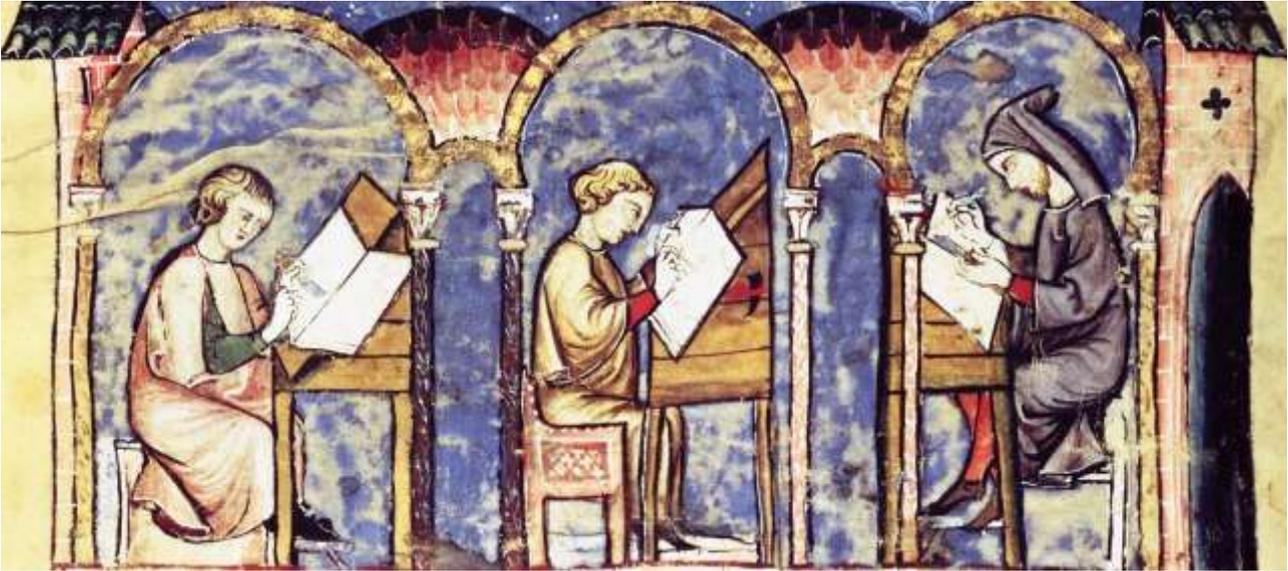


**Celina A. Lértora Mendoza**  
**Nicolás Moreira Alaniz**  
**Laura Sandoval**  
Editores



***PRESENCIA Y TRAYECTOS DE LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA***  
**IV COLOQUIO –INTERCONGRESOS- DE FILOSOFÍA MEDIEVAL**

**ACTAS**

**Celina A. Lértora Mendoza**  
**Nicolás Moreira Alaniz**  
**Laura Sandoval**  
Editores

***PRESENCIA Y TRAYECTOS DE LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA***  
**IV COLOQUIO –INTERCONGRESOS- DE FILOSOFÍA MEDIEVAL**  
**ACTAS**

Presencia y trayectos de la filosofía en la Edad Media : IV Coloquio - Intercongresos-

Latinoamericano de Filosofía Medieval : actas / Celina A. Lértora Mendoza... [et al.]. -

1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Celina Ana Lértora , 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-00-4521-4

1. Filosofía Medieval. I. Lértora Mendoza, Celina A.

CDD 180.9

**Se agradece a los miembros de la Comisión Académica  
la revisión crítica de los originales**

Imagen de portada:

Scriptorium: Madrid, Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, S. XIV

© 2024 Ediciones RLFM

Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Buenos Aires

E-mail: red.lafm@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

**Celina A. Lértora Mendoza**  
**Nicolás Moreira Alaniz**  
**Laura Sandoval**  
Editores

*PRESENCIA Y TRAYECTOS DE LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA*  
IV COLOQUIO –INTERCONGRESOS- DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**ACTAS**



**Buenos Aires 2024**

## **Comisión Académica**

**Jorge Ayala** (España)

**Silvia Contaldo** (Brasil)

**João Lupi** (Brasil)

**Carlos Arthur R. do Nascimento** (Brasil)

**Rafael Ramon Guerrero** (España)

**Maria Leonor Xavier** (Portugal)

## **Presentación**

El IV Coloquio –Intercongresos– de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval se llevó a cabo los días 23 y 24 de mayo de 2024 en modalidad virtual. La sede del evento fue en la ciudad de Montevideo (Uruguay), y el lugar físico del mismo fue la Casa de Posgrados de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad de la República), desde donde se coordinaron las actividades virtuales y alguna presencial. La Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UdelaR) brindó apoyo institucional al Coloquio, ofreciendo los elementos técnicos y los recursos humanos necesarios para su eficaz consecución.

Este IV Coloquio Intercongresos realizado en Uruguay se puede entender como parte de un incipiente pero valioso recorrido de presentación y de difusión de los estudios medievalistas, especialmente ligados a la filosofía, en Uruguay, en el cual no hay una tradición fuerte y continua, como sí lo hay en otros países de la región. De esta forma, ya desde el 2020 con el Coloquio Nacional (virtual) realizado en Colonia, así como con el III Coloquio Intercongresos (virtual) realizado en Montevideo en 2022, se ha estado buscando dar cuenta de la amplia diversidad de estudios medievalistas que en muchos países latinoamericanos se están desarrollando, y así motivar a los jóvenes estudiantes de Filosofía en Uruguay a dirigir su atención y rescatar el valor y vigencia del pensamiento medieval, prácticamente ignorado en el ámbito académico y docente nacional.

El Coloquio se realizó ambos días a través de dos aulas virtuales simultáneas con el fin de poder integrar la importante cantidad de expositores y expositoras que se presentaron exponiendo diversidad de autores y temáticas relacionados con este período fundamental del pensamiento filosófico. En total se presentaron 59 expositores/as pertenecientes -académicamente- a Argentina, Brasil, Uruguay, Chile, Perú, México, Colombia, Estados Unidos, España, República Checa, y Polonia. Algunos con ponencias individuales, y otros integrados en mesas temáticas. Estas fueron 4: mesa Scholastica

colonialis; mesa Historia de la Ciencia; mesa Sessio Latina Agitata; mesa Doutrinas Medievais dos Trascendentais.

Cabe especial mención la realización de una mesa de Homenaje a Tomás de Aquino en ocasión de los 800 años de su nacimiento. En esta mesa participaron 8 expositores/as.

Hubo una sesión de ponencias de estudiantes avanzados de grado en Filosofía: 3 estudiantes de Uruguay y 2 de México. También contamos con presentación de libros, la presentación audiovisual de la obra *Otro Cielo* de Ivo Kravic y una sesión de discusión sobre la enseñanza de la filosofía medieval.

Al final del Coloquio se llevó a cabo una sesión de Homenaje a Laura Corso, quien falleció el pasado 2 de mayo. Colegas y amigos de la reconocida docente e investigadora argentina brindaron sus sentidos homenajes y palabras de afecto para con ella y su familia.

Queremos reconocer que el éxito del IV Coloquio no hubiera sido posible sin el apoyo de todos. Agradecemos a los/as participantes al evento: estudiantes, docentes e investigadores de diversos países de Latinoamérica, aproximadamente 135 participantes.

Por otra parte, agradecemos, profundamente, la labor realizada por los integrantes de la Comisión Académica, Silvia Contaldo (Brasil), María Leonor Xavier (Portugal), Jorge Ayala (España), Rafael Ramón Guerrero (España), Joao Lupi (Brasil), y Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil). Agradecemos, finalmente, a todos los/as expositores/as que permitieron que el Coloquio fuera una instancia fecunda y provechosa de intercambio de temas, autores, perspectivas, y sobre todo -aunque virtual- un encuentro de amigos y colegas en diálogo sobre lo que nos apasiona: la investigación acerca del pensamiento tardoantiguo y medieval.

Nos volveremos a encontrar el año que viene en próximos eventos académicos organizados por la RLFM.

*Celina A- Lértora Mendoza*  
*Nicolás Moreira Alaniz*  
*Laura Sandoval*  
Editores



# **ACTO DE APERTURA**



## Palabras de apertura

*Nicolás Moreira Alaniz  
Laura Sandoval*

El impulso continuo generado desde la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval a los estudios específicos en y sobre Filosofía Medieval ha sido de suma importancia para el desarrollo de investigación, enseñanza y divulgación del pensamiento medieval, en su más amplia consideración, específicamente para América Latina, y particularmente, para Uruguay, donde este contexto disciplinar aún es muy incipiente.

En ese sentido, el Coloquio *Presencia y trayectos de la filosofía en la Edad Media* organizado por la Red también es una buena oportunidad para posicionar el contexto uruguayo, junto a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, como interlocutor en el marco de los estudios medievales en filosofía, así como también para motivar el estudio en esta área actualmente deficitaria en términos de investigación y producción a nivel local.

En esta edición, al haberse realizado de manera híbrida, a través de la presencialidad física como digital, pudimos contar con una diversidad de expositores de diferentes países y universidades de Latinoamérica y del mundo, traducido en una diversidad de lenguas, enfoques, perspectivas, así como de objetos de estudio distintos, cuestión que enriquece, actualiza y pone en valor a la filosofía medieval en cuanto producción contemporánea de conocimiento.

Por esa razón, valoramos este encuentro que nos permite seguir construyendo y afianzando una comunidad de interlocutores que tiende a la excelencia y rigurosidad académica, así como a la generosidad y amistad.

Queremos destacar el apoyo recibido en la gestión de este Coloquio de Celina Lértora, Ignacio Pérez Constanzó y la Casa de Posgrados Prof. José Pedro Barrán de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UdelaR).

Además, queremos agradecer el apoyo de los miembros de la Comisión académica, Jorge Ayala (España); Rafael Ramón Guerrero (España), María Leonor Xavier (Portugal), Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil), Silvia Contaldo (Brasil), Joao Lupi (Brasil) y la Comisión institucional, Ignacio Pérez Constanzó (Argentina), Silvia Contaldo (Brasil), João Lupi (Brasil), César Ibarra (Colombia), Juan M. Campos Benítez (México) y Nicolás Moreira Alaniz (Uruguay).

Entonces, luego de esta breve presentación y saludos, les damos la bienvenida a este IV Coloquio –Intercongresos– Latinoamericano de Filosofía Medieval y esperamos que esta sea una fructífera oportunidad para motivar el intercambio, la discusión y la pasión por el pensamiento medieval.

## Palabras de apertura

*Celina A. Lértora Mendoza*

Buenos días. Con gran satisfacción les doy la bienvenida, en nombre de la Coordinación Central de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, a este IV Coloquio Intercongresos, que se está realizando en forma mixta desde la sede de la Universidad de la República, en Montevideo. En primer lugar quiero agradecer a los dos organizadores locales, Laura Sandoval y Nicolás Moreira Alaniz, por el excelente trabajo que han realizado, lo que de hecho con vierte al Coloquio en un Congreso, por la cantidad y calidad de participantes de diferentes países del área; y desde luego a la propia Universidad por su apoyo técnico.

Como siempre que inauguramos una actividad hay nuevos interesados que quizá no conocen la historia de la Red, me tomo unos minutos para trazar una breve historia. La Red nació hace más de 40 años, por iniciativa de un grupo de medievalistas brasileños, en particular por el impulso de José Antônio Camargo Rodríguez de Souza, que convocó a un grupo de colegas, entre los cuales se contaba Luis de Boni, João Lupi, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento y otros, a una reunión académica para afianzar la filosofía medieval en las cátedras brasileñas. Este fue el Primer Congreso, al que siguieron puntualmente cada dos (a veces tres) años otros, siempre en Brasil, a los que fuimos invitados otros medievalistas latinoamericanos, que nos sumamos con entusiasmo. Esta serie fue creciendo, siempre publicó sus materiales (en forma completa o selectiva) y fue entonces cuando Luis de Boni tuvo la iniciativa de haber encuentros fuera de Brasil, y nos convocó para hacerlo en Argentina. Y además propuso que tomaran el nombre de Congresos Latinoamericanos de Filosofía Medieval. Así fue, que en 1999 se realizó en el Convento Franciscano de San Antonio de Padua el primer Congreso fuera de Brasil y como Latinoamericano. Allí se descartó crear una Asociación

formalmente jurídica, pro la dificultad de tener miembros de diferentes países y por no considerarlo necesario en ese momento. Seguimos informalmente como Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, realizando nuestros congresos bianuales, hasta que en 2013, en el congreso realizado en Tucumán, Argentina, se vio la necesidad de darle a la Red una forma más orgánica y ampliar sus actividades. Así se constituyó la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, con una Coordinación Central que tengo el honor de llevar, coordinadores por países y un grupo académico de evaluadores y colaboradores. Para optar por la membresía se resolvió exigir haber participado al menos en un congreso con un trabajo presentado y publicado; la condición de permanencia como miembro pleno es realizar una actividad en la Red por lo menos una vez cada dos años. De ese modo aseguramos un grupo activo y no sólo nominal. Para los alumnos avanzados, o quienes hayan participado sólo de reuniones nacionales, se estableció la categoría de Adherentes.

En pocos años ampliamos notablemente las actividades. Fundamos la revista *Mediaevalia Americana*, que ya cumplió 10 años; organizamos una editorial que tiene varias obras publicadas en forma electrónica y de libre acceso, especialmente las Actas de las reuniones académicas. También realizamos actos académicos, mesas, y Coloquios nacionales organizados por los Coordinadores de cada país, cuyos materiales son igualmente publicados.

Lo que ahora me interesa señalar, porque hace a este encuentro, es que la Directiva de Coordinadores resolvió, en el Congreso de 2017, poner a consideración de la Asamblea de miembros, la realización de un Coloquio Intercongresos, como actividad oficial de la Red y (y nos sólo nacional de algún país con coordinador) que diera opción a la membresía, a fin de ampliar las posibilidades de participación. La propuesta fue unánimemente aceptada.

El primer Coloquio se realizó en Asunción en el 2018, y ya vamos por el Cuarto. También los Coloquios han crecido y se han diversificado, lo que muestra la vitalidad de la filosofía medieval en nuestra región.

Como en los otros Coloquios, y en los Congresos, hay variadas formas de participación: mesas temáticas con un organizador propio; sesiones especiales que este año será en Homenaje a Santo Tomás por los 800 años de su nacimiento; una *Sessio Latina agitata*; presentaciones de libros; algún aporte artístico adecuado y este año, un homenaje a nuestra colega y gran amiga de la Red, Laura Corso, fallecida inesperadamente el 2 de mayo pp. Ella seguirá estando con nosotros, en el recuerdo y con sus trabajos que nos han enriquecido mucho y merecen toda nuestra gratitud.

Sin más, los invito a comenzar las Sesiones del Coloquio.



**SESIONES**

**DEL COLOQUIO**



**SESIÓN**

**HOMENAJE A TOMÁS DE AQUINO**

**800 AÑOS DEL NACIMIENTO**

**750 DE LA MUERTE**



## **La participación como horizonte de la predicación metafísica de Dios en el pensamiento de Tomás de Aquino**

*Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela*  
Univ. de Navarra, España

Tomás de Aquino presenta una teoría del significado que se sigue de su perspectiva metafísica del ser increado, en su influencia causal sobre el ser creado o, lo que es lo mismo, participativo. En este sentido, expone el modo como los nombres que se refieren al Ser increado lo denotan significativamente, a partir de la posibilidad de la ampliación del horizonte de lo significativo en la referencia de los nombres hacia el ser increado, sea bajo una orientación metafórica o sea bajo una orientación analógica. Así, en el pensamiento del Doctor Angélico, el nombrar metafísico de Dios se entiende como “una estrategia semántica” que busca dilucidar “cómo hablamos de Dios, cómo nombramos a Dios o, podríamos decir, cómo nuestro discurso acerca de Dios tiene significado”<sup>1</sup>. No se trata, entonces, su proyecto de uno que reduzca a Dios al discurso humano, ni tampoco de uno que afirme que, puesto que el ser increado se escapa de toda concepción intelectual, el intento del ser humano por reflexionar significativamente acerca de Dios sea vano. Por el contrario, el propósito del Aquinate es que, reconociendo la absoluta trascendencia del Ser increado, el ser humano pueda referirse significativamente a Él y, por ende, consolidar una investigación metafísica con pretensiones de verdad. A continuación, se expone el modo como, de acuerdo con el Aquinate, la participación funge como paradigma en el marco del cual se despliega la reflexión metafísica acerca de Dios.

El Doctor Angélico reconoce que el conocimiento humano del Ser increado es siempre velado porque Él excede el intelecto, en cuanto que está

<sup>1</sup> J. Soskice, *Naming God: Addressing the Divine in Philosophy, Theology and Scripture*, Cambridge University Press, 2023, p. 192. Traducción propia.

“por encima de toda mente y [de toda] razón, ya que tiene más claridad de la verdad en su esencia –esto pertenece a su cognoscibilidad– que algo creado, capacidad para conocer”<sup>2</sup>. En efecto, Dios es el ser completamente trascendente que es en sí mismo y, por ende, ampliamente indeterminable por el significado de los nombres; en contraste con lo que ocurre en la relación del intelecto con las realidades creadas, en su referencia al Ser increado, el intelecto no logra determinarlo claramente. La diferencia radical de Dios en relación con el ser creado marca, entonces, la medida del discurso metafísico acerca de Dios, que, por consiguiente, se desenvolverá en el horizonte de la incapacidad del intelecto para acceder a la naturaleza del Ser increado.

En virtud de esta diferencia radical, dicho tipo de discurso conlleva la referencia directa del nombre a la determinación inteligible del ser y, a partir de ello, la extensión analógica del significado hacia el ser increado. En este orden de ideas, si bien entre el Ser increado y el ser creado se da una “semejanza desemejante”<sup>3</sup>, la teoría tomasiana del nombrar a Dios abre el horizonte hacia una solución para la tensión que podría surgir entre su aprecio por la afirmación aristotélica en lo que concierne al deseo natural de conocimiento en los seres humanos<sup>4</sup> y su aceptación de la afirmación paulina<sup>5</sup> y dionisiana<sup>6</sup> del alcance limitado de nuestro intelecto para acceder al Ser increado. Al contrario de lo que podría sugerir alguien que niegue la posibilidad del hablar significativo en relación con Dios<sup>7</sup>, Tomás considera que, en virtud de la analogía, este tipo de discurso logra su cometido de

<sup>2</sup> *In Div.nom* 1.1.27.

<sup>3</sup> *2 Sent.* 16.1.2.5.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 980a.

<sup>5</sup> Teniendo quizá en cuenta el *Libro de la Sabiduría* (13, 1-9), el Apóstol afirma lo siguiente: “Pues desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios –su eterno poder y su divinidad– se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas”.

<sup>6</sup> *In Div.nom* 1.1.

<sup>7</sup> Para un acercamiento teísta contemporáneo, pero contrario a la pretensión de Tomás, cf. H. Putnam, “God and the Philosophers”, *Midwest Studies in Philosophy* 21, 1997, p. 185.

determinar restringidamente el significado de los nombres que se refieren al Ser increado y, por tanto, lleva a cierto conocimiento confuso, especular de Él. Por consiguiente, la concepción del Aquinate respecto del nombrar metafísico de Dios se sitúa en un punto intermedio que nos permite hablar significativamente acerca de Él y, en todo caso, el significado del nombre indica restringidamente su objeto.

Este mencionado conocimiento confuso, especular, admite grados, pues ciertos nombres se refieren con mayor propiedad al Ser increado en su orientación hacia las determinaciones inteligibles del ser; de estos puede afirmarse que son analógicos<sup>8</sup>. Por el contrario, otros se refieren al Ser increado con menor propiedad porque su referencia directa son las determinaciones sensibles del ser; estos últimos son, de acuerdo con Tomás, metafóricos, y pertenecen no con toda propiedad al discurso metafísico como los primeros, sino a lo que, en espíritu dionisiano, él denomina “teología simbólica”<sup>9</sup>. Aunque sean diferentes tipos de nombrar por su referencia a diversos órdenes del ser participativo, la analogía y la metáfora se articulan en su pretensión cognoscitiva de referirse al ser y, por tanto, no solo los nombres analógicos, sino también los metafóricos son pertinentes en la reflexión metafísica acerca de Dios. En efecto, estos últimos, aun cuando sean más confusos o menos robustos en su pretensión explicativa, en cualquier caso, permiten enriquecer el entendimiento del metafísico en relación con el Ser increado. En este sentido, al igual que los primeros, aunque más restringidamente, determinan el significado de los nombres referidos a los atributos divinos. Así, pues, fundamentalmente por medio de la analogía, pero también a través de la metáfora, Tomás afirma que el metafísico puede tensionar el alcance del discurso de tal manera que, orientándose por medio del efecto en sus determinaciones inteligibles y sensibles a la causa, logre referirse significativamente a ella.

<sup>8</sup> ST 1.13.3.1.

<sup>9</sup> Cf. *In Div. nom.*

La búsqueda que, para el Doctor Angélico, es propia de la indagación metafísica consiste en hallar la verdad sobre lo que constituye en su núcleo a los seres creados, tanto en sus relaciones en ellos y entre ellos, como en su relación hacia el Ser increado. Ahora bien, en lo que concierne al discurso metafísico que se refiere al ser en cuanto ser o al ser en el horizonte de la substancia, se desenvuelve con propiedad en relación con su objeto, mientras que en lo referido al discurso metafísico que se da a partir de la semejanza del ser creado al Ser increado, el discurso se desenvuelve impropriamente. Sin embargo, lejos de implicar que este no tenga pretensiones de verdad, el discurso metafísico acerca de Dios las tiene, pues

“como tomamos toda nuestra cognición acerca de Dios a partir de las criaturas, si la conveniencia no fuera nada más que nominal, no sabríamos nada de Dios si no fuera más que por nombres vanos, detrás de los cuales no hay cosa alguna. De igual manera, se seguiría que todas las demostraciones que dan los filósofos acerca de Dios serían sofísticas”.<sup>10</sup>

De acuerdo con el Doctor Angélico, en el ejercicio de la metafísica de Dios o, lo que es lo mismo, la teología natural, hay un compromiso científico para referir, bajo una conveniencia real, el nombre mentado hacia el objeto señalado por él. Así, el nombrar metafísico de Dios se da a partir de un compromiso según el cual el nombre empleado por el hablante debería añadir información respecto de lo que se indica al mencionar que cierta determinación inteligible del ser creado guarda una relación que se especifica en su referencia a cierto atributo divino. Por ejemplo, el significado de ‘bien’ como término que se predica del ser creado alude a su carácter deseable, al cual puede llegarse, de maneras más o menos claras, por la experiencia. Este término, al referirse al Ser increado, indica, por traslación desde el orden del efecto hacia el de la causa, la deseabilidad o carácter de causa final del Ser increado. Así, indicando la diferencia entre el ejercicio metafísico del nombrar a Dios y la sofística, el Aquinate sostiene que el propósito del ejercicio

<sup>10</sup> QDP 7.7.

metafísico es entender, del modo más preciso que pueda hacerse, cómo se manifiesta Dios en la creación y cómo esta tiende a Dios, teniendo en cuenta la irreductibilidad de Dios al ser participativo y al intelecto.

Lo anterior lleva a que el nombrar metafísico acerca de Dios tenga un carácter peculiar en relación con el nombrar que se limita en su orientación a los seres creados. En efecto, en el último tipo de nombrar, los nombres significan a los seres creados “en la medida en que [estos] terminan en nuestro conocimiento”<sup>11</sup> y, por tanto, el nombre en su referencia a dichos seres es el resultado de la actualización de estos en el intelecto, en donde el aspecto característico de la actualización es la referencia del nombre en el horizonte de un significado que ha sido formado a partir del conocimiento que los seres humanos tienen del objeto conocido. En este orden de ideas, el Aquinate afirma que “la palabra pertenece a la manifestación del conocimiento”<sup>12</sup>, y, por tanto, que lo expresa por medio de la voz. Así, en virtud del conocimiento que tenemos del ente, podemos nombrarlo posteriormente, pues, “en nosotros, todo lo que es el del orden del conocer es, propiamente hablando, del orden del decir”<sup>13</sup>. En el nombre que se refiere a los seres creados, el orden **material** en el que se desenvuelve la palabra hablada está precedido e informado por el **orden inmaterial** de la concepción intelectual, que funge, así como su causa y, por ende, como aquello en razón de lo cual el nombre es portador de significado en su alusión a los seres creados. En su posesión de significado, entonces, el nombre se expresa significativamente y, en consecuencia, al orientarse a los seres creados, los delimita señalándolos.

