

CARABIAS TORRES, Ana María, *Salamanca y la medida del tiempo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012 (Colección VIII Centenario, 4), 440 págs., ISBN: 978-84-9012-076-7.

Cabría preguntarse, sin duda legítimamente, por qué un historiador de la Antigüedad ha sentido la inclinación de escribir una reseña acerca de una obra que gira en torno a la reforma gregoriana del calendario. La respuesta puede hallarse, sin embargo, en el hecho de que, en tanto que historiador, la temática no le es, ni le debe ser, ajena, toda vez que el argumento muestra innegablemente una intrínseca relación con el mundo antiguo. No debemos olvidar, tal y como sostiene Carabias Torres, que «tanto la dirección del curso del tiempo como los límites y el ámbito cronológicos en los que se inscriben los hechos, parten o se refieren a la distribución de los hombres y de los signos de la civilización en un espacio, en el entorno geográfico y económico. De lo anterior se desprende que el tiempo y espacio son las dos coordenadas elementales y básicas para la captación y comprensión de toda la estructura social» (p. 47). «La historia —continúa nuestra autora— es la conciencia de lo que es único y particular, y de las diferencias entre particularidades. Estas diferencias pueden situarse en el tiempo, pero también fuera del tiempo, en la conciencia que una colectividad toma de sí misma» (p. 48). Además, el interés que ha despertado en la historiografía el estudio de los orígenes y desarrollo del calendario y la cronología, en directa relación con el concepto de tiempo y las diversas formas de medirlo en la Antigüedad, ha propiciado en las últimas décadas la aparición de una amplia bibliografía sobre este particular. Como muestra cabría señalar los ya clásicos trabajos de E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York), 1980² (orig. 1968); P. Brind'Amour, *Le calendrier romain. Recherches chronologiques*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa (Ontario), 1983; P. James, *Siglos de oscuridad. Desafío a la cronología tradicional del mundo antiguo* (trad. G. Mora), Crítica, Barcelona, 1993 (orig. Londres, 1991) y J. Rüpke, *Kalender und Oeffentlichkeit: die Geschichte der Repraesentation und religioesen Qualifikation von Zeim in Rom*, Walter de Gruyter, Berlin, 1995, así como las recientes obras de S. Stern, *Time and Process in Ancient Judaism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Portland (Oregon)/Oxford, 2003; R. S. Bagnall y K. A. Worp, *The Chronological Systems of Byzantine Egypt*, E. J. Brill, Leiden, 2004; R. Hannah, *Greek and Roman Calendars. Constructions of Time in Classical World*, Duckworth, Londres, 2005; I. Morley y C. Rendrew (eds.), *The Archaeology of Measurement: Comprehending Heaven, Earth and Time in Ancient Societies*, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York, 2010; o Chr. Bennett, *Alexandria and the Moon: an Investigation into the Lunar Macedonian Calendar of Ptolemaic Egypt*, Peeters, Lovaina, 2011.

Convento con la autora en que el verdadero interés por reformar el calendario no obedeció a razones propiamente científicas, aunque se tuviese que acudir forzosamente al mundo de la ciencia, hasta donde entonces alcanzase, para ofrecer explicaciones que ayudaran a desentrañar “misterio” tan grande, sino más bien a razones religiosas relacionadas con la fecha exacta, largamente buscada, en que habría de situarse de manera universal la celebración de la Pascua cristiana. De hecho, en palabras de Carabias Torres, “podríamos hacer arrancar el debate sobre la reforma del ca-

