, para pronunciarlo después.

La quinta y última parte, la *pronuntiatio* o la (re)presentación del orador. El orador “representa” como un actor, en las circunstancias propias de la pronunciación de su oración (efectos del lenguaje y de los gestos), los cuales, evidentemente, no pueden después ser traducidos para la escrita (cf. Mendes, 2003, p. 388).

16 En Seiscientos, el discurso retórico procuraba fundamentalmente la persuasión (era un “arte de la persuasión...”) y privilegiaba la *elocutio*, el recurso a figuras de estilo (...y un “arte de la elocuencia”).

17 Es nuestra la traducción de las citas de la *Obra Completa Padre António Vieira*.

EL “SERMÓN DE LA SEXAGÉSIMA”

Es sabido que el padre António Vieira acarició la idea de realizar algunos proyectos de retórica eclesiástica: en el texto “Al lector” que encabeza el primer tomo de sus *Sermoens* (1679), él refiere la intención de terminar “un Libro, que tengo ideado con título de ‘Predicador, y Oyente Cristiano’”, donde se encontrarían “las reglas, no sé si del arte, si del genio, que me guiaron por este nuevo camino” (o sea, su manera de predicar, marcada sobre todo por la “claridad” de lenguaje) (Vieira, 2014: II, XV, p. 286); pero también un *Promptuarium Concionatorium*, “Prontuario para el ejercicio del arte de predicar”, con nueve volúmenes y dos tomos de índice, “uno de las palabras y otro de los Sermones” (Vieira, 2014: II, XV, p. 281). Ninguno de los proyectos ha visto la luz del día. Sin embargo, su manera de predicar queda muy bien ejemplificada en el “Sermón de la Sexagésima” (1655), que él, precisamente, coloca en abertura del primer tomo de los sermones: “Entre tanto si quisieras saber las causas, porque me he apartado del [camino] más seguido, y ordinario, en el Sermón de *Semen est verbum Dei* las encontrarás: por eso ese sermón se pone en primer lugar, como prólogo de los demás” (Vieira, 2014: II, XV, p. 286).

El “Sermón de la Sexagésima” debería ser suficiente para percibir las preferencias retóricas de Vieira. Sin embargo, João Francisco Marques (2013, pp. 57-58) añade todavía el “Sermón del Nacimiento del Niño Dios”, un sermón predicado, domésticamente —“predicación en el Refectorio” (Vieira, 2013: II, I, p. 296)—, en su juventud, y que él no retuvo para su publicación (sería publicado en 1748, póstumamente, por acción del padre André de Barros).

En este sermón ya sobresale el tema del predicador, encareciendo con él la figura del Niño Jesús: “el Soberano Predicador”, “el Divino Orador del Pesebre” (Vieira, 2013: II, I, p. 296, p. 297). La definición de oratoria allí expuesta, está muy cercana a la del padre Mendonça: “*Est ars ornate dicendi* [es el arte de declamar elegantemente]” (Vieira, 2013: II, I, p. 296). El cuerpo del sermón desarrolla las tres finalidades buscadas por el “perfecto Orador”: enseñar, deleitar, mover. La lectura de este revela una *inventio* ya muy fina, muy esmerada (con argumentos de la Escritura, de los Padres, de los clásicos latinos, de los expositores, de los teólogos, etc.); con relación a la *elocutio*, la genialidad del predicador jesuita es ya notoria. En fin, la *dispositio* nos muestra un sermón con cuatro partes, que es la estructura más común en Vieira: el exordio o preámbulo, donde el predicador hace notar no haber podido evitar el orden para “hablar en público”, pero confía en que será ayudado en eso por el Divino Orador, el Niño Dios; viene después la proposición y división del discurso, donde refiere las tres finalidades buscadas por el “perfecto Orador”, es decir, enseñar, deleitar y mover (cap. i); sigue la argumentación, donde desarrolla cada uno de los elementos de la proposición, confirmando o refutando, ya que el “Orador Infante” es “orador mudo”: cómo enseña (cap. ii), cómo deleita (cap. iii y iv) y cómo mueve o persuade (cap. v); en fin, en la peroración, cierra el discurso con una invitación a la meditación o contemplación del pesebre, donde aparece ya un otro tema —los “ojos abiertos”— muy frecuente en el sermonario vieiriano, y de clara inspiración ignaciana (cap. vi).