De otra parte, la tarea del metafísico en su compromiso de referirse significativamente a Dios, a diferencia de lo que realiza al reflexionar exclusivamente sobre el ser creado, consiste en transitar por el camino de una significación restringida acerca del Ser increado, la cual es posible, en cualquier caso, por la constitución participativa del ser; es así que, si bien

<sup>11</sup> *In Div. nom* 1.1.29.

<sup>12</sup> *In Div. nom* 1.1.25.

<sup>13</sup> *QDV*, 4.2.5.

alberga confusión en sí en cuanto que posee un carácter especular, el discurso analógico no es puramente equívoco. En este sentido, Tomás afirma que,

“si dijéramos que todo lo que es en potencia se reduce al acto por el ente en acto y de esto concluyéramos que Dios es, en sí mismo, ente en acto por el cual todas las cosas reciben el ser, ocurriría la falacia de la equivocidad y así acerca de otras demostraciones. Además, es necesario que el ser de lo causado sea de alguna manera semejante a la causa; por lo tanto, no se predica nada puramente equívoco de lo causado y de la causa”.<sup>14</sup>

De acuerdo con esto, la falacia de la equivocidad se da en los casos en los que se dice que, de la reducción al acto del ser potencial de los entes, se sigue que Dios como ente en acto es dador del ser. En este caso, se comete dicha falacia porque se establece un principio metafísico, a saber, que la potencia se reduce al acto por Dios, sin mostrar en razón de qué esto es así. El que comete esta falacia no presenta cómo es que en el orden de la creación, la potencia se reduce al acto, ni tampoco por qué de la reducción de la potencia al acto se sigue que todos los seres reciben de Dios el ser. En el caso mencionado anteriormente, la falacia se origina en una incorrecta comprensión del ser que lleva al hablante a moverse en una pluralidad de órdenes, a saber, en el de la potencia, en el del ente en acto y en el de Dios como dador del ser, sin vincular entre sí dichos órdenes.

Así, pues, de la falacia de la equivocidad se sigue que los objetos a los que los nombres se refieren no guardan entre sí ninguna comunidad, ninguna relación, y, por ende, que las razones de los nombres o significados son completamente independientes entre sí. En el ejemplo anterior, los nombres de ‘ente’ o ‘ser’ en potencia, en acto y en Dios, no guardan ninguna relación mediante la cual se articulen entre sí. Así, pues, los significados del nombre ‘ser’ o ‘ente’ cuando se refieren a Dios, a la potencia y al acto colapsan o se

<sup>14</sup> QDP 7.7.

instancian en cada uno de estos objetos significando en cada uno algo completamente diferente.

Por el contrario, la participación funge como horizonte dentro del cual el nombre que se predica de diversas realidades guarda una comunidad de significado entre los órdenes del ser, y por ende, es el principio a partir del cual se evita la falacia de equivocidad. En efecto, por dicho principio, aunque el nombre se instancie o colapse en diferentes órdenes, por ejemplo, en el de la potencia o en el del acto, guardará una comunidad de significado, por la cual la realidad significada sigue siendo la misma, aunque el modo de la significación varíe. Esta distinción entre realidad significada y modo de significación no se da únicamente en el orden del ser creado, sino que también ocurre, y de modo más peculiar, cuando la realidad significada es el Ser increado, pues, en este caso, la referencia del nombrar es irreductible al nombre, en tanto en cuanto que la realidad significada trasciende toda realidad creada.

Esto último podría implicar que, dada la imposibilidad de que el nombre delimite el objeto del nombrar, el ejercicio metafísico para entender el Ser increado y la relación del ser creado hacia aquel sea vano, como se dijo anteriormente, pues ningún nombre añadiría información respecto del Ser increado. Sin embargo, esta no es la postura de Tomás de Aquino, pues el proyecto metafísico de entender el Ser increado y el modo como el ser creado se relaciona con Él, tiene pretensiones de verdad. En virtud de esto, “los nombres que se le atribuyen a Dios no son sinónimos, aunque significan una misma realidad, pues la significan bajo muchas razones múltiples y diversas”<sup>15</sup>. Así, la teología natural se entretiene en la tensión del intento del ser humano por determinar discursivamente a Dios y la incapacidad para hacerlo según un solo modo de significación. En efecto, cada nombre que se le atribuye analógicamente enriquece de cierta manera nuestro entendimiento acerca de Él<sup>16</sup>, aunque lleve siempre consigo la nota de cierta indeterminación.

<sup>15</sup> *ST* 1.13.4.

<sup>16</sup> Paul Ricœur afirma, respecto de la pluralidad de los significados que reposa en la diferencia entre sí de los modos de significación, que Tomás pone de relieve “la

Esto ocurre, en último término, porque la participación indica una diferencia de perfección entre la causa y sus efectos, diferencia que se manifiesta en que, a pesar de que la causa se manifiesta en el efecto, el efecto “no se adecúa al poder de su causa”<sup>17</sup>. Así, por más que las determinaciones inteligibles del ser expresen en sí mismas una orientación hacia el Ser increado, no se adecúan nunca completamente con Él<sup>18</sup> y, por tanto, lo manifiestan limitadamente. A través de una expresión metafórica, el Aquinate expresa esta realidad sosteniendo que la diferencia de causa y efecto es semejante a la que se da entre el aire y el sol: “decimos que el aire participa de la luz del sol, porque no la recibe en la claridad que ella tiene en el sol”<sup>19</sup>.

De acuerdo con el principio de participación, el ser es actual bajo una dinámica en la cual la efectividad de los seres viene siempre con la nota de su dependencia respecto del ser increado, pues ellos asumen el ser sin ser ellos la causa misma de su propio ser. En este sentido, la participación conlleva que la posesión de ser provenga de un principio externo al ente mismo. Tal como el sol ilumina el aire para que reciba la claridad, el Ser increado ilumina al ser creado para que este sea claro y, por tanto, para que, en su núcleo fundamental, el ente sea manifiesto, luminoso<sup>20</sup>. El ser creado es, entonces, efecto que proviene de una causa externa a él, la cual opera sobre él eficientemente y lo lleva a una actualidad que se da bajo la nota de la manifestabilidad. En este orden de ideas, el ser creado o participativo recibe del Ser increado el ser y lo asume<sup>21</sup> y, entonces, el Ser increado funge como fuente del ser creado, manifestándose en Él, de modo análogo a como el sol se manifiesta en la claridad del aire.

pluralidad de las esferas de discurso [...] y la fecundidad de la intersección entre sus objetivos semánticos”, por medio de su teoría de la significación analógica (*La metáfora viva*, Trotta, 2001, p. 350).

<sup>17</sup> *In DH* 1.1.1.2.2.

<sup>18</sup> *In DH* 1.1.1.2.2.

<sup>19</sup> *In DH* 1.1.1.2.2.

<sup>20</sup> En *ST* 1.67.1, Tomás afirma que, según el uso de los hablantes, el término ‘luz’ puede extenderse a todas las manifestaciones.

<sup>21</sup> *In DH* 1.1.1.2.2.

Aun cuando el abismo entre el Ser increado y el ser creado sea infranqueable, en virtud de la participación, el horizonte de la significación se extiende analógicamente al Ser increado. Dicho principio, que se hace efectivo en la semejanza desemejante de la criatura con Dios, marca, entonces, el paradigma que constituye el objeto de la predicación metafísica de Dios, pues esta va a darse a partir de la ampliación del significado del nombre que indica cierta determinación inteligible, hacia el atributo divino. En esta ampliación del significado, el hablante asciende en su discurso a la “sustancia supersustancial”, al “intelecto no inteligible” y a la “palabra indecible”<sup>22</sup>, expresiones todas que hacen referencia al hecho de que,

“cualquier cosa que existe en las criaturas, en Dios preexiste de forma más eminente. Pero las criaturas nos son manifiestas, mientras que Dios nos es oculto. Así, por lo tanto, ya que las perfecciones de las cosas se derivan de Dios a las criaturas por cierta participación, se da una transmisión, a la vista, de lo que era oculto; y esto sucede en cuanto es conveniente, según la proporción determinada de cada uno”.<sup>23</sup>

Aludiendo a la pertenencia, por así decirlo, de Dios al orden de la eminencia, Tomás acude a tres expresiones analógicas para significar la trascendencia y la causalidad del Ser increado, el cual, siendo completamente trascendente, se relaciona con el ser creado como la substancia con el accidente, como la inteligibilidad con el intelecto y como la concepción intelectual con la palabra hablada, esto es, como causa de diferentes efectos. Dado que “el ser es por lo que la substancia se denomina ‘ente’”<sup>24</sup>, el Ser increado se relaciona con el ser creado como su causa, pues es el principio de la causalidad que ejerce el ser sobre la substancia para que el ente se haga efectivo; también lleva a cabo su causalidad sobre la inteligibilidad del ser creado, ya que es el principio del ser “en acto”<sup>25</sup> de los entes, a partir del cual

<sup>22</sup> *In Div.nom* 1.1.30.

<sup>23</sup> *In Div.nom* 1.2.51.

<sup>24</sup> *SCG* 2.54.

<sup>25</sup> *In Div. nom* 4.1.276.

estos “entienden en acto”<sup>26</sup>; asimismo, es principio de la causalidad de la concepción intelectual sobre la palabra hablada porque, en virtud de la causalidad del Ser increado sobre el intelecto, se dan tanto “el verbo vocal” o concepción intelectual como la manifestación de esta a los otros, mediante el “verbo vocal”<sup>27</sup>.

En este sentido, en la triple causación de la substancia, de la inteligibilidad y de la palabra se manifiesta el Ser increado y, por tanto, la presencia en la creación de estas tres determinaciones causadas y causales lleva a que, partiendo de dichas determinaciones, el nombrar pueda darse legítimamente en referencia al Ser increado. Así, pues, la participación, que da cuenta de la causalidad del Ser increado sobre el ser creado, es el principio de la ampliación analógica del significado desde los efectos hacia la causa. Dios, que se manifiesta con toda plenitud en el orden de la eminencia, lo hace veladamente en el orden del ser y, entonces, el nombrar en referencia a los efectos le permite al ser humano lograr ciertas distinciones *in ratio* del Ser increado. Es así que, en cuanto que, en el orden de la eminencia, cada realidad preexiste en Dios con completa actualidad y manifestabilidad, por la participación del ser creado en el Ser increado, Dios se presenta en cada realidad, aunque esta presencia sea velada, metafóricamente hablando; aunque se dé “como a través de unos velos, tal como se dice en la primera carta a Corintios (13.12): «ahora vemos como en un espejo, confusamente»”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *In Div. nom* 4.1.276.

<sup>27</sup> *QDV* 4.1.5.

<sup>28</sup> *In Div. nom* 1.2.64.

## Vínculos epistémicos entre la gnoseología de Tomás de Aquino y la teoría de la significación negativa saussureana

*Laura Sandoval*  
UdelaR, Uruguay

El signo y la divinidad tienen el mismo lugar  
y el mismo momento de nacimiento.  
La época del signo es esencialmente teológica.  
Tal vez nunca termine.  
Sin embargo, su clausura histórica está esbozada.  
*Jacques Derrida*<sup>1</sup>

### Introducción

Para esta exposición, se presentarán brevemente los resultados de la investigación<sup>2</sup> que buscó trazar un vínculo entre algunos postulados gnoseológicos de Tomás de Aquino y los fundamentos filosóficos de la significación, específicamente sobre la **teoría del valor** de Ferdinand de Saussure. En términos generales, la teoría del valor implica un desplazamiento conceptual desde la noción de significado a la noción de valor, donde se entienden los distintos sistemas de signos, como sistemas de valores. De Saussure sostiene que la lengua es un sistema de valores puros, es decir, que cada signo-valor no tiene dependencia más que de sí mismo en las relaciones entabladas con los demás componentes dentro del sistema. Estos valores puros se basan en un mecanismo autónomo de relaciones negativas de oposición y

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986, p. 36.

<sup>2</sup> Mediante este trabajo se expondrán brevemente algunos resultados de la tesis de maestría en filosofía *El pensamiento semiótico de Tomás de Aquino y su vínculo con la filosofía contemporánea* (FHCE, Udelar).

diferencia, que tiene como consecuencia la imposibilidad de expresar a priori de forma positiva qué valor tiene un signo<sup>3</sup>. Tales valores pueden variar su significado al variar de posición, cuestión que deviene del principio general de arbitrariedad que rige la significación negativa<sup>4</sup>. Arbitrario, en la teoría de Saussure, significa que el lazo asociativo en relación al significado es inmotivado, tanto por voluntad y razón humanas, como por vía natural o lógica, es decir, que tampoco los dos elementos que conforman un signo tienen relación natural<sup>5</sup>.

Relacionar estos dos pensadores, lejos de ser algo caprichoso, tuvo como finalidad comprobar la hipótesis que sostiene que entre los principios saussureanos que fundamentan la conformación de la significación basada en relaciones de diferencia y negatividad y varias tesis gnoseológicas de Tomás de Aquino, en particular, la teorización sobre la noción de *ens* como *aliquid*, es posible trazar puntos de encuentro e intuiciones teóricas comunes, lo cual permite posicionar al Aquinate dentro de la historia del pensamiento semiótico, en línea con otros antecedentes. Es un supuesto común y válido entender incompatible la relación entre ambas teorías si únicamente se atiende al orden de lo real, es decir, a la descripción ontológica de lo existente que realiza Tomás de Aquino. En términos muy generales, el mundo para el Aquinate tiene una explicación causal, es producto de la creación voluntaria divina; lo existente se entiende como participado y actualizado *por y en* el *ipsum esse*, es decir, el ser *en sí* sin necesidad de otro que es identificado con Dios cristiano<sup>6</sup>. La concepción ontológica y teológica de Tomás tiene un fundamento metafísico de lo real que lo sostiene y actualiza.

<sup>3</sup> Alma Bolón, “Sobre la practicidad de la teoría: Saussure y la traducción”. *Lenguas vivas*, 2012: 27-37; p. 31.

<sup>4</sup> Ferdinand de Saussure. *Cours de linguistique generale. Edition critique preparee par Tullio de Mauro*, Paris, Grande Bibliotheque Payot, 1995.

<sup>5</sup> Ob. cit., p.146.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *De ente et essentia / Sobre el ente y la esencia, Traducción, introducciones, mapa y notas de los profesores de la Facultad de Filosofía de la UPAEP* (Jorge Medina et. al.), Roma, EDUSC, 2019.

Por otro lado, en el corpus saussureano no se encuentra una preocupación ontológica acerca del origen y sustento de lo real, así como tampoco una teorización al respecto, al cual la actividad gnoseológica y lingüística se reduzca. De hecho, es posible inferir por sus nociones paradójicas (lengua, signo, etc.) la inexistencia de un origen, o –en términos derrideanos– de un fundamento logocéntrico<sup>7</sup> del conocimiento “en el que el significado central, originario, trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias”<sup>8</sup> y su expresión mediante la lengua. Así, la ausencia de un significado trascendental que rija la significación “extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación”<sup>9</sup>. En tal sentido, atendiendo al plano ontológico, no habría posibilidad de cotejar ambas perspectivas, ya que no se observan posiciones encontradas ni contrapuestas que permitan realizar un diálogo entre ambos textos.

No obstante, si se atiende al orden lógico-lingüístico y al orden gnoseológico, es decir, al desarrollo de principios sobre la facultad cognoscitiva humana en relación a la conformación de la significación y vinculada a la facultad del lenguaje es posible observar puntos de encuentro entre ambas teorías. Asimismo, es necesario señalar que los fundamentos sobre la significación en las obras de Tomás de no se encuentran en los abordajes lógicos y explícitos sobre la noción de signo, sino que los encontramos en postulados teológicos, metafísicos y ontológicos donde se indaga acerca de los principios de lo existente, el conocimiento y el vínculo entre pensamiento y lenguaje.

En ese sentido, a través de una metodología de análisis hermenéutico se pudieron cotejar los siguientes aspectos: a) la relación intrínseca entre pensamiento, lenguaje, y realidad extramental; b) la primacía del aspecto sensible sonoro (voces significativas, imagen acústica) en la conformación de la significación; y aún más relevante: c) aspectos de la conformación de

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 385.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

significación basados en nociones negativas y diferenciales en tesis de Tomás, explícitamente en: i) la teorización sobre el conocimiento humano y divino, ii) la noción de *ente* como convertible y transcategorial y iii) la incomunicabilidad a partir de la consideración de Dios cristiano como inaccesible para el intelecto humano.

### **Coincidencias entre Tomás de Aquino y Ferdinand de Saussure**

En primer lugar, cabe destacar que ambos autores conciben a los signos como entidades mentales o psicológicas, arbitrarias<sup>10</sup> o convencionales<sup>11</sup> del orden de la razón o de la semiología. Además, consideran al lenguaje intrínsecamente vinculado con la actividad gnoseológica, en tanto capacidad natural de distinguir elementos significantes particulares y discretos<sup>12</sup>.

Tomando como principio semiológico y epistemológico la concepción tomasiana de ente en tanto trascendental<sup>13</sup>, en particular, el término *aliquid*<sup>14</sup> que refiere al ente en tanto (un) otro diferenciado, así como el uso de la *analogia entis* como mecanismo de conocimiento de lo real a través de la razón; y la resolución de la problemática de los Nombres Divinos<sup>15</sup>, podemos analizar aspectos comunes basados en relaciones negativas y diferenciales que permiten significar los fenómenos existentes que permanecen inalcanzables al lenguaje.

Tomás sostiene que la forma de conocimiento humana se produce mediante el pensamiento racional y el discurso, el cual permite extraer

<sup>10</sup> De Saussure, ob. cit.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *In Peri Herm.*, 11.4, n.5.

<sup>12</sup> De Saussure, ob. cit. p.146; Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 85, ad. 3

<sup>13</sup> ‘Trascendental’ en este contexto indica la máxima universalidad del ente, expresa lo que es más común a todo lo que existe y, por lo tanto, es transversal a cualquier categorización o especialidad, es decir, remite a lo ‘transcategorial’.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *De ver.*, q1, a1.

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q.13.

conocimiento nuevo (de algo no conocido), a partir de lo conocido. Retomando la doctrina de la abstracción aristotélica, sostiene que el intelecto humano procede desde lo sensible compuesto (primero en el orden del conocer) hacia lo simple (lo primero en el orden del ser y lo último en el orden del conocer– la esencia)<sup>16</sup>. Esta capacidad intrínseca del intelecto se relaciona con concepciones negativas que implican en sí mismas la actividad de pensar, como “distinción”, “diferencia”, “división”, “negación” que son las nociones que conforman el pensamiento racional<sup>17</sup>. Además, establece un orden a nivel del intelecto<sup>18</sup> que explica la generación de las nociones primarias a partir de la racionalización de la percepción, imaginación o cognición, donde establece que “lo que cae primero en el intelecto es *ens*. ii) En segundo lugar está *non ens*, la negación del ente. iii) Sigue a estas dos la noción de *divisio*. De hecho, de que este ente no es aquel ente, aprehendemos que está dividido del otro (*divisium ab alio*). iv) Después sigue el concepto de *unum*, porque entendemos que este ente es individuo en sí mismo. v) finalmente aprehendemos *multitudo*, en cuanto que entendemos que este ente está dividido de aquel ente, y cada uno de ellos es uno en sí mismo<sup>19</sup>.

Atendiendo al trascendental *aliquid*, podemos analizar cómo ente -en tanto que otro- está en la base del proceso de captación primaria y metafísica de aquello que es y donde se funda la percepción y conocimiento intelectual de lo que es/existe, en tanto diferencia como negatividad. De las nociones trascendentales, *aliquid* es la que más se relaciona con la negatividad diferencial, ya que ente en tanto *aliquid* significa que aquello captado es *algo* en relación a su división de los otros<sup>20</sup>. *Aliquid* en su propio concepto expresa la diferencia como diferencia metafísica. Mediante esta noción se expresa

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 32, a.1.

<sup>17</sup> Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Navarra, Eunsa, 2009, p. 216.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *De potentia.*, q. 9, a.7, ad 5.

<sup>19</sup> Jan Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2003, p. 217.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino. *De ver.*, q.1, a.1.

racionalmente que un ente particular es, en primer lugar, un otro-ente-diferente-de-otros que lo definen. Entonces, ser **algo** implica metafísicamente estar dividido de otros, y también delimitado (definido) por esos otros. Así, la identidad de un ente en tanto *aliquid* se determina por la captación de la co-presencia de otros entes (también entendidos como *aliquid*) y en esa co-presencia se expresa la diferenciación con los otros que lo determinan como uno distinto y separado. Esta noción que da cuenta de lo primero conocido y conceptualizado por el intelecto, se puede relacionar con el fundamento de la identidad negativa de la teoría semiológica de Saussure, que sostiene que la identidad de cada signo es negativa y diferencial por ser obtenida en presencia de todo el sistema de signos que lo contienen<sup>21</sup>. En otras palabras, cada signo diferenciado *es* (en tanto identidad) lo que los otros signos *no son* y le dejan ser en las relaciones *in praesentia e in absentia*. Esta idea está implicada en el término *aliquid* que indica la diferenciación del resto de los otros entes, que estarían en una relación donde todos serían contrarios, por lo que su *identidad* en tanto particular, –al menos para el conocimiento humano– no es positiva *a priori*, sino que es captada en una relación con el resto de los entes particulares copresentes. Esto significa, como sostiene Aertsen que “toda determinación incluye una negación. Este ente no es aquel ente: luego son opuestos, no en cuanto son entes como tal, sino en cuanto que tienen modos determinados de ser”<sup>22</sup>. Además, en el sentido en que un **ente** es considerado una **cosa** (*res*) tiene una esencia que lo hace determinado lo que significa, en primer lugar –antes de la determinación esencial– estar dividido de otros, ser otro distinto.

Para Tomás, la manera de concebir lo real es una cuestión que trata sobre la actividad intelectual humana del **decir de** por medio del pensamiento racional, el cual tiene a la negatividad como principio propedéutico. En otras palabras, como el concepto de ente refiere a lo primero que cae en el entendimiento, y al entender que algo existe (que es), el intelecto también

<sup>21</sup> De Saussure, ob. cit.

<sup>22</sup> Aertsen, ob. cit., p. 219.

aprehende que **algo es otro diferenciado**, se sigue que la diferencia está en la base del conocimiento. Es decir, la diferencia, que funda una noción de identidad basada en la negación (negación de un sí mismo, no negación del ser), tiene prioridad ontológica. La teoría desarrollada por Tomás sobre cómo opera el intelecto para conocer y comunicar lo real, aquello que existe, que es, –previamente a su clasificación afirmativa en las categorías o su capacidad de constituir una proposición afirmativa–, la captación del ente en tanto determinación, lo cual implica la diferenciación (por unidad), la otredad y la diferencia (ser algo distinto de otros) sin cuestionar sus bases conceptuales y ontológicas implícitas. Por estas razones, se puede interpretar que existe un fundamento del conocimiento humano que funciona por diferencias y negatividades y no por afirmaciones y positivities de lo existente.

Dicho de otra manera, podemos entender a la diferenciación que propicia la identidad como determinación negativa como principio y fundamento cognoscitivo de lo real extramental y extralingüístico, pues la captación de lo existente en tanto *aliquid* es una acción previa a la captación de las esencias de lo particular, por medio del proceso de abstracción, donde la identidad sí se establece en una positividad. De aquí, se infiere que la manera más básica y primera (ontológica, no temporalmente) que tiene el intelecto humano para conocer lo real existente (lo que está siendo, el ente en cuanto que ente) consiste en captar la entidad como aquello diferenciado y distinto, en tanto ente-otro particular. Esta captación no se produce mediante la afirmación positiva de cada ente particular, sino mediante la distinción, es decir, captar que lo ente como determinación -posible de ser conocida esencialmente- se produce a través de relaciones de diferencia, y no en cuanto ente *simpliciter* o ente de forma discreta<sup>23</sup>. Desde una perspectiva epistemológica, podemos inferir que la manera que tiene el intelecto humano de comprender que algo existe es mediante captación de entes diferenciados e identificados en una relación de oposición, es decir, por separación y distinción. Esta captación negativa es la que luego permite un segundo orden temporal de captación que

<sup>23</sup> Tomás. *De ver.*, q. 1, a. 1.

implica la captación de la esencia. Es en la captación de la esencia que se produce una relación con el orden lógico-lingüístico, con las intenciones lógicas (género y especie) donde las relaciones significantes se dan por asociaciones analógicas a partir del proceso de abstracción sensible.