lendaro eclesiástico del año 314, fecha en que el concilio occidental de Arlés decidió que la Pascua se celebrara el mismo día en el mundo, lo que promovió el interés por la fijación de esta fecha, saliendo a colación la imprecisión del calendario” (p. 25). Así pues, “la fijación de la fecha de la Pascua fue el primer asunto que generó un conflicto computacional en el mundo cristiano. Recordemos –nos exhorta la autora– que la Pascua era la fiesta principal de los judíos y el martirologio Romano la describe como *festum festorum y solemnitas solemnitatum*” (p. 140). Por ello, esta cuestión fue ampliamente debatida durante las sesiones del concilio de Nicea (325), acordándose que fuese celebrada el domingo posterior al plenilunio de primavera: “Con este decreto se aseguraron los padres de la Iglesia la separación de la Pascua cristiana y la judía, que seguía los criterios bíblicos de conmemorarla el 14 del mes de Nisan, que era el primero del calendario judío” (p. 25). Todavía son útiles los viejos estudios de L. Duchesne, “La question de la Pâque au concile de Nicée”, *Revue des Questions Historiques*, 28, 1880, pp. 1 y ss.; y F. Daunoy, “La Question Pascale au Concile de Nicée”, *Échos d’Orient*, 24, 1925, pp. 424 y ss. Otros concilios posteriores (Antioquía, Laodicea, Cánones Apostólicos, Orleans, XII de Toledo, Trullo, etc.) volverían una y otra vez a debatir sobre una cuestión que, mediatizada por la decisión ecuménica adoptada en Nicea, no lograría zanjarse adecuadamente debido al desajuste que se advertía entre el año astronómico y el civil, convirtiéndose “en un lugar común de debate de matemáticos y astrónomos, algunos de ellos relacionados con las jerarquías eclesiásticas, a quienes interesaba especialmente la correcta celebración de la Pascua” (p. 26), que no debía coincidir en ningún caso con la festividad judaica. En los últimos años la investigación histórica ha focalizado su interés especialmente en esta controversia: véase, por ejemplo, K. Gerlach, *The Antenicene Pascha. A Rhetorical History*, Peeters, Lovaina, 1998; I. J. Yuval, “Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue”, en P. F. Bradshaw y L. A. Hoffman (eds.), *Passover and Easter. Origin and History to Modern Times*, University of Notre Dame, Notre Dame (Ind.), 1999, pp. 98-124; G. Declercq, *Anno Domini. The Origins of the Christian Era*, Brepols, Turnhout, 2000; R. T. Beckwith, *Calendar, Chronology and Worship. Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, E. J. Brill, Leiden, 2005. No puede negarse que el tema tuvo siempre una extraordinaria importancia para la Iglesia, pues desde que el cristianismo había arruinado la antigua concepción platónica del tiempo cíclico, concibiéndolo en un sentido lineal desde la Creación hasta el Juicio Final (pp. 24-25) como elemento esencial de la propia identidad cristiana (O. Andrei, “L’emergere di una cronografia cristiana como fattore di costruzione identitaria”, *Annali di Storia dell’esegesi*, 22/1, 2005, pp. 57-97), la formulación dogmática de la Resurrección en directa relación con el equinoccio de primavera, situó el debate sobre la fecha de la celebración pascual en el mismo centro de la discusión teológica acerca del poder asignado a la Iglesia por la divinidad a lo largo de la historia. Al respecto, cito aquí las autorizadas palabras de L. Leoncini Bartoli: “La Chiesa, rappresentazione tangibile del Cristo risorto nella Luce si associa al Tempo lineare dell’Universo [...] Alla Chiesa, unica istituzione umana volta alla universalità della sua funzione/missione, viene associato il Tempo Sacro, inmutabile e incorruttibile testimonianza di Dio [...]” (*Tempo e potere*, Fabrizio Fabbri, Perugia, 2001, pp. 17-18; cfr. Krz. Pomian, *L’ordre du temps*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 39-40). Es curioso que esta misma idea aparezca nítidamente reflejada en el primer informe que la Universidad

de Salamanca envió en 1515 a la Santa Sede, sobre la que Ana María Carabias Torres comenta que “esta premeditada y largamente buscada ligazón tripartita entre la Resurrección de Jesucristo, luz y calor convertía la celebración de la principal fiesta de los cristianos en un planificado acicate de la analogía espiritual, donde el rito de la Pascua quedaba indisolublemente trabado con el nacimiento de la primavera astronómica y con la idea de bienaventuranza eterna” (p. 20; *cf.* p. 175). El sometimiento en una sociedad cristiana del *tiempo social* al *tiempo litúrgico* implicaba un control incontestable de los resortes del poder, algo que los protestantes no podían ignorar, de ahí su férrea resistencia a admitir cualquier reforma del calendario que procediese de la autoridad papal (p. 184). No en vano la autora de este libro confiesa que, entre otras implicaciones, en él ha abordado fundamentalmente “la reforma del calendario como uno de los temas clave de las relaciones entre el poder y la ciencia en la época del Renacimiento” (p. 53).