Pero volvamos al “Sermón de la Sexagésima”. El sistema retórico sagrado está aquí ampliamente expuesto. El llamado “concepto predicable” —*Semen est verbum Dei*— es retirado del evangelio del día (Lc 8, 4-15). En el capítulo vi, referente a la materia de la predicación, Vieira dirá que “ha de tomar el predicador una sola materia” (Vieira, 2014: II, II, p. 61), criticando a aquellos que “apostillan” el Evangelio (Vieira, 2014: II, II, p. 60), aunque ese sea el modo usado por los antiguos Padres de la Iglesia (Vieira, 2014: II, II, p. 62). El sermón de tema único, a partir de un único versículo del evangelio del día, en vez de la glosa de cada uno de los versículos del mismo (= evangelio

apostillado), empezó a imponerse desde finales de la Edad Media y ganó el favor de los grandes oradores del Renacimiento (Mendes, 2003, p. 183). Vieira es defensor del sermón de tema único e irradiante, desplegable, recurriendo para eso a la metáfora del árbol y definiendo el sermón como el “Árbol de la vida” (Vieira, 2014: II, II, p. 61; Mendes, 2003, pp. 173-174).

Relativamente a los fines de la oratoria, a lo largo del sermón, el predicador jesuita parece subrayar sobre todo la persuasión: “ha de concurrir el predicador con la doctrina, persuadiendo” (Vieira, 2014: II, II, 50); “ha de persuadir” (Vieira, 2014: II, II, p. 61); “todos estos, hablando, persuadían y convencían” (Vieira, 2014: II, II, p. 66). Tratándose de oratoria sagrada, sin embargo, la persuasión se identifica con “conversión”, como él mismo refiere en la peroración: “doctrina que nos pone en camino y en vía de nuestra salvación” (Vieira, 2014: II, II, p. 72).

Como ha mostrado Margarida Vieira Mendes, el “Sermón de la Sexagésima” no expone ninguna teoría retórica peculiar, sino solamente “un conjunto de recomendaciones y censuras que encontramos en otros libros de la época” (Mendes, 2003, p. 146; trad. nuestra). Este conjunto de recomendaciones y censuras dejan percibir el estilo de Vieira, marcado – como él mismo dice – por la “claridad”. No obstante, el sermón alude a varios elementos del sistema retórico y, por eso, nos interesa percibir el entendimiento de Vieira acerca de los mismos.

Empecemos por la estructura del sermón, la *dispositio* (cap. vi). Como fue dicho, Vieira prefiere el sermón de tema único. Así, tomando una sola materia, el predicador

ha de definirla, para que se conozca; ha de dividirla, para que se distinga; ha de probarla con la Escritura; ha de aclararla con la razón; ha de confirmarla con el ejemplo; ha de amplificarla con las causas, con los efectos, con las circunstancias, con las conveniencias, que se han de seguir, con los inconvenientes, que se deben evitar; ha de responder a las dudas; ha de satisfacer a las dificultades; ha de impugnar y refutar con toda la fuerza de la elocuencia los argumentos contrarios; y después de esto ha de cosechar, ha de apretar [reducir], ha de concluir, ha de persuadir, ha de acabar (Vieira, 2014: II, II, p. 61)

En esta enumeración podemos reconocer las partes clásicas del discurso: el exordio, Vieira usa la proposición y la división (para definir y dividir la materia), la argumentación (para probar, clarificar, confirmar, amplificar, esclarecer dudas y dificultades, refutar) y la peroración. Veamos, entonces, el ejemplo del mismo “Sermón de la Sexagésima”: tenemos el exordio (cap. i), en el cual Vieira enfatiza que viene el público engañado con el predicador (idea que será retomada al final); en la proposición (cap. ii), él define la materia que eligió, o sea, el problema de la eficacia de la palabra de Dios, habiendo tan pocos frutos entre los oyentes; se sigue una dupla división, de “principios” (cap. iii) —disculpando él a Dios y al oyente, para acusar únicamente al predicador— y de “circunstancias” (cap. iv), sobre las cuales argumentará con más detalle (caps. iv a viii); en este sermón, Vieira recurre aún a la recapitulación (cap. ix), ya que la argumentación usada con respecto a los “principios” (cap. iii) y a las “circunstancias” (caps. iv a viii) ha sido inconclusa; después, concluye, en la peroración, diciendo que lo que importa no es agradar, sino convertir (cap. x).