Tomás plantea en *De ente* que el intelecto humano aprehende primero la noción de ente. ¿Qué significa esto? No se refiere a la aprehensión de una noción lingüística, semántica o conceptual, sino al fenómeno de que lo primero que el intelecto capta es que hay cosas que están siendo. Es decir, el intelecto capta la existencia diferenciada y particular de eso, algo, que está siendo. Pero, esta primeridad no debe tomarse como anterioridad temporal, sino ontológica, ya que, siguiendo la doctrina de la abstracción, para que el intelecto pueda conocer tiene que partir de lo sensible para luego llegar a lo inmaterial, lo simple (la esencia). En ese sentido, en el nivel de lo material-sensible que precisamente es lo primero –temporalmente hablando- con lo que interactúa el intelecto, se inicia el proceso de abstracción, la captación que hace el intelecto de las notas esenciales de los entes, donde las diferenciaciones categoriales corresponden a un *verbum mentis* y luego a una *vox significativa*, es decir, a algún significado de orden semántico. Sin embargo, como el sentido semántico es generado por analogía, donde el primer analogado es el *ipsum esse* (el ser simple y perfecto, Dios) tales sentidos son creados por relaciones analógicas y no por afirmaciones que refieren a una identidad perfecta entre concepto, signo y cosa, lo cual, expresan en sí mismas un grado de negación de la identidad.

Entonces, es posible sostener que en la teoría gnoseológica de Tomás se encuentra un cimiento metafísico sustentado en relaciones diferenciales y negativas. Asimismo, por considerarse ente una noción convertible<sup>24</sup>, los términos trascendentales también se constituyen en relaciones basadas en diferencias y negatividades que permite entenderlos - desde la concepción de valor saussureana- como un pequeño sistema semiológico. Así, la paradójica

<sup>24</sup> Tomás, *In Met.*, IV, lect. 2, 553.

cuestión metafísica *modal* (referida a los modos del ente) expresa una relación variable que se establece según la perspectiva tomada sobre el ente. Si abordamos las nociones trascendentales como un pequeño sistema relacional, podemos entender cada perspectiva (afirmar la unidad, que es una cosa, que es diferencia o simplemente en que es) adquiere un determinado valor según las relaciones vinculantes, en la forma de abordar su modalidad.

Por último, otro aspecto a resaltar donde encontramos la negatividad y diferencia es en el uso de la analogía. Tomás considera la noción de *ente* como una concepción analógica y a la sustancia divina como incomunicable e inefable de manera perfecta y directa para el intelecto humano, por lo cual, sostiene que la única manera en que se puede predicar de Dios sería utilizando analogías respecto al mundo **creado**<sup>25</sup>. Esta tesis plantea un esquema comunicacional que se basa en la distancia ontológica y de conocimiento entre Dios y lo creado, y, asimismo, entre lo que podemos predicar de lo que existe y Dios, que queda en el plano de lo indecible e inaccesible. Pero esta indecibilidad no es total, ya que el uso de la analogía configura la única posibilidad racional para predicar sobre la divinidad, pero presupone desde el comienzo la imposibilidad del lenguaje para expresar de manera perfecta aquello a lo que refiere, es decir, el sentido total de Dios. Como la analogía implica una relación basada en la semejanza entre Dios (supuesto como causa) y lo **creado** (supuesto como efecto), la predicación a **partir de** lo creado está limitada metafísicamente.

Además de los argumentos filosóficos presentados, se puede subrayar una razón teológica de suma importancia para Tomás, para posicionar su pensamiento semiótico en línea con una teoría de la significación basada en relaciones diferenciales y opositivas<sup>26</sup>, esta es la necesaria preservación de la mística del dogma de la santísima trinidad. La trinidad implica que Dios es entendido tanto como ser simple (conformando una unidad de esencia-ser),

<sup>25</sup>Tomás, *In 1 Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2.

<sup>26</sup> A las que consideramos más adecuadas que las semióticas de la representación (donde el signo volvería a traer ante sí la presencia del objeto signado).

como también trino, cuya única distinción real en Dios son relaciones reales de oposición, a saber, las tres personas o hipóstasis: Padre, Hijo, espíritu. Tomás afirma que “la hipóstasis divina será aquello que es *per se* subsistente, distinto e incommunicable”<sup>27</sup> y explica que

“en lo que Dios tiene de absoluto nada hay distinto, sino que sólo es distinto lo que es relativo: y, de la misma manera que la esencia se identifica con lo que es en la realidad, así realmente la relación diferenciante es el principio mismo distinto; y al identificarse la relación con la esencia según la realidad, eso mismo distinto por la relación se identificará en la realidad con lo subsistente en la esencia o naturaleza divina; y esto es lo que significa la palabra “hipóstasis”<sup>28</sup>.

Entonces, para ser consecuentes con el pensamiento filosófico y teológico de Tomás es necesario vincularlo con tesis que permitan sostener el misterio trinitario (que sostiene que la verdad unitrinitaria no es accesible por medio de la razón). En ese sentido, los fundamentos de la semiótica saussureana se entienden como los más adecuados ya que entre el signo y aquello real existe una brecha ontológica y gnoseológica que podría mantener el secreto, la mística, a la vez que posibilita su predicación y el conocimiento del mundo mediante el lenguaje.

<sup>27</sup> Tomás, *In 1 Sent.*, d.26, q. 1, a.1.

<sup>28</sup> Ob. cit.

## **La inteligencia y la voluntad en el desarrollo dinámico del *libero arbitrio* en Santo Tomás**

*Rafael Cúnsulo*

UNSTA/Fac. Humanidades, Argentina

### **Introducción**

El problema del libre albedrío o, mejor dicho, la cuestión *de libero arbitrio* ha sido tratada ampliamente a lo largo de toda la Edad Media<sup>1</sup>. San Agustín la ha tratado en un libro especial<sup>2</sup> y, con él, ha dado inicio a una reflexión que comprometerá a los pensadores cristianos de todos los tiempos, especialmente a los que han vivido en el trabajo intelectual o a los que han vivido en las diversas formas de opresión<sup>3</sup>.

En los siglos XII y XIII la problemática es fundamentalmente teológica; sin embargo, sería un error pensar que en ella no hay contenidos netamente filosóficos. En el pensamiento medieval estos contenidos sirven a la doctrina teológica sin menoscabar su condición de ciencia racional.

Al estudiar la cuestión no pretendo reavivar las viejas disputas teológicas, que se han suscitado en las diversas escuelas, porque creo que ésta no es la finalidad de una investigación filosófica: discutir problemas teológicos es tarea de los teólogos. Por el contrario, en este estudio analizaré la cuestión en un autor medieval, Santo Tomás de Aquino, y su contexto histórico, para comprender más a fondo el sentido de la misma en su tiempo y la respuesta

<sup>1</sup> Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Duculot Editeur, Belgique, 1960, T. I.

<sup>2</sup> *De Gratia et libero arbitrio*, in *Opera Omnia Migne*, PL, Vol 44. *Post Lovaniensium Theologorum recensionem, Parisiis*, T. X, 1. 1841: 881-912.

<sup>3</sup> Es notable, en nuestros días, el gran apogeo de la teología de la liberación en los países latinoamericanos.

que él da a la misma a través de su obra e interpretarla con la ayuda de un autor contemporáneo, Cornelio Fabro, que la analiza desde otra perspectiva y desde otro ámbito cultural.

Esta limitación que he puesto al estudio de la cuestión, tan preciso por autores y tiempos, no se debe entender como una parcialización arbitraria, que intenta poner límites a la comprensión de la cuestión en sí misma, porque la comprensión no la entiendo al modo de los románticos: esto es, como un despliegue objetivo de los conceptos (en las ciencias del espíritu) obtenidos por el método que, pretendiendo ser distinto, en realidad<sup>4</sup>, imita el método de las ciencias naturales. Por el contrario, entiendo la comprensión como **plenitud del conocimiento**<sup>5</sup>: esto es como capacidad de penetrar, con agudeza intelectual, en lo más íntimo de la realidad.

La plenitud del conocimiento no es algo acabado y comprendido en manera definitiva o absoluta, porque la realidad es una veta riquísima, donde los hombres de todos los tiempos han buscado la verdad con los instrumentos que cada época les ha ofrecido. La historia no cambia la verdad, pero nos permite descubrir diversas facetas de este diamante, que el hombre desea sin adueñarse nunca del mismo, porque es un bien común de la humanidad<sup>6</sup>. El horizonte cultural del lector y la tradición de alargan la perspectiva de comprensión de un texto y de un autor, lanzándonos más allá de la limitación que ellos (autor y texto) en sí mismo tienen.

Por eso mi trabajo se intenta ubicar en esta línea de comprensión que pertenece al patrimonio de la humanidad más que absolutizar o descualificar posiciones. Traducido en términos concretos para este estudio: intentaré comprender santo Tomás en su contexto histórico más inmediato y desde un

<sup>4</sup> Cf. Varios, *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Edipem, Roma, 1979, T. II, cols. 366-370. Cf. H. G. Gadamer, *Verita e Metodo*, Bompiani, Milano, 1986: 330-347.

<sup>5</sup> II-II, q. 28, a. 3, ad 3.

<sup>6</sup> Cf. M-D Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di Teologia*, Marietti, Casale Monf., 1982: 63-78.

autor y desde una problemática contemporánea. Mi intención es profundizar en una de las vetas ya encontradas, pero, al mismo tiempo, soy consciente de que hay otras muchas que han hecho correr tanta tinta a lo largo de la historia<sup>7</sup>.

Además de esta abundancia filosófica hay que agregar la abundancia poética y literaria, la abundancia de discursos políticos y hasta la abundancia publicitaria. Todo esto manifiesta que sobre el problema de la libertad todos tenemos una palabra que decir, aunque no todos tengan la pretensión de hacer grandes estudios filosóficos. Esta abundancia también manifiesta que en el hombre de hoy y en el de todos los tiempos hay y ha habido un deseo de negarla o de afirmarla, de luchar por ella o contra ella. La mayoría de los autores contemporáneos trata la libertad en desarrollo, en ejercicio, dinámicamente, como realización del hombre, de los miedos que la acompañan, de las opresiones y de las demás frustraciones, como búsqueda de un destino o un sentido para esta vida. En toda esta abundancia existencialista mi estudio intenta ser un aporte filosófico, llamémosle así, esencialista, dirigiendo nuevamente la mirada, como han hecho los autores que analizo, hacia la raíz, hacia la existencia y hacia la naturaleza de la misma.

Este retorno a lo esencial, a las raíces busca su espacio vital de reflexión en un contexto más amplio: el mensaje cristiano, el cual, según Hegel, ha afirmado de un modo decisivo la universalidad intensiva y extensiva de la libertad.

La misma, considerada don de Dios para construir la persona moral, es guiada por la verdad al destino de felicidad, que El mismo ha puesto en el corazón del hombre. Libertad entregada a todos judíos y griegos, esclavos y libres, como su mismo mensaje. Desde esta perspectiva cristiana, la libertad

<sup>7</sup> Cf. A. Fernández *Filosofía de la Libertad*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1975, T. II. En la bibliografía refiere más de 10.000 títulos que tratan de la libertad.

nunca ha sido considerada un principio absoluto, sino un principio de acción en busca de valores en la realidad concreta.

Con el surgir de la modernidad, la lucha por las libertades individuales y sociales ha transformado y combatido la visión cristiana de la misma; afirmándola como valor absoluto, en la cual se realiza el hombre constructor de la historia. El hombre se convierte en el artífice principal de su ambiente político, social, cultural, laboral dejando de lado a Dios, motor ahora inútil, porque siente que lo limita en su poder de dominar la naturaleza y los eventos.

El valor primario de la contemplación de la naturaleza se transforma en un pasatiempo de gente ociosa, perezosa; para Croce, ésta es la condición del hombre especulativo. Para dominar la naturaleza, el hombre se ha valido de las ciencias técnicas, las cuales, a su vez, lo han llevado a la convicción de que puede dominarla absolutamente; ésta es su vocación y desafío histórico.

Con esta convicción, el hombre moderno ha relativizado los otros valores y ha quitado un fundamento serio a la libertad, porque, cortando su relación con el ser y con Dios, ha puesto sus raíces en ella misma, absolutizándola en un círculo vicioso.

Respetar la libertad de los otros hombres, es una formulación de esta absolutización, necesita ser observada por todos igualmente, sin que nadie esté obligado, porque todos son libres. Su absolutización se basa en el mutuo acuerdo, el cual se puede convertir, si no es respetado, en un pacto de mutua agresión.

En el pensamiento cristiano la libertad es un principio, pero no el único, es un valor alto, pero no supremo, porque ella es el acceso humano a otros valores. Ella tiene la capacidad de mediar entre estos valores finales y de poner en movimiento las energías vitales para alcanzarlos: lanza al hombre al encuentro con la verdad a la entrega generosa de la vida por la justicia, la paz; lo lanza hacia el alto para el encuentro personal con el Dios que lo ama.

El esfuerzo intelectual de volver a sus raíces metafísicas quiere cimentar en la trascendencia la libertad, que el modernismo en cierto modo ha recuperado, para que el hombre tenga en ella un camino de desarrollo ante las múltiples negaciones históricas que aún hoy sigue viviendo.

En mi intento de volver a lo esencial he elegido un autor metafísico de la tradición y un autor metafísico contemporáneo, para que mi siguiente reflexión tenga raíces y vida propia.

Volver a la raíz, aunque el tema no esté de moda, no es un intento de quedarse bajo tierra sino para llevar a plenitud muchas de las virtualidades que en ella están contenidas, para que en el árbol de la existencia humana siempre haya flores y frutos de libertad.

### 1. En la *Prima secundae*

Un segundo aspecto del tratamiento del libre albedrío lo hace en la parte moral de la *Summa*<sup>8</sup>; lo estudia en diversas cuestiones en la *prima secundae*: 9, 10 y 13.

En la cuestión 9, santo Tomás trata uno de los temas que estaban presentes en la condenación de Esteban Tempier de 1270: la pasividad de la voluntad<sup>9</sup>. La cuestión es puesta para resolver una problemática nueva; ya no interesa prioritariamente su existencia, que ha quedado ampliamente demostrada, ni interesa saber si es potencia o hábito, si es una o varias potencias. En el contexto moral la pregunta es otra: ¿el hombre en su actuar

<sup>8</sup> La primera parte de la *secunda parte* fue terminada a fines de 1270, antes de la traducción del libro *Kapa* de la *Metafísica*, hecha por Guillermo de Moerbeke. Cf. J. Weisheipl, ob. cit., p. 360.

<sup>9</sup> *Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod necessitate movetur ab appetibili*. Cf., H. Denlife, *Cartularium*, p. 432. Esta es la 9ª proposición condenada; lo cual da otro motivo para pensar que fue escrita después de marzo de 1270.

concreto es libre o está determinado por diversas causas?

Acusado por la escuela franciscana de defender la pasividad de la voluntad, santo Tomás se ve obligado a precisar algo que ya estaba presente en sus escritos anteriores: en el ejercicio, la acción concreta la voluntad tiene una cierta prioridad, siendo la misma, origen de todo movimiento<sup>10</sup>.

Para entender mejor el acto libre, hay que hacer una consideración que engloba la relación de las potencias. En efecto, las dos potencias, tanto la inteligencia como la voluntad, son espirituales y reflexivas; su misma espiritualidad y reflexividad exigen y garantizan su dinámica complementaria en la interrelación: la función de la inteligencia es presentar el objeto a la voluntad en orden a la especificación: “*En este modo de movimiento* (en el orden de la especificación), la inteligencia mueve a la voluntad, presentándole su objeto”<sup>11</sup>.

La función de la voluntad es mover a las otras potencias a realizar sus actos, en orden al ejercicio, porque los fines y las perfecciones de todas las potencias son bienes particulares y, en cuanto tales, están bajo el dominio de la voluntad: “la voluntad mueve al intelecto en cuanto al ejercicio del acto: porque la misma verdad, que es la perfección de la inteligencia, esta contenida en el bien universal, como un bien particular”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> La escuela franciscana (1267-1269), representada por Gauthier de Bruges y Gerardo d'Abbeville, afirma que la libertad de la voluntad no encuentra ni su origen ni su formalidad en la razón sino, más bien, en ella misma en virtud de una perfección natural. La inteligencia está sometida (es pasiva) de frente a la elección. Cf., O. Lottin, ob. cit., pp. 243-350.

<sup>11</sup> I-II, q. 9, a. 1, c, in fine. Es interesante el juicio de la edición italiana sobre esta cuestión, porque manifiesta la importancia del mismo: “E' questo uno degli articoli piu penetranti e piu organici della Somma Teologica, in cui si gettano le basi per l'integrazione reciproca dei due supremi valori dello spirito, il vero e il bene, nell'armonica interdipendenza della volonta e dell'intelletto”. Cf., *La Somma Teologica*, ed. Salani, 1959, T. VIII, pp. 224-225.

<sup>12</sup> I-II, q. 9, a. 1, c, in fine.

Como conclusión de su análisis, Tomás afirma que la inteligencia no determina la voluntad libre, tal como lo había interpretado la escuela franciscana; aunque no puede afirmar con los franciscanos, que la voluntad aprehende directamente el objeto de la elección.

En esta misma cuestión aborda otro tema delicado y de difícil solución: ¿el accionar del hombre puede ser determinado por Dios? Según Tomás, sólo Dios puede producir un movimiento voluntario en el hombre como agente exterior, en cuanto es el creador de la voluntad y en cuanto es el único bien universal. Este movimiento desde el exterior no significa determinar las acciones concretas del hombre. Dios, creando, ha causado la naturaleza humana y sólo Él la moverá naturalmente: “el movimiento natural no puede ser causado si no es por alguna causa de la naturaleza”<sup>13</sup>. Moviéndolas naturalmente, Dios respeta las características de cada naturaleza; en el hombre respetando su libre albedrío, porque, en verdad, el movimiento natural es el no-violento o coactivo<sup>14</sup>.

A pesar de las importantes consideraciones precedentes, Tomás trata el problema propiamente en la cuestión decimotercera; donde, a partir del acto, trata de establecer el sujeto y el objeto propio del libre albedrío.

En el artículo primero, reafirmando lo dicho en la primera parte, sostiene que la elección pertenece sustancialmente a la voluntad y no a la razón, aunque la razón preceda en cierto modo a la voluntad, porque ésta tiende al bien presentado por la razón, que le agrega la ordenación al fin. Lo que aquí explica con los términos **material** y **formalmente**, lo ha explicado ya anteriormente con los términos directa e indirectamente.

<sup>13</sup> I-II, q. 9, a. 6, c.

<sup>14</sup> I-II, q. 10, a. 4, c: “Unde omnia movet secundum eorum conditionem... Deus ipsam (voluntas) movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessario”. La indeterminación de la voluntad por parte de Dios sirve para mostrar, desde una perspectiva teológica, la impasividad de la voluntad. No se discute en este punto sobre la premoción física.

En el artículo tercero, se plantea una cuestión, relativamente nueva: ¿el objeto de la elección son los medios o también los fines?

La respuesta trasciende la interpretación habitual de medio. La elección no sólo se refiere a cosas concretas o medios en sentido instrumental; todos los fines, que están bajo el fin último, son objeto de elección, porque pueden ser medios para alcanzarlo: así, por ejemplo, la salud o la enfermedad, la orientación de vida, etc. La razón formal de medio es estar ordenado a otro<sup>15</sup>.

En resumen, en estos textos de la *prima secundae*, se pueden destacar los siguientes aspectos:

- hay un cambio de perspectiva en la impostación del tema; hasta ahora su preocupación había sido antropológica, ahora lo presenta en un contexto moral, dinámico.

Las dos perspectivas en él son complementarias.

- profundiza el tema de las relaciones entre las potencias, dada la condenación del obispo de Paris y la acusación de la escuela franciscana, estableciendo un mutuo influjo y prioridad entre las mismas;

- supera el concepto de medio, dándole un sentido amplio, con el cual amplía el horizonte vital de la libertad humana.

## **2. En la cuestión disputada *De Malo***

La fecha, el lugar, la unidad de esta obra son aún hoy motivo de discusión entre los estudiosos más serios<sup>16</sup>.

La cuestión 6 no escapa a esta discusión. En cuanto a la ubicación, algunos piensan que se trata de un agregado hecho por los editores, porque

<sup>15</sup> I-II, q. 13, a. 3, c, *in fine*.

<sup>16</sup> Cf., Pierre-Marie Gils, *Étude Critique, en Sancti Thomae de Aquino, Quaestiones Disputatae De Malo*, Ed. Leon., T. XXIII. p. 3, en nota 10.

no tiene un lugar propio en el esquema de la obra y porque se trataría de una disputa extraordinaria; otros, por el contrario, afirman que ése es el lugar propio y en una disputa ordinaria. En cuanto a la fecha, es seguro que fue escrita en torno a marzo de 1270, porque en ella aparecen citada dos proposiciones condenadas por el obispo Tempier; sostenida probablemente mientras escribe la *prima secundae* de la *Suma de Teología*. En cuanto al lugar, es generalmente admitido que fue en París.

La crítica histórica continuará sus estudios para determinar con mayor precisión todos estos elementos; sin embargo, es importante señalar que para Tomás el problema es acuciante; él mismo condena, al inicio de su respuesta, la proposición condenada por el obispo: , “algunos expusieron, que la voluntad del hombre por necesidad es movida a elegir algo (particular). Esta opinión es herética”<sup>17</sup>.

La cuestión sexta presenta una estructura diferente a las anteriores cuestiones: todo el problema es tratado en un único artículo, dejando el esquema dual de voluntas ut natura y voluntas ut libera, para dedicarse con exclusividad al problema de la libertad humana<sup>18</sup>. Esta unificación responde al cambio de perspectiva y al contexto moral en la cual viene presentada; este cambio está no sólo por las afirmaciones del artículo<sup>19</sup>, sino también por el conjunto de la obra, que tiene carácter y contenidos explícitamente morales.

Desde los primeros renglones de la cuestión está presente una de las proposiciones condenadas<sup>20</sup>, la cual encuentra su fundamento en la escritura.

<sup>17</sup> *De Malo*, q. 6, a. único, c. “quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum... Haec opinio est haeretica”

<sup>18</sup> Cf. A. Lobato, ob. cit., p. 40.

<sup>19</sup> “Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movetur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit”. *De Malo*, q. 6, a. unico, c.

<sup>20</sup> Cf., H. Denifle, *Cartularium*, vol. I, n. 432. Tercer error de la condenación de 1270.

La afirmación del profeta, citada también en otros dos textos: “No está en las manos del hombre su camino, ni el varón es el que dirige los mismos”, parece poner en duda la misma existencia de la capacidad de elegir; Tomás interpreta el texto de dos maneras: primero (común a las tres respuestas), en cuanto el profeta se refiere a la ejecución y no a la misma capacidad de elección: el hombre puede verse impedido en la realización de su decisión. Segundo, en cuanto la voluntad libre es movida por el agente superior, el principio último, es decir, Dios, el cual mueve todos los agentes naturales según sus propias características<sup>21</sup>. La segunda proposición condenada se encuentra en la séptima objeción,<sup>22</sup> la cual se fundamenta en el Filósofo. El texto aristotélico afirma la moción objetiva de la voluntad, lo cual es interpretado como una pasividad total de la voluntad. Santo Tomás dice que la moción objetiva para ser necesaria debe superar la capacidad de la potencia, pero esto no ocurre con la voluntad que tiene relación al bien universal; ni siquiera la felicidad mueve necesariamente a la voluntad, porque puede no quererla<sup>23</sup>.

En esta cuestión profundiza la distinción, ya anticipada en la *Suma de Teología*. En el acto libre de la voluntad, la cual es coprincipio activo<sup>24</sup>, se encuentran dos elementos: uno por parte del sujeto y otro por parte del objeto. El primer elemento se refiere al ejercicio del acto, el segundo a su

<sup>21</sup> Cf., *De Veritate*, q. 24, a. 1, 1ra objeción; *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, 4ta objeción; *De Malo*, q. 6, a. unicus, 1ra objeción. Cf. Jer. lo, 23.