Como resultado de una investigación desarrollada a lo largo de más de veinte años, el ingente volumen de información aportado desde sus primeras líneas y la compleja riqueza argumentativa, atenuada por una escritura exquisita y amena, en la que no faltan explicaciones puramente astronómicas y computacionales que responden al nivel científico logrado en la época, difícilmente podrían plasmarse, ni aun someramente, en el reducido espacio de una reseña. Tras un exhaustivo análisis del estado de la cuestión y de las diferentes teorías historiográficas surgidas en el ámbito de la investigación sobre el tema, la autora se sumerge en el mundo de la “naciente” ciencia renacentista y en la percepción que se tenía del tiempo en esa época. Se trata de un período crucial en el que los avances científicos en el campo de la astronomía y de las matemáticas propiciaron una renovada reflexión sobre el universo y la dimensión temporal de la vida humana. Superada ya la opinión tradicional según la cual el pensamiento científico en la Península Ibérica no halló apenas asidero durante la incipiente Edad Moderna (pp. 22-23), debe admitirse que la Universidad de Salamanca, donde la enseñanza de la astronomía estuvo siempre presente y en la que se contaba con una cátedra fija en esta disciplina desde 1411 (pp. 76-77), se había convertido ya en la segunda mitad del siglo XV “en el lugar más importante en producción y consumo de astronomía de la Península Ibérica” (p. 72, *cf.* p. 100). En ello, sin duda, tuvo mucho que ver la aportación de la tradición científica hebrea asentada en el ámbito de esta universidad desde fechas muy tempranas. Y no cabe duda de que esa incorporación era esencial en estos momentos para llegar a un conocimiento superior de la astronomía que, conforme a sus normas científicas, posibilitase alcanzar un nivel mucho más avanzado en el estudio del calendario (sobre este particular, véase recientemente la obra de E. Carlebach, *Palaces of Time: Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/Londres, 2011). No en vano Ana María Carabias Torres puede afirmar que “Abraham Zacut fue una de las mayores glorias de la ciencia astronómica salmantina del tiempo, y el único astrónomo español cuyas obras se tradujeron al árabe en la época” (p. 56), que “la obra de Zacut representaba un poso de conocimiento común de la ciencia en Salamanca del momento” (p. 182), y que “con él la astronomía se convirtió en un punto de encuentro de los estudiosos judíos y cristianos, de otro modo claramente separados” (p. 73). El detallado estudio de la enseñanza, el cuerpo docente y los fondos bibliográficos de la Universidad de Salamanca en esta época (pp. 66-133) resulta del todo revelador para comprender las excelentes

condiciones en que esta Academia se encontraba para acometer con garantías un dictamen científico sobre la reforma del calendario (p. 133). “No hay solución de continuidad —explica la autora— entre el siglo XV y el siglo XVI en materias astronómicas y matemáticas. El ambiente científico creado por los matemáticos es un elemento nada despreciable a la hora de comprender la precisión en el cálculo de la respuesta salmantina al papa sobre el calendario” (p. 111).

Sin tener en cuenta todo este bagaje intelectual, así como la larga y tortuosa tradición de la que la reforma definitiva del calendario aprobada el 24 de febrero de 1582 por el papa Gregorio XIII mediante la bula *Inter Gravissimas* debe considerarse como punto final (determinante para el mundo occidental hasta nuestros días), difícilmente podría entenderse la trascendencia de los dos informes solicitados por la Santa Sede, en dos momentos diferentes, a la Universidad de Salamanca sobre este tema capital (también se pediría opinión a otras universidades y a científicos que gozaban de renombre universal). El primero de ellos respondió a la petición del papa León X y del rey Fernando el Católico a propósito de los debates computacionales suscitados en el V Concilio de Letrán (1512-1517). Si bien es cierto que el breve de 24 de julio de 1514 que se envió a esta Universidad se conserva en su Biblioteca, el contenido en sí del informe solo ha llegado a nosotros a través de su reproducción en el segundo de ellos, solicitado nuevamente por el papa a diferentes Universidades y científicos (en los reinos hispánicos, con la colaboración también de Felipe II, únicamente a Salamanca, Alcalá de Henares y a Juliano Turriano) y remitido por esta misma Universidad a Gregorio XIII en 1578. Al no hallar nuevos o mejores argumentos, la comisión nombrada por la Universidad de Salamanca (a la que ya había llegado y, en cierto sentido, influido el copernicanismo) se limitó prácticamente a ratificar el primer informe de 1515 en todos sus extremos. Resulta llamativo que este coincidiese de forma casi exacta con el que, de la mano de Luigi Giglio o Lilio (*ca.* 1510-1576), fue asumido por la comisión vaticana como base de la reforma definitiva del calendario gregoriano: “el razonamiento [del primer informe salmantino] es impecable y su propuesta coincide con la opción ratificada finalmente por Gregorio XIII bastantes años después, en la que solo se añadió un algoritmo corrector en la celebración del año bisiesto” (p. 182). En referencia al mismo, Carabias Torres explica que “en la propuesta salmantina triunfa el cálculo matemático sobre el tradicional modelo de cómputo eclesiástico. En el informe se insiste en que mediante el cálculo de unas tablas podrán determinarse en el futuro los plenilunios pascales y no preocuparse del ciclo decemnovenal. Afirman que es un método mucho más exacto, con el que se simplifica notablemente el cómputo eclesiástico y se fijan más claramente los límites pascales. De este modo cualquiera, por inculto que sea [*quantumlibet amussis* (‘por más ignorantes que sean’), *ut ineptissime haberentur* (‘por más ineptos que se les suponga’), en el original latino] deducirá sin dificultad todas las fiestas con solo conocer el día de Septuagésima” (p. 177). Precisamente esta tabla sería incorporada de forma adicional por Lilio en su *Compendium novae rationis restituendi kalendarium*. Es muy significativa la observación de nuestra autora respecto a esa “tabla que no había presentado Salamanca a León X en su informe de 1515 porque, según expresaron, *bastaría el trabajo de 15 días de un mediano calculador astrológico* para elaborarlas. Lilio fue, pues, ese mediano calculador astrológico del que hablaron los salmantinos” (p. 192). ¿Cómo accedió tal personaje al primer informe salmantino si ya había muerto