En la argumentación relativa a las circunstancias de la predicación – persona, ciencia, materia, estilo y voz –, Vieira hace algunas recomendaciones que tocan varios elementos de la retórica: el *ethos* del predicador (cap. iv), la *inventio* (caps. iv e vii), la *elocutio* (cap. v), la *dispositio* (cap. vi) y la *actio* o *pronuntiatio* (caps. iv e viii). Sobre el *ethos* del predicador, él, en su juventud, había ya predicado el mencionado “Sermón del Nacimiento del Niño Dios”, repitiendo ahora algunos

argumentos allí avanzados; al evocar el ejemplo de los antiguos, el jesuita remite al concepto de orador de la tradición romana (*vir bonus dicendi peritus*) y agustiniana (*vir christianus dicendi peritus*) (Mendes, 2003: 60-61). Por eso, afirma: “La definición del predicador es la vida, y el ejemplo” o “las acciones son las que dan el ser al predicador” (Vieira, 2014: II, II, p. 53). Ese ejemplo de vida del predicador unido a la ciencia es esencial para la *inventio*, la búsqueda de argumentos para el discurso. Dice Vieira: “El predicador ha de predicar lo suyo y no lo ajeno” (Vieira, 2014: II, II, p. 62) y “El predicar no es recitar. [...] lo que ha de decir el predicador no debe salir solo de la boca, debe salir por la boca, pero de la cabeza” (Vieira, 2014: II, II, pp. 63-64). Mientras la oratoria barroca se caracterizaba fundamentalmente por la elocuencia, relativamente a la *elocutio*, Vieira critica el estilo culto, muchas veces oscuro y propone un estilo “muy fácil, y muy natural”, “una arte sin arte” (Vieira, 2014: II, II, p. 56), un estilo “muy distinto, y muy claro”, pero que no tiene que parecer “estilo bajo” (Vieira, 2014: II, II, p. 58); o sea, el uso de tropos y figuras de estilo que elevan el discurso no pueden impedir “entender lo que se dice” (Vieira, 2014: II, II, pp. 58-59). Como se ha dicho, la *dispositio*, afirmándose en un tema único, es comparada a un árbol (Vieira, 2014: II, II, p. 61) —un sermón bien estructurado—, evitando parecerse a “una mata salvaje, una confusión verde” (Vieira, 2014: II, II, p. 60). En fin, en el momento de la *pronuntiatio*, debe clamar la voz del predicador (Vieira, 2014: II, II, p. 66), con eventual recurso a otras técnicas más visuales, porque hay que predicar también para los ojos (Vieira, 2014: II, II, p. 55).

En la recapitulación (cap. ix), Vieira alude también al aburrimiento que las predicaciones cultas pueden causar en los oyentes: “ver cabecear el auditorio a estas cosas, ¡cuándo deberíamos de dar con la cabeza por las paredes de las oír!” (Vieira, 2014: II, II, p. 68). Por cierto, en otro sermón predicado en Maranhão, “Sermón de San Antonio” de 1656, el jesuita retoma ese tema relativo a la *pronuntiatio*:

El mismo hecho está diciendo que la música ha de estar tan lejos del sermón, como el púlpito del coro. Cuando predicaba, no cantaba, y cuando cantaba, no predicaba; porque la lengua de San Antonio no era de los Predicadores que cantan cuando predicán. Esto de predicar cantando es un vicio y abuso, que se ha introducido en los púlpitos, flojo, flaco, frío, y casi muerto; sin fuerza, sin eficacia, sin energía, sin alma; contra toda la retórica, contra toda la razón, contra todo el arte, contra toda la naturaleza y contra la misma gracia. El predicar no es otra cosa que hablar más alto. Predicar cantando es muy bueno para atormentar los oídos, y conciliar sueño, por donde aun los que más cabecean duermen al ton del sermón. Las voces del Predicador han de ser como las cajas, y trompetas de la guerra, que despiertan, animan, y tocan al arma, como eran las de san Antonio: por eso todos lo oyeron con una atención tan vigilante, y tan viva, que ni pestañear podían, cuanto más dormir (Vieira, 2014: II, II, p. 186)