<sup>22</sup> Cf. H, Denifle, *Cartularium*, vol. I, n. 432. Noveno error de la condenación de 1270.

<sup>23</sup> Cf. *De Malo*, q. 6, a. único, ad 7. Cf., Aristóteles, *De Anima* III, 9 [15] (433 b 11-12). “Sólo la felicidad completa puede mover de modo necesario la voluntad, y ésta sólo en el caso de que le sea presentada como tal. Como esto no ocurre, la voluntad en su ejercicio se encuentra siempre dueña de su decisión y por tanto libre. Tomás sólo mantiene la pasividad en relación al *bonum perfectum, quod est beatitudo*, en cuanto no puede no quererle, de modo que quiera su opuesto. Pero puede ejercer el acto de no quererlo”. A. Lobato: ob. cit., p. 43.

<sup>24</sup> “Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas”. *De Malo*, q. 6, a. único, c.

especificación.

Esta distinción de los elementos del acto le permitirá conjugar armónicamente los dos coprincipios de la acción humana. Por parte del objeto, la especificación nace desde el intelecto<sup>25</sup>; en cambio, por parte del sujeto, en el ejercicio del acto, el movimiento nace desde la voluntad<sup>26</sup>.

Establecidos los dos coprincipios y sus funciones propias, santo Tomás se preocupa de mostrar cómo se coordinan estos dos coprincipios. La inteligencia muestra el objeto, la diversidad de objetos, en el orden de la causa formal; la voluntad se lleva a la acción o no, eligiendo entre los objetos presentados, en el orden de la causa eficiente. Si en el orden universal hay una reciprocidad de las causas, con mayor razón lo hay entre las potencias de un mismo principio vital. “En la profundidad del alma humana hay interrelación: de ésta con sus potencias y una mutua presencia de éstas en la totalidad”<sup>27</sup>.

### 3. A modo de conclusión

Tomás ha clarificado su pensamiento, dando una mejor explicación de los coprincipios en la producción del acto libre y de su armónica interrelación.

En cuanto a los otros agentes que podrían determinar la voluntad, haciéndola potencia pasiva, Tomás responde que Dios mueve todas las cosas respetando el modo de ser de cada cosa. Así, cuando mueve a la voluntad, aunque Él sea causa primera y universal, no la violenta o coacciona, porque deja intacta su posibilidad de dirigirse a los opuestos<sup>28</sup>. Con respecto a los cuerpos celestes, responde que los mismos tienen una causalidad mínima

<sup>25</sup> Ob. cit., in medio.

<sup>26</sup> Ob. cit.

<sup>27</sup> Cf. A. Lobato, ob. cit., p. 61.

<sup>28</sup> Ob. cit., ad 3 y 4: “in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum”.

sobre la voluntad, esto es, exterior y ocasional. Este tipo de causalidad no produce ningún tipo de necesidad<sup>29</sup>. En cuanto a los hábitos, responde que los mismos producen una cierta necesidad, pero no a tal punto que el hombre no pueda obrar contra ellos, tanto si son buenos como si son malos<sup>30</sup>.

En resumen, de la cuestión *De Malo*, ápice de su pensamiento en lo que se refiere a este tema, se puede extraer la siguiente afirmación:

- la solución armónica se encuentra en la interrelación causal de las potencias espirituales del alma, por la cual son coprincipios activos y, al mismo tiempo, se influyen mutuamente, resolviéndose su dinámica en la unidad del principio vital. A esta superación ha contribuido positivamente la condena de 1270<sup>31</sup>.

Después de este largo análisis puedo afirmar que en Tomás este tema ha tenido una importancia singular, pues abarca todo el arco de su vida intelectual y de una forma viva, en continua discusión con sus contemporáneos, lo cual lo lleva a evolucionar y a expresar de un modo más claro sus propias ideas. Las dos etapas de su pensamiento (antes y después de la condena de 1270) no marcan un cambio radical de postura; por el contrario, es una evolución que intenta superar los rígidos antagonismos de las posiciones intelectualista y voluntarista.

<sup>29</sup> Ob. cit., ad 21: “moveretur ab exteriori sensibili per occasionem”.

<sup>30</sup> Ob. cit., ad 24: “consuetudo facit necessitatem non simpliciter... Nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest tamen contra consuetudinem agere.”

<sup>31</sup> Para la historia de las condenas de 1270 y 1277, Cf. F. Van Steenberghen, ob. cit., pp. 371-435.

## ***Status quaestionis* sobre la influencia y la recepción doctrinales de la filosofía platónica en la obra de Tomás de Aquino**

*Fernando Martin De Blassi*  
UNCu, Argentina

### **1. A modo de introducción**

Se sabe que la apreciación del Medioevo occidental sobre la tradición filosófica helénica es mediada en un primer momento por los pensadores islámicos y judíos que se benefician de las traducciones llevadas a cabo en la Casa de la Sabiduría (*Beit al-Hikma*) durante el califato de al-Ma'amûn, en Bagdad en 830<sup>1</sup>.

En este orden de consideraciones, W. Hankey ha planteado que Tomás de Aquino recibe la influencia significativa tanto de Platón como también de una gran variedad de autores platónicos antiguos, árabes y medievales<sup>2</sup>. No sólo Aristóteles y Agustín de Hipona sino también el *corpus* del Pseudo Dionisio y el *Ldc* constituyen siquiera algunas de sus fuentes platónicas más autorizadas. A medida que avanza su derrotero intelectual y a fin de acceder a las fuentes helénicas, Tomás reconoce los comentarios y paráfrasis neoplatónicos con los que se va familiarizando gradualmente. Hankey asevera que, hoy por hoy, es posible dar cuenta de que Tomás recibe directa e indirectamente la influencia de una trama de fuentes platónicas lo suficientemente consistente como para permitir la elaboración, el desarrollo y la fundamentación de tesis filosóficas complejas. De entre estas tesis, por

<sup>1</sup> Cf. C. D'Ancona Costa, *La Casa della Sapienza: La trasmissione della metafisica greca e la formazione delle filosofia araba*, Naples: Guerini e Associati, 1996, pp.17, 62-64.

<sup>2</sup> Cf. W. J. Hankey, "Aquinas, Plato, and Neoplatonism", en B. Davies (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford Handbooks, 2012: 55-64, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0005>.

ejemplo, la fundamentación y el análisis riguroso de las nociones sobre la causalidad o el influjocausal en el mundo sensible y suprasensible es posible gracias a numerosas fuentes textuales de las que abreva la obra de Tomás a fin de dar cuenta de su propio pensamiento filosófico. Su comentario al *Liber de causis* (=Ldc) y su compulsa permanente con las tesis que figuran en el *De divinis nominibus* (=De div. nom.)<sup>3</sup>, constituyen un hito relevante para reconstruir, analizar y dilucidar la recepción del acervo platónico en la obra de Tomás y las transformaciones teóricas que el Aquinate introduce críticamente mediante su interpretación.

## 2. El platonismo de Tomás de Aquino

Tomás no procede acriticamente. Para arrojar nuevas luces sobre los problemas que le plantea la reflexión filosófica, su modo de leer el acervo platónico atañe a un procedimiento heurístico con respecto a las fuentes que tiene a su alcance. Él intenta comprender las escuelas filosóficas, sus caracteres, las diferencias internas, sus miembros, influencias históricas y complementos conceptuales. Se sitúa en un marco de referencia lo suficientemente amplio como para recuperar la autoridad de los antiguos sin que ello signifique reproducir ese contenido sin más. Aun cuando intente salvar las posiciones verbalmente opuestas de Proclo y del Pseudo Dionisio, Tomás no es tampoco un conciliador ingenuo. Él elabora una exégesis auténtica, cuidada, respetuosa pero aguda. Introduce innovaciones que modifican en ciertos casos los presupuestos teóricos que se tiene en la cultura griega. En relación con el tópico de la causalidad, la interpretación sobre el modelo causal eficiente, ejemplar y final constituye, a su vez, un eje transversal sobre cuya base descansa la propia lectura de

<sup>3</sup> Para las citas, se sigue las eds. Sancti Thomae Aquinatis, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. de P. Pera et. al., Taurini/Romae, Marietti, 1950 y H.-D. Saffrey (ed.), *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis Expositio*, Leuven-Fribourg, E. Nauwelaerts, 1954.

Tomás<sup>4</sup>.

Al momento de abordar la trama de fuentes platónicas que, en líneas generales, subyace a la obra de Tomás de Aquino, Hankey señala que conviene distinguir entre lo que el Aquinate conoce realmente de la tradición platónica y lo que esa variedad de saberes pudo influir efectivamente sobre la base de las enseñanzas heredadas de Platón, así como también de los platonismos antiguos, árabes y medievales<sup>5</sup>. Si estas últimas están presentes por doquier a lo largo del Medioevo occidental y van creciendo exponencialmente, Tomás de Aquino, por su parte, amolda su sistema de pensamiento a medida que lee los comentarios y tratados de los neoplatónicos y peripatéticos helénicos durante la última década de su vida. Así, por ejemplo, cuando Guillermo de Moerbeke finaliza en 1268 la traducción de la *Elementatio Theologica* (=ETH) de Proclo<sup>6</sup>, ello mismo le permite a Tomás discernir que el *Ldc* lejos de ser, como suponían los peripatéticos medievales, el remate de la teología aristotélica, se trataba en cambio de un texto compuesto por extractos de la *ETH* para ajustarse a las necesidades del monoteísmo árabe, al igual que el corpus del Pseudo Dionisio había modificado sus fuentes neoplatónicas en direcciones cristianas. Este último constituye notoriamente para el Aquinate una de las fuentes más influyentes y

<sup>4</sup> L. Farré, *Tomas de Aquino y el Neoplatonismo. Ensayo histórico y doctrinal*, Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía, 1966; B. Decossas, “Les exigences de la causalité créatrice selon l’*Expositio in Librum de causis* de Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 94, 1994: 241-272.

<sup>5</sup> Cf. W. Hankey, “Aquinas and the Platonists”, for *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, edited by Stephen Gersh and Maarten J.F.M. Hoenen, with the assistance of Pierter Th. van Wingerden, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2002: 279-324.

<sup>6</sup> Para el texto de Proclo, se tiene a la vista las siguientes ed. la ed. de E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963<sup>2</sup> y la de Vansteenkiste, *Procli elementatio theologica translata a G. de Moerbeke*, en: *Tijdschrift voor Filosofie*, 13, 1951: 263-302 y 491-531; junto con la versión de Proclo, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, ed. y trad. de J. M. García Valverde, Madrid, Trotta, 2017.

autorizadas del neoplatonismo. Esta tesis se ve confirmada cuando Tomás percibe que el estilo y la forma de pensar del Pseudo Dionisio son de raigambre platonizante, pese a que su primera opinión había sido que el Areopagita seguía mayormente a Aristóteles<sup>7</sup>.

Cuando Tomás comenta el *Ldc* en 1272, él se propone abordar la comparación del contenido de las tres obras, a saber, del *corpus* del Pseudo Dionisio, de los *ETH* de Proclo y del *Ldc* propiamente dicho. Allí se acentúa nuevamente la convicción de que el *Ldc* está en consonancia con cuestiones fundamentalmente neoplatónicas, que se explican mejor por el conocimiento de los textos del Pseudo Dionisio en los círculos árabes donde se confeccionó. Por su parte, el Aristóteles de Tomás es también platónico o platonizante, pues el Aquinate hereda la reconciliación entre Platón y Aristóteles a la que aspiraban tanto los neoplatónicos como los peripatéticos árabes. Incluso en posiciones que podrían juzgarse de **aristotélicas puras**, como es el caso de la abstracción de lo sensible, este influjo adquiere un cariz relevante en esta suerte de concordancia histórica. Hankey advierte que, además del corpus dionisiano y del *Ldc*, es factible que las fuentes platónicas más influyentes de Tomás hayan sido Aristóteles y Agustín de Hipona. Es muy probable que no leyese nada de Platón, excepto lo citado por otros autores, como, por ejemplo, los fragmentos platónicos del *Timeo* citados en el comentario de Calcidio. Tomás considera que tanto Agustín como el Pseudo Dionisio han seguido a Platón hasta donde la fe católica lo permitía. Uno y otro son neoplatónicos de formas marcadamente diferente. Tomás considera que Agustín comparte con Avicena la doctrina del conocimiento humano a través de la iluminación por medio de las formas inteligibles; en el caso del Pseudo Dionisio, Tomás afirma que los seres humanos conocen recurriendo a lo sensible, es por ello quizá que Tomás pensase inicialmente que el Pseudo Dionisio fuese un aristotélico. De todas maneras, Tomás valora mucho las paráfrasis y comentarios neoplatónicos porque tales obras le permiten acceder a las fuentes helénicas.

<sup>7</sup> Cf. W. Hankey, “The Concord of Aristotle, Proclus, the ‘Liber de Causis’ and Blessed Dionysius in Thomas Aquinas, Student of Albertus Magnus”, *Dionysius*, 34, 2016: 137-209.

Esta recuperación le hace posible el establecimiento de un Aristóteles neoplatonizante, tal como se desprende de los comentarios de Simplicio que posee gracias a la traducción de G. de Moerbeke. Sus obras posteriores contienen estructuras y concepciones derivadas de estas. Los comentarios neoplatónicos de Macrobio y de Boecio son también fuentes e influencias importantes. De allí que, en sus cuentas finales con la historia de la filosofía, Tomás mira a Aristóteles, así como a Platón, desde el punto de vista inclusivo.

### 3. La posición actual de la investigación científica

Más allá de los resultados mencionados que todavía no son definitivos, los jalones enunciados **supra** muestran que Tomás era perfectamente consciente de la influencia neoplatónica de su doctrina. Desde esta perspectiva de análisis, hay estudios que han promovido en las últimas décadas una revisión exegética e histórica sobre las influencias, las recepciones y las transformaciones que las tradiciones de raigambre platónica y neoplatónica han ejercido en el pensamiento y la obra de Tomás de Aquino. En su *status quaestionis*, G. Ventimiglia identifica tres generaciones fácilmente reconocibles al interior de la historiografía sobre la ontología tomista<sup>8</sup>. La primera de ellas llega hacia fines de la década de 1930; la segunda, presente ya a inicios de los años 30', se afirma decisivamente hacia los primeros años de la década del 40' y continúa hacia fines de los 50'; la última, que nace a inicios de los 60', llega hasta los días actuales. No se trata tanto de una división rigurosamente cronológica cuanto de tres modos de entender la esencia del pensamiento metafísico de Tomás tal como se ha ido sucediendo en el tiempo. Tal diversidad se funda precisamente en ello: para la primera generación, la noción tomasiana de ser (*esse*) se funda en la fuente aristotélica; para la segunda, la doctrina tomista del *esse* atañe al *actus essendi*, noción absolutamente original sea con respecto a la propiamente aristotélica sea con

<sup>8</sup> Cf. G. Ventimiglia, “Gli studi sull'ontologia tomista. Status quaestionis”, *Aquinas*, 38-1, 1995: 63-96. Quiero agradecer muy especialmente al Prof. Dr. E. Alarcón por sus esclarecedoras observaciones relativas a este punto, sobre las que conversamos el pasado enero de 2023 a raíz de una estancia de investigación en la UNAV.

respecto a la influencia neoplatónica; para la tercera generación, en cambio, se trata de una noción elaborada en un contexto neoplatónico.

Ahora bien, Ventimiglia observa que nada impide que todavía hoy se publiquen producciones correspondientes a las tesis de Manser –cercano cronológicamente a la primera generación– o bien a las tesis de Fabro –uno de los representantes más conocidos de la segunda generación, junto con Gilson– sin que estos tengan en cuenta las adquisiciones fundamentales que brindan sucesivamente los investigadores posteriores en relación con la historia de la Antigüedad tardía y su recepción en el Medioevo posterior (por ejemplo, los estudios de De Vogel, Hadot, Beierwaltes, Kremer, D’Ancona Costa, Hankey, por mencionar los nombres más representativos de esta última generación). De allí que, si actualmente son muy pocos los autores que osan defender una originalidad absoluta de Tomás en lo concerniente al concepto metafísico de **ser** y muchos menos los que pretenden homologar la noción tomasiana de *ser* con la concepción aristotélica de **substancia**, la mayor parte de los especialistas coinciden por el contrario en remontarse hacia los aportes provenientes de Porfirio, del Pseudo Dionisio y del *Ldc* para fundamentar la comprensión metafísica que Tomás desarrolla a lo largo de su obra en torno al **ser** (*esse*) entendido como **actualidad**.

W. Beierwaltes sostiene que los elementos neoplatónicos presentes en el pensamiento de Tomás de Aquino, mediados por el *Liber de causis* –el problema de la autorreflexión del pensar; la mutua interioridad de la tríada trascendental de ser, vida y pensar; la cuestión de la causalidad relativa al vínculo entre creación y participación–, no se añaden como contenidos nuevos al aristotelismo profesado por el Aquinate sino que son categorías que determinan la estructura interna de su propio sistema de pensamiento. Se ve claramente que la nueva tendencia hermenéutica no se orienta a determinar la originalidad de la doctrina tomasiana sino más bien a detectar y proporcionar cuáles son los principios de cuño neoplatónico que inspiran internamente la propia estructura de pensamiento del Aquinate. Beierwaltes afirma que Tomás ha sido considerado el aristotélico por excelencia pero que, al modificarse la investigación, sus consecuencias no se han aclarado suficientemente. Los

elementos platónicos y neoplatónicos en la obra del Aquinate no son detalles secundarios sino elementos conceptuales profundamente influyentes en lo que hace a su visión del mundo, en cuanto a los lineamientos teóricos y metafísicos, antes que en lo atinente a los lineamientos éticos y políticos en los que sin duda Aristóteles descuella mucho más que los platónicos<sup>9</sup>. Otra tesis importante en relación con estos argumentos remite a la importancia de la unidad por encima de la multiplicidad, una tesis que remonta por cierto al concepto de **causa**, toda vez que a esta le atañe de suyo, una condición unitaria mucho mayor que al efecto producido por ella<sup>10</sup>.

Junto con Beierwaltes, los estudiosos de la tercera generación comparten la idea de que el carácter típico de la ontología tomista coincide plenamente con el carácter típico de la ontología neoplatónica: la indivisibilidad del Uno y la subordinación de toda otra multiplicidad. Si se toma por caso el estudio de K. Kremer, destinado a dilucidar el origen tomista del concepto de **ser** sobre la base de las fuentes neoplatónicas, se observa que ese libro se mueve en la línea de interpretación que se ha traído a colación<sup>11</sup>. El autor no deja lugar a posibles malos entendidos: en su filosofía del **ser**, Tomás de Aquino es deudor esencial de la línea neoplatónica que va de Plotino, a través de Porfirio, Proclo, Dionisio y que llega hasta él; por lo tanto, Tomás ha recibido y elaborado su noción del *ipsum esse per se subsistens* a partir del acervo

<sup>9</sup> Entre los aportes doctrinales que enriquecieron al Medioevo Occidental de filosofía práctica, se halla la versión latina integral de la *Ética a Nicómaco* realizada por Roberto Grosseteste hacia 1248. Este año es considerado *terminus ad quem* de la traducción latina completa elaborada por Grosseteste. Hasta esa fecha, sólo estaban disponibles en latín los libros I-III de la *Ethica Nicomachea* y es probable que hayan sido traducidos por Burgundio de Pisa hacia 1150; Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de A. Mallea, est. prel. y notas de C. A. Lértora Mendoza, Pamplona, Pamplona, 2001<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Cf. W. Beierwaltes, “Der Kommentar zum ‘Liber de causis’ als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin”, *Phil. Rundschau*, 11, 1963: 192-215.

<sup>11</sup> Cf. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden: Brill, 1966.

neoplatónico en términos de influencias directas o indirectas. Una de las mayores tesis del estudio de Kremer, que le granjeó la oposición de los tomistas más ortodoxos, fue la identificación del *esse commune* de los neoplatónicos con el *ipsum esse subsistens* propio de Tomás de Aquino<sup>12</sup>. Naturalmente, la tesis no podía ser aceptada sin más porque conducía a una posición inmanentista, ajena a la doctrina de Tomás. Sin embargo, al margen del carácter erróneo que pudiese caracterizar semejante interpretación, Kremer tuvo el coraje de contrastar el espíritu y las afirmaciones de Tomás con el legado histórico recibido de parte del pensamiento neoplatónico sin por ello violentar el sentido último de su filosofía.

Luego de la publicación del libro de Kremer, un artículo de Solignac arguye lo siguiente:

“Un análisis filológicoriguroso demostraría seguramente que la fuente de la doctrina tomasiana del *esse* no es otra que la del *De div. nom.* cp. V, 1-7, es decir, el capítulo que habla del ser como nombre divino por excelencia. El texto célebre y fundamental sobre el *esse* –queremos hablar de *De Pot.* VII, 2, ad 9– es suficiente para poner en autos a un lector atento. Si santo Tomás designa a Dios como el *ipsum esse per se subsistens* –y es de la idea de Dios de la que deriva toda la doctrina del *esse*– es porque él había leído en el Pseudo Dionisio que el *esse* es la participación primera, fundamento de todas las otras”<sup>13</sup>.

Ventimiglia comenta que estas intenciones hermenéuticas son las que hacen avanzar los descubrimientos de la ontología neoplatónica. Por su parte, P. Hadot reconstruye históricamente de qué manera la concepción neoplatónica del *esse* llega hasta el Medioevo. Se trata del camino que, partiendo de Porfirio a través de Mario Victorino, llegaría al *De hebdomadibus* de Boecio y al Medioevo latino. Los estudios críticos de Beierwaltes, de De

<sup>12</sup> Cf. J. Mitchell, “Aquinas on *esse commune* and the First Mode of Participation”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 82-4, 2018: 543-572.

<sup>13</sup> Cf. A. Solignac, “La doctrine de l’esse chez saint Thomas est-elle d’origine néoplatonicienne?”, *Archives de Philosophie*, 30, 1967, p. 448.

Vogel y de Hadot muestran que ya en el neoplatonismo el *esse* es considerado específicamente com **acto de ser**, es decir, como **operación**<sup>14</sup>.

#### 4. Consideraciones finales

Sobre la base de las investigaciones favorecidas por los exponentes de la tercera generación, se observa entonces que al erudito tomista no le queda otra alternativa que intentar reconstruir el camino histórico de influencia doctrinal que conduce desde los influjos neoplatónicos hasta Tomás. A propósito de tal reconstrucción, C. D'Ancona Costa alega que la doctrina tomasiana de la primacía del *esse* como ser puro subsistente es el resultado de una exégesis crítico-textual que Tomás desarrolla a partir de sus lecturas del *Ldc* (prop. 4, 9 y 16) y del cotejo permanente con el *De div. nom.* del Pseudo Dionisio (cp. V). A juicio de Ventimiglia, D'Ancona Costa representa una de las voces más autorizadas, documentadas e, incluso, la más convincente a propósito de la cuestión del neoplatonismo en Tomás y de sus intermediaciones históricas. D'Ancona Costa observa que la interpretación tomista sobre los presupuestos implícitos en el *Ldc* es de una perspicacia exegética verdaderamente sorprendente. Tomás reconoce por cierto que el *Liber* no es una obra aristotélica y se da cuenta también de que no se trata de una mera paráfrasis a la *ETH* de Proclo. La compulsión y el cotejo frecuente con las tesis del *De div. nom.* testimonian precisamente la conciencia exegética de que el *Ldc* no se circunscribe dentro de una posición platónica pura.

De hecho, según explica D'Ancona Costa, la crítica más reciente ha descubierto la presencia de varios componentes en el texto árabe del *Ldc*, precisamente, temas específicamente proclianos, temas específicamente plotinianos y finalmente temas cuya procedencia no es todavía segura, como la identificación del primer principio con el ser. D'Ancona Costa piensa en la hipótesis de un origen dionisiano y no de una procedencia porfiriana.