cuando llegó a Roma el segundo en el que aquel aparecía recogido? La explicación que encuentra Carabias Torres es aparentemente sencilla y, a la vez, realmente convincente: “Lilio tuvo oportunidad de inspirarse en la propuesta de Salamanca porque su hermano Antonio era uno de los comisionados por Gregorio XIII y tenía a su alcance el conjunto de la documentación vaticana sobre el calendario, que naturalmente incluiría el informe salmantino de 1515” (p. 218). Ante lo que la autora no duda en calificar “de una coincidencia cercana al plagio” (p. 236), era necesario devolver a la Universidad de Salamanca el protagonismo que en justicia le correspondía y que le había sido escamoteado hasta ahora. Sin embargo, no ha resultado fácil indagar en la identidad de los verdaderos artífices de ambos informes (además de tener que intuir la enigmática composición de los miembros de la primera comisión de 1515). Por medio de un exhaustivo análisis prosopográfico y documental (el volumen de fuentes utilizadas es asombroso), Carabias Torres ha logrado estrechar el cerco hasta el punto de poder conjeturar con grandes visos de veracidad que los autores intelectuales del primer informe fueron los catedráticos de filosofía natural Juan de Oria y Juan de Ortega y del segundo el prestigioso científico Miguel Francés.

La obra acomete en su segunda parte la transcripción latina y edición crítica de ambos informes recogidos en el Cód. Vat. Lat. 7049 y en el ms. 97 de la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca, a la que se ha añadido una traducción castellana afrontada que, por la complejidad paleográfica y lingüística del texto original, ha exigido, como reconoce su autora, un esfuerzo enorme compartido parcialmente con otros estudiosos (principalmente Ambrosio Díez Escanciano y Benigno Hernández Montes, destacados expertos, como ella misma, en latín renacentista). El libro se cierra con una tercera y última parte en la que se reproduce de manera facsimilar el ms. 97 de la Universidad de Salamanca (vaya aquí el reconocimiento de la impecable labor de edición de su Servicio de Publicaciones). Habría sido realmente interesante haber hecho también lo propio con el texto del Cód. Vat. Lat. 7049, pues este no deja de ser la versión original que se envió a la Santa Sede. Puede ser que haya existido algún tipo de impedimento legal en la supuesta concesión del permiso por parte de la Biblioteca Apostólica Vaticana, aunque la autora no se pronuncia sobre este particular.

No podemos finalizar esta reseña sin resaltar la más importante y asombrosa conclusión a la que ha llegado Ana María Carabias Torres en su impecable investigación: “que la Universidad de Salamanca inventó en 1515 un procedimiento matemático que permitía enlazar en un cómputo convergente el distinto ritmo del Sol y de la Luna; y que lo hizo de forma tan exitosa como para haber sido este procedimiento el que finalmente ratificaron los expertos vaticanos y el propio pontífice como base de la reforma gregoriana del calendario” (p. 235). Y no olvidemos, como tampoco lo hace la autora al cerrar su ensayo, que “su imposición transformó el mundo, o al menos lo recondujo hacia un proyecto global, pues la historia del presente y la vida civil están hoy regidas por este calendario gregoriano” (p. 237).

Raúl GONZÁLEZ SALINERO
UNED, Madrid