VIEIRA Y LA TEOLOGÍA POSITIVA

En el inicio de Quinientos, algunos teólogos —por ejemplo, John Mair—, aunque con formación escolástica (tomista o otra), perciben que es necesario tener en cuenta las “conquistas” del humanismo: la edición y apreciación de textos (las fuentes antiguas), así como su alcance histórico. La razón que deduce las conclusiones es buena, es necesaria, pero ella no puede saber más que

aquello que es enunciado en los principios; por lo que la teología racional solamente es válida por lo dado positivo, por la *auctoritas* proporcionada por los principios. Por eso, el teólogo sabio es aquel que aprecia críticamente los datos de los cuales parte para la reflexión especulativa y no la especulación en sí misma.

El esfuerzo que es necesario hacer consiste, entonces, “en el estudio sistemático y crítico de las diferentes fuentes en las cuales el teólogo debe tomar su materia de trabajo, y que [Melchor Cano] llama ‘lugares’” (Congar, 1946, p. 422; trad. nuestra). El teólogo salmantino identifica concretamente diez “lugares teológicos”.¹⁸ En su libro, *De locis theologicis*, Cano se dedica casi exclusivamente a determinar el valor propio de cada uno de esos lugares, así como los criterios y las condiciones de apreciación y utilización de los mismos. Relativamente a la Compañía de Jesús, esta teología positiva fue también acariciada, desde el comienzo, por Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales* (entre las llamadas reglas de ortodoxia)¹⁹ e integró después la *Ratio studiorum* (1599).²⁰ Vieira, evidentemente, la ha estudiado.

Lógicamente, los escritos proféticos de Vieira, más que el sermonario, revelan el apego del jesuita portugués a la teología positiva²¹ y a la novedad que ese método proporciona. Esos escritos han surgido en un contexto de polémica, cuando Vieira, en el proceso que tuvo lugar en Coímbra, ha sido acusado de infidelidad a las tradiciones de la Iglesia y a la doctrina de los Padres.²²

El jesuita ha percibido de inmediato el alcance de las acusaciones y luego respondió a ellas en la *Apologia*, demostrando su debilidad y falta de fundamento (Vieira, 2014: III, III, p. 235), precisamente a partir del valor probatorio de los lugares teológicos de Melchor Cano. Vieira argumenta que la tradición que pretende ver en 2Ts 2, 6-8 la figura del Anticristo —que vaciaría teológica-

18 Ver *supra*, nota 15.

19 Dice Ignacio (1999): “Louvar a doutrina positiva e escolástica, porque assim como é mais próprio dos doutores positivos, tais como S. Jerónimo, S. Agostinho e S. Gregório, etc., mover os afetos, para em tudo amar e servir a Deus, nosso Senhor, assim é mais próprio dos escolásticos, tais como S. Tomás, S. Boaventura e o Mestre das Sentenças, etc., definir ou explicar para os nossos tempos as coisas necessárias à salvação eterna, e refutar e explicar mais todos os erros e todos os sofismas. Porque os doutores escolásticos, como são mais modernos, não só se aproveitam da exata inteligência da Sagrada Escritura e dos Santos Doutores positivos, mas ainda, iluminados e esclarecidos pela graça divina, ajudam-se também dos concílios, cânones e constituições da nossa Santa Mãe Igreja” (Regra XI; nn. 368-369). Ignacio lo aprendió, ciertamente, del teólogo escocés John Mair. Para Ignacio, teología escolástica y teología positiva no son dos funciones en el seno de la ciencia teológica, pero dos géneros o dos formas de la misma, como después lo reglamenta en las *Constituciones* (Pinto, 2019, p. 51).

20 Una figura que mucho ha contribuido para la elaboración de la *Ratio studiorum* ha sido Juan de Maldonado, discípulo de Domingo de Soto en Salamanca, donde había conocido la metodología divulgada después por Melchor Cano. Fue esa metodología que él usó en sus clases en el Colégio de Clermont (hoy, Lycée Louis-le-Grand), en París, y que le valió ser escogido por el general Aquaviva para la comisión que iría elaborar la *Ratio studiorum* (Mañas Núñez, 2015).