Este último aspecto merece particular atención: la especialista se muestra

<sup>14</sup> Cf. Ventimiglia, ob. cit., pp. 84-91.

escéptica respecto de la atribución que Hadot hace a Porfirio del concepto de **ser** como **acto intensivo**. Sobre la base de las comparaciones documentadas entre contextos doctrinales, demuestra que la fuente de la doctrina del ser del *Ldc* no es oriunda en ningún caso de Porfirio, como habían supuesto algunos seguidores de Hadot, sino más bien del Pseudo Dionisio o, en última instancia, de un autor cristiano. Para D’Ancona Costa, si fuese cierto que las únicas fuentes tomistas del **ser** como **acto** son el *Ldc* y el *De div. nom.* y si fuese cierto que la idea del **ser** como **acto** se elaboró en un contexto cristiano, se produciría un redimensionamiento y un replanteamiento de las críticas a las teorías de la segunda generación. En efecto, habría que admitir que la noción de **ser** como **acto** sólo podría darse a conocer en un medio cultural que conociera la revelación<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Cf. C. D’Ancona Costa, “La doctrine de la création «mediante *intelligentia* » dans le *Liber de Causis* et dans ses sources”, *Recherches sur le Liber deCausis*, Paris, Vrin, 1995, pp. 74-76.

## Breve análisis sobre el tacto en el *Comentario a De anima* de Tomás de Aquino

Laura Alicia Soto Rangel  
UNAM, México

### Tomás de Aquino y su *Comentario a De anima* en el tenor de la filosofía de la naturaleza

El *Comentario a De anima* (*Sententia De anima*) de Tomás de Aquino fue escrito entre 1268 y 1272, años en los que se dedicó a escribir algunas cuestiones de la primera y segunda parte de la *Suma de Teología* (*Summa Theologiae*) y de su *Comentario a la Ética a Nicómaco* (*Sententia libri Ethicorum*)<sup>1</sup>.

Aquino desarrolla su comentario siguiendo la división de los tres libros del *De anima* de Aristóteles. La lectura del libro I se caracteriza por examinar el tema a partir del uso de la lógica y la dialéctica, es decir, aclarando la definición, dignidad y utilidad de la investigación sobre el alma, haciendo uso de un fino aparato argumentativo y expositivo de la obra aristotélica, tanto para la exposición de las definiciones como para el comentario sobre la revisión doxográfica que realiza el Estagirita en la primera parte.

En el libro II, Aquino se sirve de la definición del alma que presenta Aristóteles, pero la interpreta con base en una división analítica que podemos encontrar comúnmente en obras como su *Comentario a la Metafísica* (*Sententia Metaphysicae*) o en su curso a *Sobre el ente y la esencia* (*De ente*

<sup>1</sup> Jean-Marie Vernier, “La Sentencia libri De anima de Thomas d'Aquin”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 86, 2002: 33-49 (aquí p. 34). En línea: <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2002-1-page-33.htm> [Consulta 5 de diciembre de 2023].

*et essentia*), esto es, tomando en cuenta la significación del ente y su división en sustancia, género, especie y diferencia específica.

Aquino se sirve de una división entre el ente móvil y el ente inmóvil para comprender la diferencia entre filosofía de la naturaleza y metafísica, pero, puesto que el objeto a analizar es el ente en movimiento, el modo en que desarrolla la discusión del libro II será a partir de su apreciación metafísica del ente. Es decir, analiza la definición del ente móvil tomando en cuenta sus diez géneros, considerando la prioridad de la esencia o *quiddidad* del alma, y definiendo según materia, forma, compuesto, acto y potencia. Comprende al alma como un principio vital de los vivientes, distinguiendo las operaciones de la vida vegetativa, sensitiva e intelectual y deteniéndose en la significación de los sensibles y sus actividades.

Finalmente, en el libro III comenta las operaciones anímicas intelectivas, discutiendo la relación y separación del intelecto con las operaciones de la facultad sensitiva. Este libro resulta fundamental ante la discusión averroísta sobre el intelecto agente y posible y su adaptación al problema de la unicidad de la forma<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> A partir de 1277 y hasta 1317, con la canonización de Tomás de Aquino y el debate de Tempier sobre el averroísmo del Aquinate, salieron a relucir diversas escuelas que apoyaban las tesis de un aristotelismo de tipo pluralista. Ejemplo de ello es que en 1277, aristotélicos pluralistas como Robert Kilwardby negaron la tesis aristotélica de la unidad de la forma. La polémica consiste en la discusión sobre la unidad del cuerpo y las formas sensitiva, vegetativa e intelectual. Kilwardby negó la tesis de Tomás de Aquino, según la cual hay una unidad de formas, tesis expresada en obras como su comentario al *De anima* o en sus *Cuestiones sobre el alma*. Lagerlund analiza cómo para Kilwardby el alma humana no puede ser analizada bajo el amparo de la unidad de las formas, pues el argumento principal recae en admitir que el alma posee diversas potencias que en su conjunto, al relacionarse, forman una única alma humana. Esta disputa se le conoce como polémica de los correctorios, por enfrentarse a diversas correcciones sobre el tema de la forma que recupera Aquino frente al aristotelismo. A la par de Kilwardby, Peckham, también obispo de Canterbury y sucesor de Peckham, acusa y condena la tesis de Aquino sobre la unidad de la forma por considerar que el tema repercute en el problema de la unidad del alma y, en última instancia en

En el libro I, Aquino comenta que el conocimiento sobre el alma es de suma utilidad para el beneficio de la filosofía primera, la ética y la filosofía de la naturaleza. Explica que la dignidad y utilidad del tema es importante para la filosofía primera en razón de la virtud intelectual que caracteriza a los seres humanos y por la cual podemos llegar al conocimiento de las primeras causas y los primeros principios. Es también importante para la moral, pues por medio del estudio del alma podemos llegar al conocimiento de sus virtudes. Por último, da cuenta de la íntima consonancia que existe entre el estudio de la filosofía de la naturaleza y el alma, pues, mientras que para la filosofía primera y la ética, el tema resulta prioritario por comprender las virtudes intelectivas y anímicas, en el caso de la filosofía de la naturaleza, su sujeto de estudio es el alma como principio de movimiento. En palabras del Aquinate, “en verdad es útil a la [filosofía] de la naturaleza, pues gran parte de los entes

problemas cristológicos, pues, para los pluralistas aristotélicos, el ser humano posee distintos tipos de vida según acrecienta su vida y llega hasta la muerte, de tal modo que defienden la imposibilidad de una unidad de la forma en el alma humana. Para los pluralistas existe una jerarquía de formas que dan cuenta de las diversas potencias anímicas según la materia. Por su parte, los defensores de la unidad de la forma argumentan a favor de la unidad del ser humano, pese al decurso de sus cambios y transformaciones anímicas. El debate fue importante para la teología ante el problema de la muerte y la resurrección. Los pluralistas “parten de los componentes del hombre como algo que existe ya de alguna manera y la unidad viene en segundo lugar. Así, [...] el cuerpo muerto que sigue poseyendo su propia forma puede ser llamado propiamente cuerpo, lo cual resulta imposible si el alma que lo ha abandonado es la única forma”. Bernard, Sesboüe, *Historia de los dogmas. Tomo II. El hombre y su salvación* (trad. Alfonso Ortiz). Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996, p. 107. El problema resulta en un tema cristológico pues en última instancia se preguntaban por la unidad o pluralidad de formas en la vida de Cristo, incluyendo el problema del cuerpo de Cristo en el sepulcro. Para el Aquinate es ciertamente el cuerpo del sepulcro y el alma de Cristo el que, en unidad formal, acontecerán como un solo hombre en el fin de los tiempos. Cf. Henrik Lagerlund, *A Companion to the philosophy of Robert Kilwardby*, USA, Brill, 2013: 221-276.

naturales son los que poseen alma, y el alma misma es fuente y principio de todo movimiento en las realidades animadas”<sup>3</sup>.

La razón que presenta Aquino en el libro I es contundente, pues considera que el estudio del alma pertenece, propiamente, a la filosofía de la naturaleza, aunque es importante mencionar que la orientación lógica y moral estarán presente a lo largo del texto, al desarrollar su estudio con base en los entes móviles (*entia mobilia*) y la indagación sobre las virtudes del alma.

### **Definición del alma**

La relación entre el cuerpo y el alma es explícita a lo largo del libro II. Con el propósito de expresar la concordancia vital de los seres animados, el Aquinate emplea una relación lógica y ontológica, al expresar que el cuerpo es sujeto (*subiectum*) del cuerpo, pero también materia (*materia*) del alma. Lejos de una lectura dualista que postula la sustancialidad del cuerpo y el alma, como si de sustancias separadas se tratase, Aquino enuncia una diferencia entre las cualidades materiales del cuerpo y los rasgos esenciales del alma, pero en íntima dependencia uno del otro para la actividad de los vivientes. Para comprender el punto de arranque de dicha postura, vayamos a la tesis con la que inicia su definición de alma. Para Aquino, el alma es “aquello por lo que vive lo que tiene vida”<sup>4</sup>, es decir, “aquello que, por sí mismo, posee el alimento, el crecimiento y decrecimiento [...] también por esto que siente y entiende y puede ejercer otras operaciones”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> “Ad Naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnium motus in rebus animatis”. T. de Aquino, *Sententia De anima*, I, l.1, n 7 (trad., intr. y ns. Guillermo Blanco y María Donadío). Argentina, Fundación Arché, 1979.

<sup>4</sup> “Per animam enim intelligimus id, quo habens vitam vivit”, T. de Aquino, *Sententia De anima*, II, l.1.

<sup>5</sup> “Illud autem dicitur habere vitam, quod per seipsum habet alimentum, augmentum et decrementum. [...] etiam ex hoc quod sentit et intelligit, et alia opera vitae exercere potest”. Idem.

El alma es un principio que anima al viviente. Esta definición de alma, en estrecha relación con la noción de vida, expresa la profunda conformidad vitalista entre el alma y el cuerpo, pues la vida se caracteriza por el movimiento en general, tanto de las operaciones sensitivas, vegetativas o intelectivas que ejercen un movimiento propio o *per se* en correlación con el cuerpo. Mientras que la operación vegetativa es propia de las actividades de los movimientos de nutrición y de crecimiento de las plantas, la operación sensitiva se caracteriza por ejercer actividades superiores en convivencia con los órganos corporales. Por último, la operación intelectual entiende sin estar ligada necesariamente a un órgano corporal, pero requiere de éste incluso para actividades intelectuales. Sobre este punto hablaremos más adelante, por ahora, resulta fundamental señalar los rasgos de la actividad anímica.

Por una parte, Aquino expresa la estrecha vinculación entre el cuerpo y el alma, al afirmar que el cuerpo que tiene vida es comprendido como sustancia, no en el sentido de una sustancia separada del alma, sino como sustrato ontológico y predicamental, pues para el Aquinate, los vivientes naturales son denominados sustancias compuestas<sup>6</sup>. Por otra parte, el alma es un principio vital que necesita de un sujeto (*subiectum*), es decir, de un sustrato ontológico y lógico, en el sentido de un sustrato de los accidentes y de las categorías<sup>7</sup>. Para Aquino, el cuerpo es sujeto (*subiectum*) y materia (*materia*) del alma, pues se encuentra dispuesto a ser determinado, por lo que es también potencia (*potentia*).

<sup>6</sup> “[...] et omne corpus habens vitam, sit corpus physicum, necesse est dicere quod omne corpus habens vitam sit substantia”. Idem.

<sup>7</sup> Para ahondar en el término *subiectum* empleado por Tomás de Aquino, *vid.*, Alejandro Guzmán Brito, “Los orígenes de la noción de sujeto de derecho”. *Rev. estudios. Histórico y jurídicos*, 24, 2002. En línea:

[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0716-54552002002400007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552002002400007&lng=es&nrm=iso) [Consulta 10 de noviembre de 2023].

Con base en una apreciación lógica, el alma es entendida como 1) forma (*forma*), por su sentido esencial y determinante<sup>8</sup>, 2) acto (*actus*), ya que es principio de operaciones<sup>9</sup>, y 3) sustancia (*substantia*) del cuerpo, esto es, esencia o definición del cuerpo natural<sup>10</sup>. Para comprender cómo esta expresión predicamental del cuerpo y del alma no debe verse como un añadido dualista, recordemos la postura lógica y ontológica que plantea en su curso *De ente et essentia*, al expresar que un rasgo de las sustancias compuestas es la estrecha relación entre la forma y la materia, no en el sentido de un añadido de uno sobre otro, sino como significaciones esenciales de la definición de los cuerpos naturales. En sus palabras, “la definición de las sustancias naturales no solo contiene la forma, sino también la materia, [...] [tampoco puede decirse] que la materia se ponga como un añadido a su esencia o a un ente fuera de su esencia”<sup>11</sup>.

La relación entre alma y cuerpo es tal en su filosofía de la naturaleza que, incluso, las pasiones o afecciones del alma son también afecciones del cuerpo. Las pasiones humanas evidencian que el cuerpo efectúa y participa activamente de los padecimientos del alma. Los ejemplos aristotélicos sobre la ira, el temor o la melancolía son otra prueba más de la necesaria relación

<sup>8</sup> “La forma sustancial es de la esencia o quiddidad del sujeto// *Sed forma substantialis est de essentia, sive de quidditate subiecti*”. T. de Aquino, *Sententia De anima*, II, 2, 3. “Por eso, como el cuerpo tiene ser por el alma como forma, así se une al alma inmediateamente en cuanto el alma es forma del cuerpo// *Et ideo sicut corpus habet "esse" per animam, sicut per formam, ita et unitur animae immediatem, in quantum anima est forma corporis*”. *Ibid.*, II, 1, 23.

<sup>9</sup> “Así el alma es acto primero, como la vista y cualquier potencia lo es del órgano, pues cualquiera de estos es principio de operación// *Sed anima est actus primus, sicut visus et quaecumque potentia organi; quodlibet enim horum est principium operationis*”. *Ibid.*, II, 2, 7.

<sup>10</sup> “Lo que constituye la esencia de un determinado cuerpo// [...] *est quod quid erat esse huic corpori*”. *Ibid.*, II, 2, 2.

<sup>11</sup> “*Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam [...] Nec potest dici quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius [...]*”. T. de Aquino, *De ente et essentia*, I.

entre las actividades anímicas y las del cuerpo, pues éste último no solo recibe pasivamente las pasiones del alma, sino que también opera, es decir, el cuerpo padece tanto como padece el alma. Así, por ejemplo, el cuerpo adolece también la ira o el temor, a tal grado que un ser humano puede perder la visión dependiendo de la cólera. Para Aquino, “todo aquello que realiza el todo corpóreo, no lo hace sólo el alma sino también el cuerpo, pues el todo corpóreo opera todas las pasiones del alma”<sup>12</sup>. El tema resulta primordial para nuestro acercamiento, pues el cuerpo, si bien es un instrumento (*organum*) del alma, también trabaja como principio de sus propias acciones.

### **La sensación del tacto: unidad del cuerpo y el alma**

El libro II del *Comentario a De anima* se abre paso a una postura que evidencia la acción vital del cuerpo con el alma. Para Aquino, el cuerpo es un órgano (*organum*) del alma que, a su vez, une la diversidad de órganos que organizan y sustentan la vida<sup>13</sup>. En el caso de las plantas, los órganos o instrumentos de los que se sirve su cuerpo es menor que los órganos de los animales o de los seres humanos, quienes, en su complejidad, al tener un mayor número de elementos, cuentan con operaciones más complejas y organizadas. Así, por ejemplo, expone el Aquinate, “el pie del animal está compuesto de partes diversas, a saber, carne, nervio, hueso y otras, pero las partes orgánicas de las plantas no tienen tal diversidad de elementos en su composición”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> “Omne ad quod operatur complexio corporis non est animae tantum, sed etiam corporis: sed complexio corporis operatur ad omnes passiones animae”. T. de Aquino, *Sententia De anima*, I, 2, 8.

<sup>13</sup> “La diversidad de órganos es necesaria en el cuerpo que sustenta la vida en razón de las, diversas operaciones del alma// Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animae”. *Ibid.*, II, 1, 19.

<sup>14</sup> “Pes enim animalis ex diversis partibus compositus est, scilicet carne, nervo, osse, et huiusmodi. Sed partes organicae plantarum non habent talem diversitatem partium, ex quibus componantur”. *Ibid.*, II, 1, 20.

La diversidad de elementos no conlleva una diversidad de acciones anímicas, sino de actividades más complejas que funcionan como principio operativo de los diversos órganos. De ahí que las operaciones sensitivas sean más complejas que las vegetativas, pues por cada operación del alma se principia una acción en cada uno de los órganos y no al revés. Es decir, los órganos no son principio de las actividades del cuerpo, sino que el cuerpo (*corpus*) es agente de unidad de sus elementos. Del mismo modo, las operaciones del alma no se multiplican ante la multiplicidad de órganos, sino que los órganos adquieren la unidad de sus operaciones gracias a ese principio vital que representa el alma. Este tema resulta fundamental para las discusiones en la modernidad que preguntaban cuál era el órgano que ejercía las acciones intelectivas o qué pasaba si una parte del cuerpo era mutilada. Para el vitalismo del Aquinate ningún órgano, ya sea vegetal, animal o humano, aloja toda la acción operativa anímica, por lo que, aún mutilada una parte del cuerpo, la acción anímica sigue operando en todo el cuerpo natural.

En el caso de la sensación (*sensus*), Aquino sigue a Aristóteles. Señala que ésta consiste en un movimiento o padecimiento anímico que puede darse tanto en las plantas como en los animales o los seres humanos. Puesto que la sensación no se reduce a un órgano, sino que evidencia el movimiento del cuerpo y del alma en unidad, Aquino distingue entre sensación (*sensus*), en tanto “sintiente”, y los sentidos (*sensus*), como facultad anímica sensitiva. En la lección 10 del libro II, Aquino muestra una sutileza fundamental al hablar de la capacidad sintiente de las plantas, de los animales y de los seres humanos para diferenciar esta actividad de aquella propia de los cinco sentidos. En sus palabras, “que determinadas esas cosas que pertenecen al alma vegetativa, se han de tratar en general las que pertenecen al sentido (*sensus*), pues de las que pertenecen a cada uno de los sentidos (*sensus*) en especial se hablará después”<sup>15</sup>. El sentido y el sentir no se reducen a un órgano en particular, sino

<sup>15</sup> “Dicit ergo primo, quod determinatis his quae pertinent ad animam vegetativam, dicendum est de his quae pertinent ad sensum in communi. De his enim quae pertinent ad unumquemque sensum specialiter, postmodum dicet”. *Ibíd.*, II, 10, 1.

que la capacidad sintiente, esto es, el movimiento o padecimiento de quien siente se lleva a cabo en unidad completa entre alma y cuerpo.

Por su parte, los sentidos exteriores se comprenden en virtud de sus cualidades o acciones en relación con el órgano corporal. En palabras del Aquinate, “se ha de saber que el sentido (*sensus*) es una cualidad (*virtus*) en un órgano corporal”<sup>16</sup>. De este modo, los llamados cinco sentidos se encuentran vinculados, tanto con sus órganos como con la operación anímica por la que cada sentido percibe, de ahí que los sentidos exteriores no se comprendan exclusivamente a partir del órgano, sino por su operación o potencia. De tal modo que, en el caso de los animales y los seres humanos, los sentidos exteriores lo son en virtud de las operaciones que se realizan: la visión, el olfato, la audición, el gusto y el tacto. Cabe señalar que conceptualmente no se trata de cinco sentidos, pues lo sentido es múltiple debido a las operaciones que se ejercen, pese a la cualidad del órgano corporal<sup>17</sup>, pero nos referiremos a estos cinco para comprender el modo en que el Aquinate vincula la actividad corpórea con el alma. Aquino analiza las operaciones o movimientos del alma en el cuerpo natural, así como las virtudes o vicios que se desprenden de éstos en consonancia con un análisis moral de los sentidos exteriores.

Es bien sabido que, de los cinco sentidos, la visión es la operación que más interesó a Aristóteles y, por ende, a sus comentaristas. Tomás de Aquino no

<sup>16</sup> “[...] circa primum quod sensus est virtus in organo corporali”. *Ibid.*, II, 12, 5. Véase la enunciación sobre el sentido de la vista: “En consecuencia, afirma primeramente que como fue dicho, los sensibles propios son los que cada sentido percibe propiamente, por ello aquel sensible cuyo perceptivo propio es la vista, es lo visible// Dicit ergo primo, quod cum dictum sit, quod propria sensibilia sunt quae unusquisque sensus proprie percipit, illud sensibile cuius proprie perceptivus est visus, hoc est visible”. *Ibid.*, II, 14, 1.

<sup>17</sup> “De donde, formalmente hablando, en cuanto a su concepto, el sentido del tacto no es uno solo sino muchos, empero el sujeto es uno solo// Unde formaliter loquendo, et secundum rationem, sensus tactus non est unus sensus, sed plures; subiecto autem est unus”. *Ibid.*, II, 22, 8.

es la excepción, de todos los sentidos, la visión se prioriza en sus comentarios, sin embargo, el resto de los sentidos también resultan de interés.

Trataremos a continuación el análisis del tacto, dadas las citas que se presentan para abogar por la profunda relación entre el alma y el cuerpo. Aquino dedica la última parte del libro II al análisis de esta operación. El tacto se sirve de la piel como órgano de lo sentido (*sensus*), pero, puesto que lo sentido no guarda una relación unívoca con un órgano corpóreo, la piel (*pellicula*) es solo el instrumento (*organum*) de dichas operaciones sintientes. Para Aquino, la carne no siente por sí sola, sino por el alma que percibe. “De donde, aunque sienta lo táctil inmediatamente al tacto de la carne que es connatural al hombre, sin embargo, no se sigue que la carne sea el órgano del tacto, sino que es cierto medio connatural”<sup>18</sup>. El tacto es un ejemplo de cómo vincula Aquino el alma y el cuerpo, recurriendo a la estrecha relación de lo corpóreo con su principio y del alma con su órgano, sin situar una sola actividad de todo este conjunto en un solo órgano o parte del cuerpo.

Sobre los elementos que integran la carne, Aquino sigue de cerca la tesis de aristotélica de la confirmación de los cuatro elementos en el cuerpo. Sostiene que la tierra es prioritaria, pero mezclada con los tres elementos restantes, esto es, el aire, agua y fuego, ya que la carne es húmeda y seca o fría y cálida, según lo sintiente.

La relación entre el alma y el cuerpo se expresa también en el nexo entre el tacto y el intelecto. Pese a la misiva de quienes afirman que el tacto es un órgano exclusivo de las capacidades corpóreas, Aquino expresa que éste se vincula con el intelecto en razón de la perfección de las capacidades sensitivas. Siguiendo a Aristóteles, manifiesta que la visión es superior y más cercana a las operaciones intelectivas, dada la sutileza que puede captar, sin embargo,

<sup>18</sup> “Unde, licet ad tactum carnis, quae est homini connaturalis, statim tangibile sentiatur, non tamen sequitur quod caro sit organum tactus, sed est quoddam medium connatural”. *Ibíd.*, II, 22, 11.

explica que la perfección intelectual depende de la perfección del tacto en dos sentidos.

“Pero se ha de decir que por dos razones la perfección de capacidad intelectual depende de la perfección del tacto.

La primera razón es que el tacto es el fundamento de todos los demás sentidos. [...] La otra razón estriba en que la perfección del tacto es consecuencia de la perfección de la complejión o armonía orgánica”<sup>19</sup>.

La primera razón que ofrece Aquino es que el órgano sintiente del tacto se difunde en todo el cuerpo humano, pues todo el cuerpo está capacitado para sentir con el alma. Así, por ejemplo, el gusto es una potencia que se realiza de cierto modo con el tacto, siendo en los seres humanos una potencia más perfecta y desarrollada que en el resto de los animales o plantas. El ser humano puede percibir la sutileza de sabores y no se conforma con la sola nutrición, sino que desea y percibe sabores más perfectos debido a la excelencia de su acción anímica, esto es, por su operación intelectual. En palabras de Aquino, “de donde, por esto que alguien tiene un tacto más perfecto se sigue que esencialmente tiene una naturaleza sensitiva más perfecta y en consecuencia un intelecto más perfecto. Pues la perfección del sentido es disposición para la perfección del intelecto”<sup>20</sup>.

En segunda instancia, manifiesta que la perfección del tacto evidencia, tanto la perfección intelectual, como la excelencia moral. Por una parte, un cuerpo que siente de modo más sutil expresa la sutileza de su capacidad anímica intelectual. Por otra parte, en el caso de la excelencia moral, quienes gozan de una carne suave, gozan de un alma noble. Es decir, la excelencia de

<sup>19</sup> “Sed dicendum est, quod duplici ex causa, bonitas mentis respondet bonitati tactus. Prima ratio est, quod tactus est fundamentum omnium aliorum sensum. [...] Alia ratio est, quia bonitas tactus consequitur bonitatem complexionis sive temperantiae”. *Ibid.*, II, 19, 7.