21 Las expresiones “teología expositiva” (= bíblica) y “teología positiva” (= patrística) surgen en las obras proféticas del período de Coímbra (*Apologia*, *História do Futuro e Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*).

22 Dicen las actas: “Perguntado se duvidou ele declarante em algum tempo de nossa Santa Fé Católica e lei Evangélica ou de alguns artigos ou artigo dela, deixando de seguir as tradições da Igreja e doutrina dos Santos Padres, aprovada pela mesma Igreja Romana. Disse que de trinta e sete anos a esta parte estudara sempre pela Sagrada Escritura com particular cuidado de achar nela, o verdadeiro sentido que ditou nela o Espírito Santo, e a este respeito, leu sempre pelos expositores mais qualificados, e particularmente por Santo Agostinho, e Santo Tomás, e conforme a isto, é certo que em nenhum tempo duvidou da fé nem das tradições da Igreja nem das doutrinas dos Santos Padres aprovados por ela, antes defendeu sempre a mesma fé em todas as partes de Europa, em que se achou contra todo o género de hereges expondo muitas vezes a vida a grandes perigos nos anos que residiu na América por <adiantar> e estender a mesma fé” (Vieira, 2014: III, IV, p. 123; y también pp. 157-158; cursiva nuestra).

mente su argumentación acerca del “Quinto Imperio”²³ — no es verdadera tradición apostólica ni hubo sobre ella consenso unánime de los Padres, como se puede fácilmente verificar en los escritos del mismo San Agustín (Vieira, 2014: III, III, pp. 237-238). Las “materias nuevas”²⁴ que defiende están fundadas en un estudio perseverante de las Escrituras y de los intérpretes modernos.

Porque los argumentos de los lugares testimoniales (los Padres de la Iglesia, los teólogos y canonistas) son únicamente probables, a no ser que, sobre una doctrina, haya un consenso alargado —el “consenso unánime” ya mencionado en el decreto tridentino *Insuper* (1546), y que el ignaciano glosa en el *Livro antepimeiro da História do futuro* (Vieira, 2014: III, I, p. 226)—, Vieira manifiesta varias veces poco apego a las “autoridades”.²⁵ Esta falta de apego, como se percibe, tiene que ver con la libertad de reflexión teológica, que él aprecia mucho. Por eso, en el capítulo 12 del mencionado *Livro antepimeiro da História do futuro*, Vieira alega las razones para no recurrir a los Padres de la Iglesia: primero, “porque los [Padres y] doctores antiguos no han dicho todo”; segundo, “porque no han acertado en todo”; tercero, “porque no han concordado en todo” (Vieira, 2014: III, I, p. 169). Y muchas de las razones apuntadas tienen que ver con el tiempo revelador de la verdad.²⁶

Pero Vieira también valora otros lugares teológicos, además de los enunciados por Melchor Cano. Dentro de los lugares no propios —o sea, aquellos que no pertenecen al ámbito teológico, pero que pueden ser usados por el teólogo—, se destacan en Vieira no solo la historia humana, como en Cano,²⁷ sino también la literatura (cristiana y profana) y la experiencia.²⁸ Vieira tenía conciencia de la experiencia que tuvieron los portugueses en sus viajes de descubrimiento, estaba en la base de una revolución epistemológica en curso: “Hay materias en que importa más una hora de vista y de experiencia, que muchos años de especulación y estudio. Acerca de los efectos espantables de la Zona Tórrida, alcanzaron más los marineros portugueses en el día en que la

23 En esa supuesta tradición, expresa en la cualificación romana de *Esperanças de Portugal*, había dos puntos contrarios a las posiciones vieirianas: primero, el “quinto imperio”, que se seguiría al imperio romano (actual), sería el imperio del Anticristo (Vieira, 2014: III, IV, 525-526); segundo, la conversión universal apenas tendría lugar después de la venida del Anticristo, por acción de Elías y Enoc (Vieira, 2014: III, IV, 524).

24 Son ellas: la afirmación de que el reino de Cristo es el “quinto imperio”, “que começou na sua Encarnação e nascimento, e se vai e há de ir continuando até o fim do mundo na Terra, e depois há de durar por toda a eternidade no Céu” (Vieira, 2014: III, IV, p. 217; Vieira, 2013: III, V, pp. 193-206); y que habrá dos conversiones universales (Vieira, 2013: III, VI, pp. 315-334), aunque Vieira desvaloriza la segunda (realizada por Enoc y Elías), que, según él, no pasa de una “opinión” con “origen en el vulgo”.

25 En uno de sus primeros sermones, era él un joven sacerdote de 29 años, llega a afirmar: “Não sou muito amigo das autoridades, porque raramente se podem ajustar com quem disser o que não está dito” (Vieira, 2013: II, XIV, 98). Como se percibe por otros sermones, las mencionadas “autoridades” son los lugares testimoniales de Melchor Cano, no envolviendo ni las Escrituras ni las tradiciones, ni aún los lugares eclesiales.

26 Por eso afirma: “Donde se deve reparar e advertir (coisa que de vera estar já mui notada e advertida) que os autores antigos e mais velhos, própria e rigorosamente falando, não são os passados, senão os presentes; não aqueles que vulgarmente são chamados os Antigos, senão os que hoje e nos tempos mais chegados a nós se chamam Modernos” (Vieira, 2014: III, I, p. 174).

27 Conviene no perder de vista que, en el siglo xvi, la historia fue un punto-clave de la controversia religiosa entre protestantes (en el cuadro de la conocida escuela de las “Centurias de Magdburgo”) y católicos (la escuela de los anales de Baronio), pero también internamente, como quedó demostrado en la famosa controversia de Valladolid (1551), que es referida por el propio Melchor Cano en el *De locis theologicis*.

28 Vieira se insiere perfectamente en la corriente experiencialista portuguesa, pudiendo confirmar lo que Duarte Pacheco Pereira ya había escrito cerca de 1506: “ha experiencia que he madre das cousas nos desengana & de toda duvida nos tira” (Pereira, 1892, p. 7).

pasaron, que los filósofos de todo el mundo en cinco mil años” (Vieira, 2014: III, II, p. 546). Pero lo más sorprendente es que, para él, esa revolución no se refiere sólo a las verdades humanas y naturales (las ciencias experimentales), sino también a las verdades teológicas y reveladas en las Escrituras ¡La totalidad del conocimiento humano está en proceso de crecimiento! Vieira entiende la fidelidad a la tradición “no como una herencia muerta que se recibe, conserva y repite, sino como un patrimonio que se desarrolla y continuamente se acrecienta, mediante nuevos inventos del entendimiento y del ingenio propios de cada intérprete” (Santos, 2009, p. 84; trad. nuestra).²⁹ Su modo de hacer teología está bien reflejado en un pasaje de la *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*:

Si yo estudiara solo dentro de las paredes de mi celda, y arrimado a la banca hojeara (con mayor talento) los intérpretes de Santo Tomás y Escoto, puede ser que sobre la primera de las tres suposiciones, que aquí he referido, discurriera lo que otros discurren y siguiera lo que siguen. Pero combinando la Teología de aquella primera suposición con la verdad historial de la segunda y con la geografía cierta de la tercera, y sobre todo con el conocimiento experimental de una y otra, y de las razones y dificultades que solo se pueden leer en la misma experiencia y de ningún modo se hallan en los libros; esta es la causa por que, en la opinión corriente de este discurso, pienso que la conversión del mundo y predicación universal del Evangelio ha de ser obra especial de la omnipotencia y Providencia divina [...] (Vieira, 2014: III, II, p. 547).

CONSIDERACIONES FINALES

Las transformaciones culturales y religiosas de los siglos xv y xvi volvieron caduco el antiguo método teológico. Es en ese horizonte que hay que entender las propuestas de una nueva teología, sea en Valla (s. xv), sea en Erasmo, Melanchthon o Cano (s. xvi). El concepto de “lugar” (teológico) procede de la retórica renovada de Cuatrocientos (de Rudolfo Agrícola, discípulo de Valla) y se convertirá en un instrumento indispensable para la reflexión y debate teológicos (Rodríguez Mediano, 2021, pp. 221-222).