<sup>20</sup> “Unde ex hoc quod aliquis habet meliorem tactum, sequitur quod simpliciter habet meliorem sensitivam naturam, et per consequens, quod sit melioris intellectus. Nam bonitas sensus est dispositio ad bonitatem intellectus”. *Idem.*

la calidad del tacto revela las cualidades morales y cognitivas de las operaciones intelectivas, de donde se sigue que el grado de perfección intelectual determina, a su vez, el grado de perfección de la carne. Es tal la relación del cuerpo y el alma que el Aquinate expresa: “los que tienen carne dura y en consecuencia tienen un tacto malo, no tienen capacidad intelectual, empero los que tienen carne blanda y en consecuencia buen tacto tienen buena capacidad intelectual”<sup>21</sup>.

Pese a lo curioso que resulta para nuestros días el comentario tomista sobre esta tesis aristotélica, el tema resulta relevante para el Aquinate, quien retoma este tipo de sentencias con el fin de evidenciar la unidad del cuerpo y del alma, y no de modo general, sino para abogar por la unidad de “este cuerpo” y “esta alma”, ante la discusión que desencadenó Averroes sobre la unidad o separación del intelecto agente y posible. Para Aquino, el cuerpo y el alma no son sustancias separadas que nos lleven a problematizar su unión, como, por ejemplo, lo encontramos en algunas discusiones sobre bases cartesianas. Contraria a esta postura, concuerdo con Juan Cruz, quien sostiene que Aquino defiende una profunda relación entre el alma y el cuerpo en su comentario al *Περὶ Ψυχῆς*. En sus palabras, “Santo Tomás, como se ha visto, sostiene que la unión del cuerpo con el alma no es de carácter accidental, como si fueran dos seres completos e independientes uno de otro; se trata de la unión sustancial de dos realidades coprincipales”<sup>22</sup>. Esta unión sustancial es la que evidencia que, en efecto, el cuerpo opera las pasiones del alma, no en el sentido de mero receptáculo, sino como elemento vinculante, pues el cuerpo siente tanto como crece, se nutre o piensa, de la mano de la jerarquía de ciertas operaciones anímicas.

<sup>21</sup> “Qui enim habent duram carnem, et per consequens habent malum tactum, sunt inepti secundum mentem: qui vero sunt molles carne, et per consequens boni tactus, sunt bene apti mente”. *Ibid.*, II, 19, 5.

<sup>22</sup> Juan Cruz Cruz, “Introducción” en Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el alma* (ed. Juan Cruz Cruz, trad. Ezequiel Téllez). Eunsa, España, 1999, p. XXXIX.

## **Conclusión**

En la primera parte del trabajo se ha evidenciado la influencia del Aquinate en la disposición y definición de la filosofía de la naturaleza como una ciencia que se dedica al estudio del ente móvil. Tomás de Aquino contribuyó a la denominación de dicha ciencia, diferenciando su labor de la metafísica, aunque, por las implicaciones de la época, sigue con el análisis lógico de la entidad móvil con base en sus diez géneros, materia, forma, compuesto, acto y potencia, según sea el caso. El tema resulta primordial para comprender la conformación de los planes de estudio en las universidades europeas y su posterior desarrollo en la modernidad.

En segunda instancia, su definición de filosofía de la naturaleza permite comprender la unidad de los cuerpos naturales. Aquino desarrolla el estudio del movimiento de los entes corpóreos en conjunción con las operaciones anímicas vegetativas, sensitivas e intelectivas. Con base en el análisis y exposición de las citas a lo largo del texto podemos deducir que la discusión al respecto de la imposibilidad de conciliación entre la unidad del cuerpo y el alma, por una parte, y las actividades intelectivas, por otra, resulta insatisfactoria, al evidenciar estos breves fragmentos donde Aquino señala que la actividad del cuerpo está en íntima correlación con las funciones intelectivas, más allá de la clásica discusión sobre la función del intelecto agente y posible. Si bien Aquino expresa una superioridad de las operaciones intelectivas, lo hace también en relación con las operaciones corporales, el tema del tacto resulta primordial para defender esta tesis, pues el cuerpo es un elemento vinculante del alma. La temática es de sumo interés para mostrar los problemas que la escolástica dejará a la modernidad y las soluciones que filosofías posteriores tratarán de resolver desde el enfoque de la filosofía de la naturaleza, es decir, desde el estudio de la mecánica o del ente móvil.



## Sobre la simplicidad divina y la teología del ser perfecto

*Clemente Huneeus*  
Univ. Gabriela Mistral, Chile

La literatura analítica sobre la versión tomista de la doctrina de la divina simplicidad (en adelante DDS) se ha concentrado más en abordar las eventuales dificultades que se seguirían de ella que en explorar los fundamentos que la motivan. En general se coincide en que el atributo de la simplicidad pretende derivarse del atributo más fundamental de la aseidad: un Dios compuesto no existiría en y desde sí mismo, sino que sería en cierto modo dependiente de otras cosas<sup>1</sup>. No obstante, la manera concreta en que se llega a la aseidad no es irrelevante para efectos de la discusión sobre la simplicidad.

La conjetura fundamental que se desarrollará en estas páginas es que la filosofía de la religión analítica ha seguido principalmente un enfoque llamado *Perfect Being Theology* (en adelante PBT), el cual es profundamente diverso de la aproximación que empleara el Aquinate. Si se quiere una etiqueta para contraponer a la otra, el proyecto tomista puede ser rotulado **Teología Natural Analógica** (en adelante TNA). Una caracterización básica de ambos enfoques puede hacerse provisoriamente en los siguientes términos:

- 1) *Perfect Being Theology* (PBT). Ejercicio filosófico que, partiendo del dato de que Dios es un ser máximamente perfecto, deduce *a priori* los atributos que debieran aplicársele.
- 2) Teología Natural Analógica (TNA). Ejercicio filosófico que, partiendo de

<sup>1</sup> Así se sostiene, por ejemplo, en Alvin Plantinga, *¿Does God have a Nature?* Milwaukee, Marquette University Press, 1980; Matthew Baddorf, M. (2017). “Divine Simplicity, Aseity and Sovereignty”, *Sophia*, 56, 2017: 403–418; Brian Leftow, “Is God an Abstract Object?” *Noûs*, 4, 24, 1990: 581-598; Tom Morris, “Dependence and Divine Simplicity”, *International Journal of Philosophy of Religion*, 3, 23, 1988: 161-174 .

la realidad creada, demuestra *a posteriori* la existencia de Dios, y luego desarrolla los atributos que deberá reunir el Dios al que se llega con dicha demostración.

En las páginas que siguen, intentaremos contrastar la actitud que ambos enfoques toman frente a la aseidad, y consiguientemente su compromiso con DDS.

### **1. La doctrina de la simplicidad y la *Perfect Being Theology***

El modo de proceder característico de PBT está reflejado de un modo muy grueso en la famosa interpretación que hizo Alvin Plantinga de DDS. Éste toma como punto de partida para su argumento la tesis de la grandeza divina, cuya aceptación sería un rasgo común en el teísmo estándar<sup>2</sup>:

3) Grandeza o perfección divina. Dios es un ser de incomparable grandeza, aquel ser primero del cual no es posible pensar otro más grande que Él.

Asentado este punto inicial, Plantinga describe la grandeza divina como multifacética, y señala entre los diversos aspectos que esta comprende dos atributos particulares:

4) Aseidad. Dios es increado, autosuficiente e independiente de cualquier otra cosa.

5) Soberanía. Dios tiene control sobre todas las cosas, y todo lo demás depende de su actividad creativa y sustentadora.

Así, Plantinga liga la tesis de la simplicidad divina a lo que llama “intuición de soberanía-aseidad”<sup>3</sup>: es decir, considera que nuestra intuición natural es que 4) y 5) están incluidos en 3). En otros términos:

6) Intuición de soberanía aseidad. Nuestra intuición espontánea es que un ser mayor que el cual no puede haber otro no debe depender de ninguna otra cosa, y cualquier otra cosa que exista debe depender de Él.

<sup>2</sup> A. Plantinga, ob. cit., p.1.

<sup>3</sup> Id., ob. cit., pp.1-2.

Observa luego Plantinga que la existencia de entidades abstractas – universales, propiedades, clases, proposiciones, números, conjuntos, estados de cosas y mundos posibles– supone una severa merma a esta tesis, ya que concebimos estas cosas como algo eterno y necesario. Así, si dichas entidades abstractas llegasen a existir, ellas serían completamente independientes de Dios, lo cual se opone a 5) –soberanía–<sup>4</sup>. Especialmente, si creemos que Dios tiene propiedades (como la bondad, la omnisciencia o la omnipotencia), estas serían propiedades que, al menos en Dios, existen eternamente, sin que Él haya hecho nada para tenerlas ni pueda hacer nada para dejar de tenerlas. Incluso más: si pensamos que Dios tiene una naturaleza, es decir, una propiedad esencial en la que están contenidas todas las propiedades que Dios debe tener necesariamente, la tendría de un modo absolutamente inevitable, y en cierto modo dependería de esta para ser quien es, lo cual se opone ya no sólo a 5) –soberanía–, sino también a 4) –aseidad–<sup>5</sup>. Es decir, tenemos que: 7) Si Dios tiene una naturaleza no hay soberanía-aseidad. Si Dios tiene una “naturaleza” (una propiedad esencial tal que Dios no puede existir sin esa propiedad), y esa propiedad no se identifica con Dios, entonces Dios no existe con absoluta independencia de todo lo demás, ni es verdad que todo lo demás dependa de Él.

Una dificultad de este tenor podría ser salvada de tres maneras: i) postulando la simplicidad divina y haciendo que todas estas propiedades de Dios se identifiquen con el mismo Dios<sup>6</sup>; ii) recurriendo a una forma de nominalismo y negando que existan cosas como las “naturalezas” y las “propiedades”<sup>7</sup>; o iii) negando que Dios tenga una naturaleza y afirmando que absolutamente todo es posible cuando hablamos de Él<sup>8</sup>. Tras un extenso examen, Plantinga concluye que ninguna de esas opciones es plenamente convincente. En definitiva, aquí hay una colisión insalvable entre nuestras intuiciones, que nos obliga a abandonar aquellas que parecen más

<sup>4</sup> A. Plantinga, ob. cit., pp. 3-5.

<sup>5</sup> Id., ob. cit., pp.6-8.

<sup>6</sup> Id., ob. cit., 26-61.

<sup>7</sup> Id., ob. cit., pp. 61-92.

<sup>8</sup> Id., ob. cit., pp. 92-126.

prescindibles en favor de las más cruciales. Puesto en esta disyuntiva, Plantinga opta por salvar nuestra intuición en favor del hecho de que Dios tiene una naturaleza, y abandonar (6) –intuición de soberanía-aseidad<sup>9</sup>.

Ahora bien, no nos interesan por ahora las críticas que introduce Plantinga a la doctrina de la simplicidad divina, sino su manera de concebirla como una eventual solución al obstáculo que supondría 7) para la aceptación de (6). Podemos decir, en síntesis, que, para Plantinga la doctrina de la simplicidad implica la adopción de la tesis suplementaria:

8) Simplicidad Divina: Dios tiene una naturaleza, pero se identifica con ella.

La manera en que Plantinga presentó las motivaciones para postular DDS reaparece prácticamente inalterada en otros críticos de la doctrina, como Tom Morris<sup>10</sup>. Otras discusiones críticas de los fundamentos de la doctrina, como la de Wolterstorff<sup>11</sup> o Baddorf<sup>12</sup> replican el argumento básico que asocia DDS con la soberanía y la aseidad, pero omiten retrotraer estos otros dos atributos hacia el postulado más básico de que Dios es máximamente perfecto. Estos autores parecen tomar la aseidad y soberanía como punto de partida para la discusión, e ignoro si lo hacen con la abierta intención de evitar que su argumento quede explícitamente comprometido con el proyecto más general de PBT. No obstante, la ausencia de un desarrollo alternativo de los motivos que nos llevan en primer lugar a postular estos atributos básicos hace que se siga cayendo en un **a priorismo** algo vacuo que no termina de representar adecuadamente la aproximación de Tomás de Aquino.

La presentación de las motivaciones para DDS desde el marco de PBT fue pacíficamente aceptada y apropiada por muchos defensores de la doctrina tradicional, como William Mann, Biran Leftow, Eleonore Stump o Norman

<sup>9</sup> A. Plantinga, ob. cit., 127-140.

<sup>10</sup> T. Morris, ob. Cit., p. 161.

<sup>11</sup> Nicholas Wolterstorff, Divine Simplicity, *Philosophical Perspectives*, 5, 1991:531–552, aquí p. 549.

<sup>12</sup> M. Baddorf, ob. cit.

Kretzmann<sup>13</sup>.

Hay al menos dos paradojas que se producen al interpretar los argumentos tomistas en favor de DDS bajo las líneas básicas de 3)-8).

La primera, es que, de hecho, tanto en SCG como en ST (y también en el más breve *Compendium Theologiae*) la simplicidad es desarrollada justo después de los argumentos para demostrar la existencia de Dios y antes de discutir la perfección de Dios. Por consiguiente, mal puede santo Tomás introducir 8) –simplicidad divina– como una manera de acomodar 7) –si Dios tiene una naturaleza no hay soberanía-aseidad– y 6) –intuición de soberanía-aseidad–, ya que 3) –grandeza o perfección divina–, que según Plantinga funda 6), no es introducido sino después de haber establecido DDS. Es decir, Santo Tomás no postula la simplicidad para evitar colisiones entre atributos derivados de la eminente perfección de Dios, puesto que en todas las obras en que hace un desarrollo sistemático de los atributos divinos, la perfección de Dios queda establecida después que su simplicidad.

La segunda, es que dentro de la tradición teológica DDS aparece estrechamente vinculada con el tema de la trascendencia divina. Como observa Immink, entre las motivaciones teológicas de la doctrina tradicional la alteridad u otredad (*otherness*) de Dios tiene al menos tanta preminencia como la aseidad. Este motivo es claramente dominante en Pseudo-Dionisio, que como mencionamos al comienzo es en esta materia quizá la fuente de inspiración más importante para santo Tomás. DDS debe ser tomada en el contexto del momento negativo de la teología tomista: la misma introducción de la q. 3 nos previene que acá desarrollaremos más bien la manera en que Dios no es, el modo en que este difiere radicalmente de las creaturas. No es clara la manera en la cual se puede rescatar este aspecto de la doctrina cuando

<sup>13</sup> Cf. William Mann, “Divine Simplicity”, *Religious Studies*, 4, 18, 1982: 451–471 (aquí pp.453-454); William Mann, “Simplicity and Immutability in God”, *International Philosophical Quarterly*, 3, 23, 1983: 267-276 (p.268); B. Leftow ob. cit.; Eleonore Stump - Norman Kretzmann, “Absolute Simplicity”, *Faith and Philosophy*, 4, 2, 1985: 353–382 (p. 353).

ella es concebida y elaborada desde la matriz de PBT.

## 2. La simplicidad divina y la teología natural analógica

Las falencias interpretativas recién señaladas, obedecen al hecho de que se ha tendido a emplear el marco general de PBT para interpretar a un autor cuyo proyecto teológico va en otra dirección. Por eso, primero que tenemos que hacer acá es preguntarnos cuál es el enfoque o marco general que adopta Aquino en la discusión y elaboración filosófica de nuestra noción de Dios. Si se trata de entregar el esquema del proyecto metateológico que gobierna la reflexión tomista sobre los atributos divinos, parece especialmente acertado el reciente aporte de Daniel De Haan<sup>14</sup>. Para este autor, lo que en Aquino nos provee con una heurística metateológica que permite tener una guía desde la que ordenar y elaborar los atributos divinos es la *triplex via* que este autor hereda de pseudo-Dionisio. La estrategia de la *triplex via* consiste fundamentalmente en remontarse a Dios a partir de las creaturas por las vías de la causalidad, la remoción y la eminencia. Estas tres vías constituyen pasos entrelazados que interactúan en el despliegue de nuestro conocimiento natural de Dios, y de esta manera permiten desarrollar una teología natural que cumple una función semántica y hermenéutica respecto de la teología revelada<sup>15</sup>. Aunque quizá sea más exacto y completo describir el proyecto tomista como una “teología de la *triplex via*”, he preferido en (2) –teología natural analógica– describir el proyecto en términos más amplios, de modo que no sólo Aquino sino muchos otros filósofos puedan ser interpretados dentro de esta corriente. Caerá dentro de (2) cualquiera que tome como punto de partida una teología natural en la que Dios es conocido indirectamente a partir de las creaturas, pensando los atributos divinos desde una reflexión previa sobre la manera en que una explicación completa de las creaturas

<sup>14</sup> Daniel De Haan, “Thomist Classical Theism: Divine Simplicity within Aquinas’ Triplex Via Theology”, J. Fuqua - R. C. Koons (eds.), *Classical Theism*, Nueva York, Routledge, 2022: 101-122.

<sup>15</sup> Sobre las funciones de la teología natural en el proyecto de teología revelada tomista he escrito en Clemente Huneeus, “The Functions of Natural Theology in Thomas Aquinas”, *Religious Studies*, 2023.

requiere la postulación de una causa trascendente de las mismas. He estado tentado de unirme a De Haan y en lugar de hablar de TNA referirme a TVT (Teología de la *Triplex Via*). No obstante, el propio De Haan admite que el proyecto teológico tomista conlleva muchas presuposiciones metafísicas que hoy se considerarían altamente disputables. Si bien concuerdo con este autor en que el apoyarse en el trasfondo de toda una metafísica no es una desventaja de la aproximación tomista sino precisamente lo que permite consolidarla, me parece que para efectos de lo que quiero argumentar en este lugar no hace falta comprometerse explícitamente con todo el edificio metafísico tomista. Por eso he preferido en 2) –teología natural analógica– describir el proyecto en términos más amplios, de modo que no sólo Aquino sino muchos otros filósofos puedan ser interpretados dentro de esta corriente. Básicamente caerá dentro del mismo cualquiera que tome como punto de partida una teología natural en la que Dios es conocido indirectamente a partir de las creaturas: debemos pensar los atributos divinos desde una reflexión previa sobre la manera en que una explicación completa de las creaturas requiere la postulación de una causa trascendente de las mismas.

Mientras PBT toma como punto de partida la postulación de Dios como aquello mayor que lo cual no puede pensarse nada, TNA se esfuerza por anclar nuestra reflexión sobre Dios en una previa consideración del mundo natural. Esto significa que la caracterización básica de la esencia divina no es un dato que podemos dar por descontado y luego usar como piedra de toque para evaluar los méritos de determinadas doctrinas teológicas, sino que más bien partimos desde nuestra total incapacidad de definir a Dios, cuya esencia no es un objeto que se ofrezca a nuestra experiencia para ser directamente aprehendido por el intelecto (cf. ST I q.12 a.12, uno entre los numerosos textos en que Aquino desarrolla esta última idea). Esto da lugar a lo que en otro lugar he llamado “función semántica del argumento cosmológico”<sup>16</sup>:

9) Función semántica del argumento cosmológico. El argumento cosmológico permite la fijación del referente para la palabra Dios, que designa

<sup>16</sup> Cf. Clemente Huneeus, “Triplex Via and the ‘Gap Problem’ with Cosmological Arguments”, *New Blackfriars*, 1106, 103, 2022: 536-553.

sencillamente aquello cuya existencia se concluye mediante dicho argumento. Asignar una función semántica al argumento cosmológico significa enfrentar las demostraciones de la existencia de Dios desde un punto de vista no prescriptivo. Es decir, en vez de entregar por adelantado una definición de “Dios” a la que el resultado del argumento se debe ajustar para que lo consideremos exitoso, dejamos que sea el propio argumento el que nos provea con la definición relevante desde la que elaborar la noción en cuestión. Esto porque, como sostiene el propio Aquino siguiendo a Aristóteles, cuando se demuestra la existencia de una causa a partir del efecto, es el mismo efecto el que nos provee la definición requerida para efectos de proceder con la demostración (ST I q. 2 a. 2 ad 2). En ese sentido, hay una íntima vinculación entre los argumentos para demostrar la existencia de Dios y la llamada *via causalitatis*. Mientras PBT postula como punto de partida la infinita perfección de Dios, TNA arranca desde la imperfección y finitud de la creatura, que al ser metafísicamente elaborada delata su dependencia ontológica respecto de un principio superior. Entonces, el desafío para el filósofo teísta que se opone a DDS es elaborar una variante exitosa de argumento cosmológico que sirva como punto de partida para desarrollar una noción robusta de Dios, sin que de los supuestos cuya aceptación es necesaria para el éxito de dicho argumento se siga finalmente DDS. Hasta el momento no he encontrado en la bibliografía a críticos de DDS que logren enfrentar exitosamente este desafío.

En este horizonte, podemos conceder a los anselmianos que hay que asociar las motivaciones de DDS con los atributos de aseidad y soberanía –4) y 5)–. Pero estos atributos no son deducidos a partir de 3) –grandeza o perfección divina– mediante un argumento tan débil como 6) –intuición de soberanía-aseidad–. Más bien tenemos que 4) y 5) se siguen de la descripción de Dios y de las creaturas y del principio de causalidad que están supuestos en los argumentos para demostrar que Dios existe.

Quizás el único de los argumentos tomistas para demostrar que Dios existe que parece sobrevivir a la renuncia de DDS es el argumento del ordenador universal. Pero sospecho que ese argumento es por sí sólo insuficiente para

fundar la teología natural. Separado de los otros argumentos permite postular a lo sumo a un demiurgo que infunde orden y finalidad en el universo, pero no a un Dios que lo crea todo a partir de la nada. De todos modos, el enfoque no prescriptivo que tiene la demostración de la existencia de Dios en TNA hace que no pueda declararse esta prueba como insuficiente sólo porque en su conclusión no aparece un Dios que reúna todos los atributos del teísmo clásico. Que tan lejos se puede llegar en la caracterización de Dios a partir de argumentos teleológicos es un desafío interesante que le queda todavía abierto a quien se siente inclinado a un proyecto sobre las líneas de TNA, pero tiene graves prevenciones contra DDS.

Por otro lado, la deducción que va de los argumentos cosmológicos hacia DDS, pasando por la aseidad y la soberanía, tiene también su complejidad. El procedimiento seguido tanto en SCG como en ST es una agotadora y a veces incluso algo reiterativa exclusión, uno por uno, de los distintos tipos de composición que podría haber Dios. Esto nos introduce en el segundo momento de la *triplex via*: la *via negationis* o *via remotiois*. De lo que se trata en esta etapa del discurso es de ahondar en la trascendencia absoluta que caracteriza al Dios que concluyen las vías. Es decir, hay que especificar las maneras en las que este Dios es radicalmente diverso de cualquier creatura, mostrando que si se le aplicasen ciertas distinciones que son inherentes al ente finito no sería apto para desempeñar el papel que le estamos dando en nuestra metafísica. Esto es muy importante de tener presente: la simplicidad no es un atributo positivo que Aquino directamente postule, sino más bien el resultado de un conjunto de negaciones sucesivas<sup>17</sup>. Por eso no llama la atención que el resultado sea una noción de Dios algo oscura, que incluso nos impide utilizar un lenguaje unívoco para referirnos a la divinidad. Esto forma parte de lo que busca Aquino con este atributo: introducir una dosis de moderado agnosticismo en nuestra imagen de Dios, sin la cual nuestro discurso sobre Él

<sup>17</sup> Sobre la relación entre DDS y el momento negativo en la teología de santo Tomás, cf. Gregory Rocca, *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2004: 3-77.

sería engañosamente claro. No debemos olvidar que estamos hablando de una realidad cuya esencia se nos escapa, un Dios del que no tenemos una experiencia directa, sino que sólo se nos manifiesta indirectamente a partir de sus creaturas.