La apertura a nuevos lugares teológicos, como la historia o la experiencia, exprime esa nueva situación a la cual conduce la necesidad de argumentar de modo diferente. En su *De locis theologicis*, Melchor Cano lo dice relativamente a los argumentos provenientes de la historia humana: “No es de extrañar, pues, que aunque la Historia no está escrita para demostrar sino para narrar — como afirma Quintiliano —, sin embargo no hay duda de que algo demuestra, generalmente con una determinada probabilidad y algunas veces con absoluta certeza” (Cano, 2006: 570). Del mis-

²⁹ Dos citas del *Livro anteprimeiro da História do futuro* confirman este entendimiento. Una sobre la creatividad teológica: “[D]igo com indiferença o que ensinou Cristo: *Scriba doctus profert de thesauro suo nova et vetera*: ‘Os doutos, quando escrevem, tiram do seu tesouro as coisas novas e mais as velhas.’ Saber as velhas e inventar as novas, isto parece que é ser douto” (Vieira, 2014: III, I, p. 168; ver también p. 173). Acerca de la mera repetición de lo que han dicho los antiguos, y fundado en Séneca, dice: “Se assim fora [já não poderem falar de novo os homens presentes], de balde nos dera Deus o entendimento, pois nos bastava a memória; porque, como bem disse o mesmo Séneca, saber só o que os Antigos souberam, não é saber, é lembrar-se” (Vieira, 2014: III, I, p. 160).

mo modo António Vieira, en el *Livro anteprimeiro da História do futuro*, explica su desconfianza de las autoridades, a partir de razones que él retira de la historia, de la literatura y de la experiencia (Vieira, 2014: III, I, pp. 170-172), todas ellas sujetas a la ley del tiempo: “*Usque ad tempus statum*, porque el tiempo es el más fiel y más cierto expositor de las profecías. [...] de manera que no es porque entendemos, sino porque hemos venido a tiempo... la ventura de venir a tiempo” (Vieira, 2014: III, I, p. 406). Vieira comparte con Francis Bacon el gusto por la antigua máxima de Aulo Gelio, *veritas temporis filia*: “la verdad es hija del tiempo, y no de la autoridad” (Bacon, 2000, p. 69; trad. nuestra). Los que viven en los tiempos modernos, porque pueden contar con la experiencia y el saber acumulados de varias generaciones, están mejor situados que los antiguos.

REFERENCIAS

- Bacon, F. (2000). *The New Organon*, ed. de Lisa Jardine. Cambridge: Cambridge University Press.
- Belda Plans, J. (2013). *Melchor Cano: estudio crítico*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi.
- Camporeale, S. I. (2000). Lorenzo Valla, Adnotationes in Novum Testamentum ed Encomion S. Thomae: Alle origini della ‘teologia umanistica’ nel primo ‘400, en *Memorie dominicane*, 31, 71-84; <http://www.smn.it/convento/campo.htm>.
- Camporeale, S. I. (2014). *Christianity, Latinity, and Culture: Two Studies on Lorenzo Valla*, trad. de Patrick Baker. Leiden-Boston: Brill.
- Cano, M. (2006). *De locis theologicis*, trad. de J. Belda Plans. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC maior).
- Congar, Y. (1946). Théologie, en A. Vacant, E. Mangenot & É. Amann (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, v. 15-1: *Tabaraud-Trincarella*. Paris: Libr. Letouzey et Ané., cc. 341-502.
- Cusa, N. (2008). *Diálogos del idiota. El possess. La cumbre de la teoría*, trad. de A. Luis González, 2.ª ed. revisada. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- Inácio de Loiola (1999). *Exercícios Espirituais*, trad. de V. C. Dias Pereira, sj, org. e notas de F. de Sales Baptista, sj, 3.ª ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa.
- Jardine, L. (1977). Lorenzo Valla and the Intellectual Origins of Humanist Dialectic, *Journal of the History of Philosophy*, 15, 2, 143-164.
- López- Muñoz, M. (2012). La *Rhetorica ecclesiastica* (1574-1583) de Agostino Valier y el cardenal Carlos Borromeo. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 32, 1, 173-186.
- Mack, P. (2011). *A History of Renaissance Rhetoric: 1380-1620*. Oxford: Oxford University Press.
- Mañas Núñez, M. (1997). Retórica y dialéctica en Lorenzo Valla. *Anuario de Estudios Filológicos*, xx, 231-235.
- Mañas Núñez, M. (2015). Humanismo y teología en el tratado *De ratione theologiae docendae* de Juan Maldonado. *Revista de Estudios Extremeños*, 71 (1), 209-234.
- Marques, J. F. (2013). Introdução ao volume I da parenética. Em A. Vieira (2013), *Obra completa padre António Vieira*, t. ii, vol. i, : *Sermões do Advento, do Natal e da Epifania*. S.l.: Círculo de Leitores, 49-94.
- Marrou, H. M. (2014). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Seuil.