Ahora bien, no se pretende decir con esto que la perfección divina no juegue ningún papel relevante en la teología tomista. De hecho, encontramos textos en los que se recurre a argumentos que siguen la estructura típica de PBT, postulando cierto atributo de Dios sobre la base de que poseerlo sería propio de un ser perfectísimo. Por ejemplo, en el segundo *sed contra* de *De Veritate* q.2 a.1 incluso se cita la autoridad de san Anselmo en favor de la atribución a Dios de todo aquello que *simpliciter* es mejor tener que no tener. Pero lo que hay que tener presente es que estos argumentos no expresan la estructura básica del proyecto tomista, sino sólo un aspecto del mismo, que debe ser interpretado desde el trasfondo global del método empleado. Concretamente, hay que situar esos argumentos en el contexto del tercer momento de la *triplex via*: la *via eminentiae*, que permite la afirmación positiva de ciertas perfecciones en Dios. En todo caso, lejos de partir desde un a postulación *a priori* de Dios como el máximo pensable y deducir los atributos desde esa consideración, lo que hace Aquino es apelar al principio de semejanza causal (*omne agens agit sibi simile*), en virtud del cual se sostiene que las creaturas que encontramos de modo graduado y limitado en las creaturas deben preexistir de un modo eminente y superlativo en la causa primera. Al hacer esto, santo Tomás nos presenta el momento de la *eminentia* como indisociable del momento de la *causalitas* y la *negatio*, de las cuales no puede ser independizado.

## Conclusión

Las reflexiones acá esbozadas nos permiten entender mejor la diversa importancia que podría tener DDS dentro de distintas propuestas teológicas. En PBT, el compromiso con la aseidad y la soberanía es importante, pero prescindible: se las puede cualificar, y quizá el resultado sea un Dios algo

menos sobrecogedor y admirable, pero que aun así sigue siendo bastante impresionante si se consideran sus otros atributos. Además, supuesto que DDS nos acarree dilemas insolubles, podrá aun decirse que ese Dios cuya aseidad y soberanía han sido cualificadas sigue siendo lo más perfecto que cabe coherentemente pensar.

En TNA, en cambio, la aseidad se sigue casi inmediatamente del argumento cosmológico, que está funcionando como puerta de entrada para toda la reflexión. Puesto que un abandono de esos argumentos resultaría fatal para todo el proyecto, el compromiso con la aseidad-soberanía y con DDS es mucho más fuerte.

Esto también nos permite reflexionar sobre el alcance que debiera dársele a la doctrina de la simplicidad divina. Como es sabido, esta puede presentar versiones más o menos fuertes. ¿Es posible mantenernos dentro de TNA si desarrollamos una versión más matizada de DDS? Creo que acá la piedra de toque será el argumento cosmológico: si lo que se ha argumentado en estas páginas es correcto, una variante satisfactoria de la doctrina de la simplicidad divina debe, por lo menos, permitirnos dejar a salvo la validez de alguna versión de dicho argumento.



## La paz en Santo Tomás de Aquino. Una luz para el mundo político contemporáneo

Carlos Andrés Gómez Rodas  
CESCLAM-GSP, Colombia

### Introducción

Para los lectores modernos, la afirmación “el amor es la causa de la paz” puede ser considerada como una perogrullada propia de un pasado lejano y lleno de idealismo, de un mundo que no era capaz de destruirse a sí mismo por sus propios medios, y en el que, por consiguiente, podía hablarse de amor y paz al mismo tiempo; o, por el contrario, es vista como la piedra angular sobre la que se construye una sociedad justa. Una vez más, habría que preguntarse si, en una sociedad pluralista, hay acuerdo sobre lo que significan **amor** y **paz**, y, si, por tanto, estos significados diversos y contradictorios podrían tener una aplicación sociopolítica efectiva.

A quien, simplemente, rechaza la legitimidad del amor y la paz en el mundo moderno (ya sea descriptiva o normativamente), hay que señalarle que no se puede evitar hablar de paz, ya que el inglés corriente –la lengua común entre los que nada tienen en común– está saturado de lo que podríamos llamar *peace-talk*, por ejemplo, *peaceful protests*, *religions of peace*, *peaceful politics*, *making peace with someone*, *peace offerings*, etc. Sin perjuicio de las posibles reacciones evocadas por la frase “el amor es la causa de la paz”, podría sorprender al lector moderno que la cita es de Santo Tomás de Aquino en su *Comentario el Evangelio de San Juan*, y es, en consecuencia, una traducción del latín del célebre texto del Aquinate: “amor... est causa pacis”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Las citas de Santo Tomás son tomadas de la versión ofrecida en el Corpus Thomisticum disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html#OM>, y,

Este ensayo tiene dos objetivos. En primer lugar, presentar una exégesis de la noción de paz (*pax*) del Aquinate en su *Comentario al Evangelio de San Juan*, que se centra en la definición, los tipos y la posibilidad de una paz perfeccionada, así como en la forma en que el amor es la causa de la paz. En segundo lugar, en vez de defender extensamente la posición de Santo Tomás, se intenta realizar la tarea más humilde de defender una característica atractiva y plausible de la posición de Aquino, mostrando por qué es necesario revisar la sabiduría medieval para el establecimiento de la paz moderna.

La posición del Aquinate, al menos tal como la lee Josef Pieper (1904-1997), según la cual el amor es, esencialmente, la afirmación de la bondad de la existencia de la otra persona, es interpretada, aquí, como una fuente de paz plausible y empíricamente respaldada. Esta tesis también reitera el rechazo del Aquinate a las teorías monádicas de la paz que sostienen que la paz sólo tiene que ser exterior (*exterius*) –por ejemplo, buscando establecer la paz sociopolítica luchando por los derechos humanos– y no interior (*interius*), por ejemplo, a través de la conquista de la paz con uno mismo cultivando la vida interior.

El contexto en el que el Aquinate escribe esa frase es una glosa al versículo del Evangelio de San Juan en el que Jesucristo les dice a sus apóstoles: “La paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da, os la doy yo. No se turbe vuestro corazón ni se intimide”<sup>2</sup>. En griego (koiné), *paz* es un sustantivo femenino, *εἰρήνην*. El término aparece, en diversas morfologías, aproximadamente, cien veces en el Nuevo Testamento. Entre sus traducciones, se encuentran términos que el español ordinario utiliza y adopta con frecuencia: paz, unidad, tranquilidad y descanso. En aras de la claridad, este ensayo se ciñe a la traducción más frecuente de paz. El

a partir de aquí, se citarán con la estructura canónica sin mayores aclaraciones. La traducción al castellano de las citas de Santo Tomás es del autor.

<sup>2</sup> Eoíno Nácár Fuster y Alberto Colunga, O.P. (trads.), *Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales, Madrid, 1964, Jn. 14, 27.

comentario de Santo Tomás revela una importante inversión en la teoría de la paz, pues lo que los autores griegos del Nuevo Testamento designaban como *εἰρήνην* se convirtió en *pax* en latín. A continuación, una breve exégesis del comentario tomista en mención.

La definición que da el Aquinate de la paz o del don de la paz (*donum pacis*) es la siguiente: “La paz [*pax*] no es otra cosa que la tranquilidad que surge del orden [*tranquillitas ordinis*], pues se dice que las cosas tienen paz cuando su orden permanece inalterado”<sup>3</sup>. Para el Doctor Común, en el ser humano, existe un triple orden (*triplex ordo*): para consigo mismo, para con Dios y para con el prójimo. Por lo tanto, el orden tripartito dentro de una persona implica la posibilidad de una paz tripartita (*triplex pax*): paz interior (paz consigo mismo), es decir, facultades asentadas; paz con Dios y paz con el prójimo, esto es, con todos los seres humanos.

Para entender el triple orden expuesto por Santo Tomás es importante hacer dos distinciones: la primera, con respecto a la definición de **paz**, y, la segunda, con respecto a la caracterización de los elementos constitutivos de la paz. En primer lugar, la distinción entre una definición privativa y positiva de la paz. Una definición privativa de la paz es una teoría de la paz que la define en términos negativos: carencias, privaciones, etc. Por ejemplo, una teoría de la paz que especifica la ausencia de guerra, conflicto y opresión como definición de paz. Por el contrario, una teoría positiva de la paz sostiene que la paz está constituida por una característica presente y positiva de la realidad. En el caso del Aquinate, la paz se define por la presencia de la tranquilidad que se da sobre la base de un triple orden. En segundo lugar, la distinción entre una constitución monádica y tripartita de la paz. La primera sostiene que la paz se compone de un rasgo esencial que constituye la presencia o existencia de la paz. Por el contrario, la segunda sostiene que la paz se compone de tres elementos que, conjunta, necesaria y suficientemente

<sup>3</sup> “*pax nihil aliud est quam tranquillitas ordinis: tunc enim aliqua dicuntur pacem habere quando eorum ordo inturbatus manet*”. Santo Tomás de Aquino, *Super Ioannem* 14, 7.

constituyen la paz. El Doctor Angélico, naturalmente, es favorable a esta constitución tripartita.

Santo Tomás escribe, entonces, que la persona humana se ordena de la siguiente manera: intelecto (*intellectus*), voluntad (*voluntas*) y apetito sensorial (*appetitus sensitivus*). La voluntad debe ser dirigida por la razón (*ratio*) o mente (*mens*), y el apetito sensorial debe ser dirigido por el intelecto y la voluntad. Esta es una posición normativa sostenida y defendida en la tradición filosófica griega, así como por San Agustín, a quien el Aquinate cita como autoridad: “la paz es calma de mente, tranquilidad de alma, simplicidad de corazón, vínculo de amor y compañerismo de caridad”<sup>4</sup>. El Doctor Común lee al obispo de Hipona como viendo que su planteamiento está en consonancia con las ideas del Padre de la Iglesia: la calma de la mente se refiere a la libre facultad de la razón, la tranquilidad del alma se refiere a la apetencia de los sentidos que no está constreñida por los estados emocionales, la simplicidad del corazón se refiere a la voluntad puesta hacia Dios (el objeto propio de la voluntad), el vínculo del amor se refiere al prójimo y la comunión de la caridad a Dios.

Es aquí donde el Angélico distingue la paz imperfecta (*imperfectus*) de la paz perfecta (*perfectus*). Él llama a la paz de este mundo paz imperfecta (*imperfectus*). Escribe que su imperfección consiste en ser una paz en la que subsisten conflictos del hombre consigo mismo, con el prójimo y con Dios. En cambio, la paz perfecta (*perfectus*), la paz que se disfruta en el cielo (*in patria*), de la que gozan los santos (*sanctorum*), se disfrutará en el futuro y no implicará la paz fragmentada e imperfecta de este mundo. A continuación, Santo Tomás escribe que Jesús dejó claro a sus discípulos qué tipo de paz les dejaría: una paz presente en este mundo (por vencer al demonio y amar a los demás) y una paz eterna (en el futuro). Para el Aquinate, sin Cristo no hay paz ni en este mundo ni en el futuro. Respecto a la paz presente, el autor es Cristo, en cuanto maestro de vida, por su ejemplo

<sup>4</sup> “pax est serenitas mentis, tranquillitas animae, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium caritatis”, *Super Ioannem* 14, 7.

y el modo de vida al que convoca. La paz futura es por la fuerza y el poder de Cristo (*do pacem meam... potestate et virtutem*).

A continuación, el Doctor Universal se dispone a distinguir los modos específicos en que la paz imperfecta se distingue de la paz perfecta. En primer lugar, la finalidad o intención (*intentionem*) es diferente. El objetivo o propósito de la paz imperfecta es el disfrute tranquilo de las cosas temporales, que, a menudo facilita la maldad (*peccatum*). La paz perfecta se ordena a los bienes eternos (*bona aeterna*). En segundo lugar, la paz imperfecta es una paz simulada, ya que la paz con el prójimo es un mal criterio de paz dentro de uno mismo o con Dios. Sin embargo, la paz perfecta, que es verdadera (*verum*) y no simulada, tiene un triple orden que, cuando está presente, constituye la paz real. En tercer lugar, la paz perfecta y la imperfecta difieren en que la paz imperfecta sólo se ocupa de lo externo (*exterius*), no está dentro y fuera (*interius et exterius*). Sin embargo, “la paz de Cristo trae tranquilidad tanto dentro como fuera”<sup>5</sup>. Por lo tanto, el Aquinate rechaza pensar en la paz sólo como un acto exterior, por ejemplo, cuando se la busca exclusivamente luchando por los derechos humanos universales; en su lugar, el filósofo y teólogo medieval sugiere pensar en la paz como la experiencia de tranquilidad que surge dentro de cada persona y se extiende a la relación con sus prójimos y con Dios.

En lugar de defender extensamente la postura de Santo Tomás, se quiere defender, aquí, una característica plausible y sociopolíticamente efectiva de su relato que no depende, necesariamente, de sus presupuestos teológicos, y que, por lo tanto, puede plantearse y realizarse dentro de una sociedad pluralista.

### **El amor como causa de la paz**

Como ya se vio, en su *Comentario al Evangelio de San Juan*, el Aquinate se refiere a una definición tripartita de la paz en la que el triple orden de la

<sup>5</sup> “pax Christi quietat interius et exterius”. *Super Ioannem*, cit., 14, 7.

persona humana se corresponde con una triple paz. Sin embargo, lo que no está presente en el comentario es lo que el Aquinate entiende por amor. Es tarea del lector del Aquinate, pues, dar sentido a su teoría del amor como base sobre la cual predicar una tesis particular sobre la causa de la paz. Aunque, a menudo, se lee al Doctor Angélico como partidario de una teoría según la cual el amor es, esencialmente, “querer un bien para otro”<sup>6</sup>, un defensor de la tesis de que los argumentos fundamentales del Aquinate sobre el amor tienen una base diversa es el filósofo alemán Josef Pieper, quien se ocupa del asunto en su obra *Über die Liebe* (1972)<sup>7</sup>. En este trabajo, Pieper se propuso explicar una teoría tomista de la heterogeneidad del amor, es decir, un relato del elemento común en las experiencias amorosas que explica sus diversas expresiones y manifestaciones, por ejemplo, familiares, amistosas, románticas, etc.: “¿Cómo podría describirse eso mismo que en todas las formas de amor se repite y está presente, supuesto, claro, que lo haya?”<sup>8</sup>.

En el caso de Pieper, pareciera indagar sobre la heterogeneidad cognitiva del amor, es decir, una especificación de qué característica cognitiva, si la hay, es común a todas las experiencias de amor:

“Ya da bastante que pensar el mero hecho de que en todos esos intentos por describir fenomenológicamente lo que hay y lo que se siente en la inclinación amorosa se atribuya siempre al amor humano un poder que llega hasta producir el ser (se habla de sostenimiento de la persona amada en la existencia, del reconocimiento del derecho a la vida, de la donación de la capacidad de vivir y hasta de la negación del mortal destino y concesión de la inmortalidad)”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> “alteri bonum volumus”, *Summa Theologiae* II-II, q. 27, a. 2, resp.

<sup>7</sup> Se cita, aquí, la versión castellana, *Amor, presente* en Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, RIALP, 2017. 290-387.

<sup>8</sup> J. Pieper, ob. cit., p. 303.

<sup>9</sup> J. Pieper, ob. cit., p. 307.

Hay dos aspectos que están implicados en estas teorías, y el primero engloba una respuesta plausible a la heterogeneidad del amor. El amor es la afirmación de la bondad de la existencia del otro: “en todos los casos imaginables del amor, amar quiere decir aprobar”<sup>10</sup>. Esto significa que “amar algo o a alguna persona significa dar por ‘bueno’, llamar ‘bueno’ a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: ‘Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo’”<sup>11</sup>.

En lo que sigue, tres argumentos a favor de la postura de Pieper. En primer lugar, mediante un silogismo disyuntivo, es decir, en relación con otros candidatos a la heterogeneidad del amor, la afirmación en sus múltiples formas: aprobación, aceptación, lo que, a veces, se denomina “ser un aliado” (que expresa una forma de incondicionalidad en la aceptación de otro), es el acto más plausible que es común a todas las experiencias del amor humano.

No parece haber ninguna otra característica, cognitiva o de otro tipo, que esté presente en todas las formas de amor. Aunque las emociones, por ejemplo, parecen ser un fuerte candidato, no son un buen criterio, ya que no están presentes en muchas experiencias de amor. En segundo lugar, la presuposición de muchas formas de amor existentes es un acto primario de la voluntad que expresa afirmación, aunque sólo sea implícitamente. Si bien no es posible, aquí, defender extensamente esta postura, considérense casos que pueden englobarse en el concepto de “amor duro”. Se trata del acto de amar a alguien por medios aparentemente duros: decirle la verdad sobre algo que puede herir sus sentimientos, exponer a una persona a la realidad de las consecuencias de sus actos, imponer una disciplina amorosa para corregir la prodigalidad, etc. En el amor duro, existe una afirmación implícita de la bondad del otro en la medida en que el amante duro considera al amado como un digno receptor del amor duro, que redundará en su bien. Por último, la tesis de Pieper tiene apoyo empírico. Por ejemplo, hay toda una práctica psicoterapéutica que tiene como núcleo la presuposición metafísica de que el

<sup>10</sup> J. Pieper, ob. cit., p. 303.

<sup>11</sup> J. Pieper, ob. cit., p. 303.

cliente con el que interactúa un psicoterapeuta profesional es ontológicamente bueno, y esto se afirma explícitamente dentro de la práctica.

Con respecto a la aplicación sociopolítica, hay tres razones por las que es aplicable. En primer lugar, aborda directamente la presencia explícita del odio en el discurso sociopolítico contemporáneo, buena parte del cual tiene lugar en las redes sociales. Al defender un concepto sustantivo del amor, corrige las diversas manifestaciones de odio que desestabilizan la paz. En segundo lugar, también proporciona un correctivo a las formas implícitas de odio en las que los lados opuestos del espectro político se consideran unos a otros como indignos de ser escuchados, atendidos y discutidos. Por último, la postura del Doctor Común impulsa la acción sociopolítica directa hacia la paz sin encarnar ni perpetuar una actitud de anulación, indiferencia y odio indebidos. En muchos sentidos, es la misma justificación filosófica de la acción directa no violenta de Martin Luther King. Sin embargo, la postura del Aquinate no es el único modelo para pensar en las causas de la paz. Una alternativa a su postura podría no apelar al amor, sino a la tolerancia como causa de la paz. Aunque un discurso completo sobre la tolerancia quedaría fuera del alcance de este ensayo, se ofrece, en estas líneas, un modelo reconciliador de cómo Santo Tomás se apropiaría de la tolerancia en su tesis de que el amor es la causa de la paz.

### **La tolerancia como causa de la paz**

Aunque los debates contemporáneos discrepan sobre el significado exacto del concepto “tolerancia”, cada postura comparte un problema heterogéneo a la hora de conectar la tolerancia con la paz. Los debates contemporáneos sobre la tolerancia tienden a postular (al menos) tres componentes necesarios del concepto:

- 1) Existe una objeción: el objeto tolerado (por ejemplo, los hábitos) es considerado objetable y erróneo o malo por el “tolerador”.
- 2) Aceptabilidad: el “tolerador” tiene razones positivas que pesan más que su juicio negativo sobre el objeto tolerado en un contexto determinado.

3) Posibilidad de rechazo: condiciones en las que se limita la tolerancia (si es que se limita).

Considérense 1-3 bajo una de las posturas más plausibles de la tolerancia: la visión “respetuosa” de la tolerancia. Desde este punto de vista, la tolerancia se define como una forma de “respeto” que se debe al otro. El problema es que el hecho de que la tolerancia logre el respeto es irrelevante. Respetar desde la tolerancia presupone la desaprobación de algún vicio que otro tenga y la existencia de tal conflicto es plausiblemente incompatible con la paz. Como afirmó el Aquinate, la paz no puede existir si hay conflicto interno o externo; por tanto, la tolerancia sólo puede existir si hay algo que uno desaprueba, y, sin embargo, soporta (recuérdese la etimología de tolerancia, del latín *tolerantia*, “perdurable”). La tolerancia logra un bien mayor al evitar el conflicto, pero, en opinión del Doctor Común, la mera evitación del conflicto es insuficiente para establecer la paz. Aunque parece rechazar incondicionalmente la tolerancia<sup>12</sup>, matiza su postura aprobando la tolerancia como virtud en algunas circunstancias<sup>13</sup>.

En lo que sigue, se ofrece un modelo de tolerancia como virtud subdividida que está al servicio de la paz, aunque no es la causa de ella. Los seres humanos no pueden ser objeto de tolerancia; sin embargo, a menudo, son precisamente los hábitos, los valores, las costumbres, las prácticas, las creencias, etc. de otras personas o grupos de personas los que son objeto de tolerancia. Desde el punto de vista del Doctor Universal, la tolerancia presupone algún mal o vicio con la esperanza de que sea sustituido por algún bien. La tolerancia no puede ser una virtud en sí misma, es decir, una actividad habitual que culmina en un buen carácter, ya que sólo es contextualmente buena, es decir, la tolerancia puede ser buena o mala dependiendo del objeto de tolerancia. A través de esta lente filosófica, es posible empezar apreciar el fundamento ilógico de paradojas como la del “racista tolerante”. En el supuesto de que alguien crea que una determinada

<sup>12</sup> *Summa Theologiae* II-II, q.11, a.3.

<sup>13</sup> *Summa Theologiae* II-II, q. 10, a.11.

raza R es inferior o mala, pero decida ejercer la virtud de tolerar a los individuos que pertenecen a R. ¿Debe considerarse esto un acto virtuoso o un ejemplo de virtud realizada? Obviamente, no. Si la tolerancia presupone un vicio percibido que hay que soportar con la esperanza de que sea sustituido por algún bien, entonces, tolerar a una raza concreta es presuponer, de hecho, que dicha raza no es meramente inferior, sino, sobre todo y fundamentalmente, mala. De hecho, los racistas tolerantes no tienen sentido simplemente porque la raza no es el tipo de cosa que debería tolerarse, ya que una raza concreta no es, y, simplemente, no puede ser mala en sí misma. En casos como éste, la tolerancia como aquí se la concibe proporciona una base fácil para resolver tales paradojas, preservando, al mismo tiempo, la etimología del término.

Así pues, la tolerancia es una virtud en la medida en que permite un mal por un bien mayor, permite un mal para evitar un mal ulterior o forma parte de la virtud de la paciencia. Dado que lo primero y lo segundo no son objeto de controversia, se dedicará un breve análisis al tercer caso.

La tolerancia es un tipo imperfecto de paciencia, ya que no ataca la raíz o el fundamento del problema en cuestión, sino que lo soporta. Ahora bien, si la paciencia es parte de la fortaleza, y la tolerancia es parte de la paciencia, entonces, la tolerancia es una virtud subdivisional de la fortaleza. Así explica Pieper la posición de Santo Tomás con respecto a la fortaleza:

“El recibir la herida no constituye la esencia toda de la fortaleza, sino solo la mitad exterior de ella. El fuerte no recibe esa herida por su propia y espontánea voluntad. Si la recibe, es más bien por conservar o ganar una integridad más esencial y más honda. Lo que constituye la esencia de la fortaleza no es el exponerse de cualquier forma a cualquier riesgo, sino solo una entrega de sí mismo que es conforme a la razón, y con ello, a la verdadera esencia y al verdadero valor de lo real”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Josef Pieper, ob. cit, pp. 127. 131-132.

Así pues, la fortaleza se caracteriza por un sacrificio personal que tiene como objetivo la paz. Aunque la tolerancia participa ciertamente del aspecto sacrificial de la fortaleza, ya que soportar un mal en aras de algún bien o de la prevención de un mal mayor es algo que requiere sacrificio, sigue sin satisfacer el objetivo de la fortaleza. Por ejemplo, tolerar a alguien que cree en una falsedad para evitar que crea más falsedades supone sacrificar la verdad en aras de la verdad, es decir, implica una evidente contradicción. Además, permanece el conflicto de dicho sacrificio. Es precisamente por eso que la tolerancia es una virtud imperfecta, pues es una paciencia imperfecta. La tolerancia presupone siempre el conflicto y sin este no tendría sentido. Por tanto, es metafísicamente insuficiente e innecesaria para la consecución de la paz.

## **Conclusión**

La posición del santo de Aquino –al menos como Pieper la leyó– según la cual el amor es, esencialmente, la afirmación de la bondad de la existencia de la otra persona, se ha presentado, aquí, como una fuente de paz plausible y apoyada empíricamente. Esta tesis también reitera el rechazo del Aquinate a las teorías monádicas de la paz que sostienen que esta se consigue solo a través de un dinamismo exterior (*exterius*), por ejemplo, estableciendo la paz sociopolítica luchando por los derechos humanos, y no hacia dentro (*interius*), mediante la conquista de la paz con uno mismo cultivando la vida interior. Por otro lado, se ha planteado que la postura del Aquinate según la cual solo el amor es causa de la paz es una posición que merece atención crítica.