- Mendes, M. V. (2003). *A oratória barroca de Vieira*, 2.^a ed. Lisboa: Caminho.
- Mendoça, F. (1632). *Viridarium sacrae, ac profanae eruditionis*. Lugduni: Gabrielis Boissat & Sociorum.
- Nauta, L. (2007). Lorenzo Valla and the rise of humanist dialectic, em J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge-N. Iorque-Melbourne: Cambridge University Press, 193-210.
- O' Malley, J. W. (2010). Tradizione umanistica e principio dell'Incarnazione, en *Lineatempo* – Rivista online di ricerca storica letteratura e arte, 14, 7; <http://www.diesse.org/cm-files/2010/06/22/tradizione-umanistica-e-principio-dell-incarnazione-di-john-w-o.pdf>.
- Pereira, D. P. (1892). *Esmeraldo de situ orbis*, ed. de R. E. de Azevedo Basto. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Pereira, B. F. (2008). Des arts de prêcher à la rhétorique sacrée: la prédication au Portugal pendant la Renaissance, en *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 10, 81-96.
- Pereira, B. F. (2017). Introdução: A metáfora e a teoria retórica na *Nova arte de conceitos* de Francisco Leitão Ferreira, en J. E. Franco & C. Fiolhais (dir.), *Obras pioneiras da cultura portuguesa*, v. 23: *Primeira arte de retórica*. S.l.: Círculo de Leitores, 13-32.
- Pinto, P. (2019). *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica da obra do padre António Vieira*. Prior Velho: Paulinas.
- Robrieux, J. J. (2021). *Rhétorique et argumentation*, 4.e édition. Malakoff: Armand Colin.
- Rodríguez Mediano, F. (2021). Truth and Human History in Melchor Cano's *De locis theologicis*. En B. Fuchs & M. García-Arenal (eds.), *The Quest for Certainty in Early Modern Europe: from Inquisition to Inquiry, 1550-1700*. Toronto: University of Toronto Press/Center for Seventeenth- and Eighteenth-Century Studies (UCLA)/William Andrews Clark Memorial Library, 221-272.
- Santos, L. R.(2009). Da verdade e do tempo: António Vieira e a 'Controvérsia dos Antigos e dos Modernos', en J. E. Franco (coord.), *Entre a selva e a corte: novos olhares sobre Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos, 79-89.
- Sarcério, E. (1539). *Rhetorica plena ac referta exemplis, quae succinctarum declamationum loco esse possunt*. S.l.: s.e.
- Trinkaus, C. (1970). *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols. Londres: Constable.
- Trinkaus, C. (1974). The Religious Thought of the Italian Humanists, and the Reformers: Anticipation or Autonomy?. En C. Trinkaus & H. A. Oberman (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion: Papers from the University of Michigan Conference*. Leiden: Brill, 339-366.
- Urbano, C. M. (2017). O mundo como jardim: o *Viridarium* do P. Francisco de Mendoça sj, diversidade na unidade do saber, en N. de N. C. Soares & C. Teixeira (coord.), *Legado clássico no Renascimento e sua recepção: contributos para a renovação do espaço cultural europeu*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 403-414.
- Vieira, A. (2013-2014). *Obras completas* (dir. de J. E. Franco & P. Calafate), t. ii: *Parenética* (coord. gral de J. Francisco Marques), 15 vols. S.l.: Círculo de Leitores.
- Vieira, A. (2013-2014). *Obras completas* (dir. de J. E. Franco & P. Calafate), t. iii: *Profética* (coord. gral de P. Calafate), 6 vols. S.l.: Círculo de Leitores.