## Actualidad del *Magistro* de Tomás de Aquino

César Oswaldo Ibarra  
UNAD - Colombia

### Introducción

Tomás de Aquino (1225-1274), el gran filósofo y teólogo dominico, no escribió una obra en la que tratara específicamente el tema de la educación, como si lo hicieron otros autores como, por ejemplo, San Agustín. Sin embargo, al comentar a este último, Tomás termina afrontando el tema de la educación y de paso nos deja sus propias ideas al respecto.

Lo que se busca en este escrito es comprender el contexto en el que se debate el tema del magisterio en Tomás y las repercusiones que dicho pensamiento puede tener en la actualidad, especialmente en la transmisión del pensamiento filosófico y en la enseñanza de la filosofía medieval en entornos mediados por la virtualidad como los que estamos usando hace ya tiempo pero de una manera más intensa a raíz de la dura pandemia, triste enfermedad que dejó tantas consecuencias pero que, también, nos mostró la validez de la red como medio en el que se puede enseñar y aprender.

### Contexto

Un jovencísimo Tomás (de 17 o 18 años), enfrenta uno de los requisitos de su formación universitaria, la disputa magisterial, la cual le abría el ingreso al cuerpo profesoral. Para esto enfrenta en su discurso a una de las mayores “autoridades” en materias filosóficas y teológicas no solo de la Edad Media sino de toda la historia: nada más ni nada menos que a San Agustín y para ello escoge la obra *De Magistro* del santo de Hipona. Obra en la que, a modo de diálogo con su hijo Adeodato, Agustín enfrenta temas cruciales en educación: ¿Qué es el aprendizaje? ¿Cómo se aprende? ¿Cuál es el papel del lenguaje en

este proceso? ¿Cuál es la relación que se da entre maestro y discípulo respecto a la transmisión de la ciencia?

Para tal efecto, Tomás echa mano de un género literario en el que será maestro, el de las cuestiones disputadas, método argumentativo tan propio de la filosofía y de la teología medievales, en el que, mediante un ejercicio dialógico entre razones a favor y razones en contra, se termina produciendo nuevo conocimiento.

En las *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*, específicamente en la *Cuestión 11* y partiendo del análisis del *Magistro* de San Agustín, Tomás trata el tema de la verdad y la posibilidad que tiene el hombre de enseñar y de ser llamado maestro. Esto ante la contundencia del texto bíblico que prohíbe que una persona se llame maestro: “Lo que es ustedes, no se dejen llamar Maestro, porque no tienen más que un Maestro, y todos ustedes son hermanos” (Mt 23, 8), que deja planteada la duda sobre la posibilidad de ser llamado maestro, pero, aún más todavía, sobre la posibilidad de enseñar y de aprender.

Durante un buen tiempo se consideró que, siendo una obra de su juventud, no pasaba de ser un simple comentario a la obra de Agustín, pero ante posiciones divergentes, especialmente relacionados con el platonismo del gran obispo, se puede ver que la obra del joven Tomás tiene su propia madurez y que se separa, de manera respetuosa pero total de tal autoridad, dejando su propia y nueva doctrina al respecto. Efectivamente, Tomás desarrolla sus propias ideas sobre el magisterio y deja planteadas cuestiones que pueden tener una repercusión muy importante sobre la educación actual y especialmente sobre la enseñanza y el aprendizaje de la misma filosofía medieval en este tiempo nuestro. No se trata de un tema meramente didáctico o moral, sino que tiene más que ver con la filosofía de la educación dado que muestra las profundas relaciones que se dan entre el maestro y el alumno en el ámbito de la educación y el ejercicio de la libertad y de la voluntad en dicho proceso.

### ***De Magistro***

Como se ha dicho, Tomás enfrenta el problema de la enseñanza y el aprendizaje en la *Cuestión 11* de sus *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*. Como es su costumbre, el Aquinate define en el prólogo de la Cuestión, los temas que va a tratar.

Los cuatro temas por tratar son los siguientes: primero, si el hombre puede enseñar y ser llamado maestro; segundo, si un hombre puede ser su propio maestro; tercero, si un ángel puede enseñar a un hombre y cuarto, si la enseñanza pertenece a la vida activa o a la contemplativa.

De la lectura de la *Cuestión 11* y, de acuerdo con los limitados alcances de esta reflexión, se pueden colegir las siguientes conclusiones:

Ante la limitación de los signos y de las palabras para transmitir conocimiento que se puede deducir de Agustín, el texto de Tomás, partiendo de autoridades bíblicas y de otros textos agustinianos, concluye que el hombre si puede enseñar, porque Dios, por ejemplo, ha puesto a los discípulos como predicadores de la verdad para que enseñen a los hombres a encontrar el camino de la verdad y el mismo Agustín habla de la necesidad que tienen los hombres de que alguien les enseñe, en el entendido de que no se enseñan a sí mismos sino que enseñan la verdad de la que hablan:

“¿Acaso pretenden los maestros que se conozcan y retengan sus pensamientos, y no las materias que piensan enseñar cuando hablan? Porque ¿quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro?” (*Mag.*, 14, 45).

Tomás, partiendo de Agustín, pero sin depender de él y tomando su propio camino, define su propia filosofía de la educación. No es un simple comentarista, sino que es un filósofo que sienta su propia doctrina.

## **Puntos de distanciamiento**

Para el Aquinate es claro que el texto evangélico (*Mt 3, 8*), como todos los textos bíblicos, no puede leerse de una manera cerrada, sino que tiene una debida interpretación.

“Porque está prohibido llamar así a un hombre maestro, para atribuirle la primacía del dominio, que pertenece a Dios; como poniendo su esperanza en la sabiduría de los hombres, y no más en lo que escuchamos del hombre, consultando la verdad divina, que habla en nosotros por la impresión de su semejanza, por la cual podemos juzgar de todas las cosas” (*Mag.*, 11, 1).

Para Tomás, Dios tiene la **primacía del dominio** y en ese sentido, Él es por antonomasia el Maestro; pero el hombre, aún en medio de sus limitaciones, también es maestro, así con minúscula, y así enseña a otros porque, de otra manera, nadie podría enseñar y nadie podría ser llamado maestro. Queda, por tanto, delimitado claramente el tema.

Tomás enfrenta directamente el neoplatonismo de Agustín que deja la capacidad de enseñar y la capacidad de aprender como un atributo del Verbo divino, con lo que deja muy limitada la capacidad del maestro y del discípulo, partiendo del antecitado texto evangélico. Si solo Dios es maestro, el hombre como maestro participaría del magisterio divino y el discípulo recibiría una forma de **participación** del magisterio divino. Esta posición se agrava en París por influencia del averroísmo que se pone de moda en la universidad y que propugna un solo entendimiento agente y en cierta forma, una sola inteligencia divina, de la que los hombres serían meros partícipes, pero no actores del proceso de enseñanza y aprendizaje. Esta reducción de la capacidad de aprender la afronta Tomás desde una posición más aristotélica, sin olvidar que Dios es la causa principal del saber humano, pero sin quitar a la inteligencia humana la capacidad de aprender y de enseñar.

Otro punto de divergencia entre Tomás y Agustín está en la forma de adquirir el conocimiento. Para el africano las verdades se adquieren por una visión mental del entendimiento, mientras que para el italiano las verdades se adquieren, más bien, por un proceso deductivo. Mientras que para el primero hay un solo Maestro (el divino), que se manifiesta en toda alma racional, para el segundo existen dos maestros: uno principal (Dios) y otro secundario (el hombre). Tomás piensa que el estudiante posee a medias las nociones (lo que hay se llama en educación el conocimiento previo), que luego puede desplegar con la ayuda del maestro y con el hábito de escudriñar las verdades por su propia cuenta.

“En lo que se enseña, el conocimiento preexistía, no en un acto completo, sino como en razonamientos seminales, según los cuales las concepciones universales, cuyo conocimiento nos es dado naturalmente, son, por así decirlo, semillas de todo lo que sigue” (*Mag.*, q. 11, 6).

Otro asunto que podría incluirse en este apartado es que Agustín, desde la teoría de las reminiscencias de Platón, afirma que lo que el hombre conoce no, es en últimas, sino un recuerdo. A ese efecto, dice en su *De Magistro*:

“Razón es muy verdadera y con mucha verdad se dice, que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado”. (*Mag.*, 11,36).

El conocimiento, por tanto, sería más recuerdo que asimilación de verdades a través de los sentidos y de los significados. Queda en duda la capacidad del hombre de aprender por sí mismo, a no ser que sea como una reminiscencia que viene a su auxilio porque los significados o lo engañan, o no son suficientes.

En un fuerte contraste, Tomás no duda en afirmar la capacidad que tiene el hombre de conocer por sí mismo y a través de los sentidos (expresión clara de su aristotelismo), las verdades de la realidad por ejemplo cuando afirma:

“A partir de los signos sensibles, recibidos en la potencia sensitiva, el entendimiento recibe intenciones inteligibles, de las que se vale para formar conocimiento en sí mismo. Porque lo más parecido a una ciencia eficaz no son los signos, sino la razón que va de los principios a las conclusiones, como ya se ha dicho” (*Mag.*, 1, 4).

Queda claro para el Aquinate que, a partir de los signos sensibles, a los que se llega por vía sensorial, se produce el conocimiento claro de las cosas con lo que se alcanza lo que él mismo llama, en el párrafo citado, “una ciencia eficaz”.

Otro punto de distanciamiento entre estos dos grandes autores es el del concepto de *maestro interior* y **maestro exterior**, que ambos manejan, pero desde orillas distantes. Para el Hiponense, el maestro humano (si es que hubiese tal), haría sugerencias por medio de los signos, pero el verdadero Maestro es Jesucristo, que ilumina al hombre con la luz de la verdad. En este sentido, Agustín pone en boca de su hijo las siguientes palabras: “si hay algo de verdadero, sólo lo puede enseñar aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que Él habita dentro de nosotros” (*Mag.* 14, 46). Podría deducirse que el hombre aprende por participación de Aquel que es la ciencia y en este sentido el papel del maestro humano sería muy pobre.

Para Tomás, las cosas son distintas. Si bien el dicente pudiera aprender por sí mismo muchas cosas, el papel del maestro humano es fundamental porque él ya conoce la ciencia, en la que el alumno apenas se está introduciendo. Se puede ver como el maestro es fuente de conocimiento y por tanto engendra una cierta causalidad que puede despertar en el alumno el conocimiento de la verdad. El maestro partirá de lo que ya conoce el estudiante y éste, a partir de ese conocimiento previo, avanzará en la construcción del conocimiento.

Puede inferirse que ambos autores coinciden en que la fuente del conocimiento está, en último término, en Dios que es la fuente de toda verdad. En lo que difieren es en el papel protagónico de la educación y en el papel del maestro. Agustín deja algo mal parado al maestro humano, pero Tomás lo vuelve a levantar.

### **Actualidad del *De Magistro***

La lectura y el análisis del *De Magistro* de Tomás y los contrastes que ya se han enumerado con el *De Magistro* de Agustín, dejan en el tintero varios aspectos que tienen que ver con la educación actual, especialmente en estos tiempos postpandemia, que dejaron como herencia la educación virtual y el uso intensivo de las TICs en la enseñanza. En este sentido, se puede hablar de la actualidad del *Magistro* de Tomás de Aquino.

En primer lugar, está el tema de los conocimientos previos que han puesto de moda en nuestro tiempo autores como Ausubel, Vigotsky y los demás pedagogos constructivistas y que se puede entender como aquellos conocimientos que el estudiante tiene como aprendizajes o experiencias anteriores y que sirven de base para el desarrollo del nuevo conocimiento. El alumno, en este sentido, no sería tabula rasa, sino que tiene un conjunto de datos previos que se pueden aprovechar para la construcción del nuevo conocimiento. Sócrates o el mismo San Agustín nos muestran, desde la mayéutica, como si se indaga en el corazón del estudiante, salen las ideas y purgándolas de cuanto puedan tener de ambiguo o equívoco, permiten el florecimiento de ideas nuevas y ciertas. No se puede ocultar cierto platonismo en el asunto, pero en este caso, se está hablando no de ideas innatas sino de ideas previas, que se han conseguido en la infancia o en la juventud o en la vida cotidiana y que ahora permiten consolidar nuevas ideas y nuevos conocimientos. Tomás nos habla claramente del tema de los conocimientos previos cuando los llama, como se ha visto en una cita anterior como “razonamientos seminales”, como “semillas de todo lo que sigue” (*Mag.*, q11, 6). Por tanto, en los procesos de enseñanza y de aprendizaje, debe cuidarse

claramente el uso de los conocimientos previos como la base insustituible desde la cual se puede construir el conocimiento.

En segundo lugar, está el tema del autoaprendizaje, lo que se llama hoy el **aprendizaje autónomo** y que parte de la idea de que, teniendo las mediaciones adecuadas, el estudiante puede aprender por sí mismo aquellos conocimientos que debe adquirir. Esto es particularmente importante cuando se hace el aprendizaje (porque en este caso ya no se puede hablar de enseñanza), de manera virtual y con una mínima intervención del docente, reducido en este caso, a un tutor que acompaña y que se asegura de que los conocimientos se estén construyendo adecuadamente, pero de una manera discreta ya que el protagonismo del proceso de aprendizaje es del aprendiente. Tomás insinúa de una manera muy clara este aspecto en el artículo segundo de la *Cuestión 11*, en la que desarrolla el tema de si un hombre puede ser llamado “su propio maestro”. Dada la importancia de este aspecto, se hace un desarrollo de este a continuación.

Tomás, ante la cuestión de si un hombre puede ser llamado su propio maestro diferencia, de una manera muy clara lo que él llama la causa principal y la causa instrumental. En el aprendizaje, la causa instrumental es el maestro que enseña mientras que la causa principal es el estudiante que aprende. En este sentido, el que oyendo aprende, podría ser llamado maestro de sí mismo, tal como lo afirma el Aquinate, cuando dice:

“Luego el entendimiento activo enseña más que el hombre exterior. Si, pues, por la expresión exterior, el que habla exteriormente es llamado maestro del que oye; mucho más, a causa de la luz del entendimiento del agente, el que oye debe llamarse maestro de sí mismo” (*Mag.*, q 11, 2, 1).

Actualmente un estudiante, con todas las herramientas tecnológicas con que cuenta, puede enfrentar el aprendizaje por su propia cuenta, de manera autónoma y puede convertirse como dice Tomás en “maestro de sí mismo”, aunque siempre con una asistencia del docente, convertido en tutor. Como

puede verse el tema del autoaprendizaje no es algo totalmente nuevo, a lo que se haya llegado con el desarrollo de la educación a distancia o de la educación con mediaciones tecnológicas sino, que ya estaba claramente definido en el hijo de los condes de Aquino hace casi 800 años, aunque él se aparte un poco del concepto moderno. Esto lleva a pensar que no se ha valorado justamente cuando se estudia la historia de la educación, el papel de Tomás de Aquino en la misma y la forma clarividente en que deja sentada una doctrina sobre la forma no solo de enseñar sino, también la forma de aprender.

De modo análogo, el autor muestra como más perfecto el conocimiento que se hace por descubrimiento que el que se recibe de otro, pero con un matiz fundamental: se pueden aprender algunas cosas, pero no se puede aprehender la totalidad del conocimiento. Acostumbrado a una educación en la que el magíster era el centro del proceso enseñanza-aprendizaje, Tomás se da cuenta del valor que tiene el que el estudiante se convierta en aprendiente y que descubra, por sí mismo, aquellas cosas que requiere para llegar al perfecto conocimiento de la verdad sin dejar a un lado la labor del maestro. Así es como actualmente el maestro se ve más como tutor que como maestro, como causa instrumental, mientras que el estudiante que aprende por sí mismo es ahora la causa principal y es maestro de sí mismo.

Usando el símil del médico, que puede curarse a sí mismo, afirma claramente que uno puede aprender por sí mismo. Concluye el de Aquino, diciendo: “es necesario llamar maestro a quien adquiere conocimiento por sí mismo” (*Mag.*, 11, 2, 5).

Sin embargo y esto debe quedar muy claro el ser maestro de sí mismo no puede tomarse como que el estudiante se convierta en un autodidacta y que el maestro desaparezca. El papel del maestro, que tiene claridad disciplinar y pedagógica será más discreto, pero nunca sustituible por un autoconocimiento, el maestro puede y debe convertirse en tutor para dejar el papel protagónico del proceso de aprendizaje al aprendiente, pero no puede desaparecer del todo. Hoy, más por razones económicas que pedagógicas se busca diluir el papel del maestro en las universidades cuando se habla, por ejemplo, de aulas

híbridas, en las que el docente se reduce a ser el que arma el curso, como podría hacerlo un ingeniero o un tecnólogo, dejando todo el proceso de aprendizaje en manos del estudiante. Cabe afirmar al respecto el papel fundamental, aunque no protagónico, del maestro.

Tomás tiene claro esto, cuando afirma: “nadie es su propio padre o amo. Por eso nadie puede ser llamado su propio maestro” (*Mag.*, q11, 2, 2). Igualmente afirma que, si bien el conocimiento por invención es conveniente y necesario, nunca será tan perfecto como el que se conoce con el maestro, que posee la ciencia.

Se dirá para conciliar las cosas, que en la educación actual será necesario encontrar un punto de equilibrio entre la acción pedagógica del enseñante y la del aprendiente, entendiendo que el maestro es más un tutor que un magíster y que el proceso de enseñanza y aprendizaje debe transitar hacia un modelo de aprendizaje con una intervención discreta pero segura del docente.

## **Conclusión**

A 800 años del nacimiento del Príncipe de los Filósofos Católicos, los temas de la *Cuestión 11* de las *Quaestiones disputatae de veritate*, muestran la actualidad del pensamiento de Tomás en relación con la educación, especialmente en estos tiempos en que, después de la pandemia, se ha fortalecido el aprendizaje de la filosofía y de todas las otras ciencias con mediaciones virtuales, haciendo que el papel del aprendiente adquiera un mayor protagonismo, mientras que el enseñante va haciendo el tránsito de convertirse en tutor, cambio que implica un giro copernicano en relación el papel del magíster de la Edad Media y de todos los tiempos que han pasado.

Separándose un tanto de Agustín y de su *Magistro*, Tomás en el suyo sienta las bases de su filosofía de la educación, apartándose del platonismo del primero en el sentido de rescatar la capacidad docente del hombre sin dejar a

un lado el papel fundamental de Dios como fuente y trasmisor de la verdad y del conocimiento.

Conceptos aparentemente nuevos y de boga en la pedagogía actual como los de los conocimientos previos y el del autoaprendizaje son tratados por Tomás de Aquino, con mucha propiedad y aunque insiste en el papel fundamental del maestro en la educación, deja abierta la puerta con algunos conceptos muy interesantes sobre el papel del estudiante como protagonista del proceso de enseñanza y de aprendizaje.

En la actualidad se está trabajando muy fuertemente, sobre todo desde la irrupción de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en el aprendizaje autónomo, en la importancia de los conocimientos previos y en la educación como un proceso constructivista. El diálogo con el *De Magistro* de Agustín y, particularmente, con el *De Magistro* de Tomás, muestra como no se ha valorado de manera profunda y adecuada la doctrina tomasina en la historia de la pedagogía ni en la filosofía de la educación.



# **MESAS TEMÁTICAS**



**MESA**  
**HISTORIA DE LA CIENCIA**

**Coordinación**  
**Celina A. Lértora Mendoza**



## Notas sobre las fuentes del conocimiento farmacológico de Maimónides (1138-1204)

*Jaime E. Bortz*  
UBA, Argentina

### **Sobre el *Glosario del Nombre de los Medicamentos***

El *Glosario del Nombre de los Medicamentos* es un glosario alfabético de sinónimos de drogas medicinales compuesto por Maimónides (en adelante: MM) a fines del siglo XII. MM definió su objetivo indicando que no se proponía describir ni discutir remedios simples sino explicar algunos de sus nombres, es decir, indicar sus sinónimos. Por esta razón excluyó de su lista medicamentos conocidos que tenían un solo nombre. Este libro es representativo de un tipo de trabajo que era muy común en el mundo árabe medieval, en particular en el Maghreb, en el oeste de este mundo. De hecho, MM mismo menciona cinco trabajos escritos por autores andalusíes en los que se inspiró, cuatro de ellos musulmanes y uno judío: el *Libro de las Drogas Simples* de de Ibn Wafid, la *Explicación de las Drogas de Ibn Gulgul*, la *Colección de Drogas Simples de Ibn Gulgul*, la *Colección de Drogas Simples* de Ahmad al-Gafiqi, el *Libro de Drogas Simples* de Ibn Samagun y el *Talhis* de Abu-l-Walid (Iona) Ibn Ganah.

En general, el trabajo de MM muestra una inspiración occidental. La frase “por nosotros en Maghreb” se repite continuamente, indicando una cierta afiliación intelectual con la cultura maghrebí. Al mismo tiempo, la mención frecuente a los habitantes de Egipto nos indica que el texto fue redactado en Egipto, al igual que sus restantes obras médicas.

El *Glosario* está compuesto de 405 artículos de longitud dispar; algunos contienen sólo pocas palabras, otros ocupan 15 líneas, otros una página completa del manuscrito. MM, en general, proporciona el nombre más

conocido del medicamento como título para un artículo y luego lo continúa con los sinónimos en árabe, griego antiguo, siríaco, persa, bereber y español. Esta última lengua es llamada 'agamiyyat al-Andalus, “el idioma extranjero de Andalucía”; es el dialecto andaluz del antiguo castellano, derivado directamente del latín. El trabajo de autores médicos andalusíes ha contribuido al conocimiento de este idioma, del cual se conocen escasos documentos. Los 405 artículos contienen un total de aproximadamente 2000 nombres.

Como consta en su introducción, MM también agregó varios términos de uso popular ('anima) en Maghreb y en Egipto. Como consecuencia de ello, MM frecuentemente vocaliza estas palabras de acuerdo con la pronunciación popular, apartándose de la vocalización clásica de los grandes diccionarios árabes.

En algunos artículos MM nos provee de explicaciones útiles de diferentes medicamentos que tienen el mismo nombre, o de diferentes especies de la misma droga. Sus comentarios enriquecen a los diccionarios similares del mundo árabe. Los nombres de las drogas en escritos árabes son en general dados en árabe y en griego, siríaco, persa arabizado. Los autores hispano-árabes habían hecho constar los nombres en bereber y en castellano antiguo; MM copió los nombres de sus predecesores en forma bastante exacta. Las alteraciones en los nombres son atribuibles a los copistas. Para el árabe, su lengua nativa, y para el siríaco o neoaraméo, un idioma muy parecido al hebreo, no tuvo dificultad alguna, y sus transcripciones son en gran medida correctas. Por el contrario, MM no estaba familiarizado con el griego y el persa, y ocasionalmente confunde los dos idiomas, o escribe sus formas arabizadas en forma incorrecta. Así, escribió *nabtafilun* en lugar de *bantafilun* (*pentaphyllon*), e insertó este artículo bajo la letra *nun* en lugar de la *ba'*. Lo mismo les sucedió a varios autores árabes que cometieron el mismo error debido a su falta de conocimiento del griego.

Es llamativo que MM, en su *Glosario*, no menciona siquiera un nombre de medicamento en hebreo, lo que es más sorprendente dado que conocía el

nombre de los remedios simples en dicho idioma. Immanuel Löw, en un trabajo fundamental, hace notar que el *Antiguo Testamento* contiene 117 nombres de plantas, mientras que la *Mishná* contiene 320. Löw también halló muchos de esos nombres en el *Mishné Torá*, la codificación de leyes bíblicas y talmúdicas hecha por MM, y el único libro que éste escribió en hebreo. Muchos de estos nombres también fueron explicados por MM en su libro *El Luminar (As-Sirag)*, un comentario de la *Mishná* hecho en árabe. De manera que MM sabía perfectamente el nombre de muchas de estas plantas y medicamentos en hebreo, y aún a pesar de ello no incluyó sinónimos en hebreo. Las razones son desconocidas. Quizás se debe al hecho que el *Glosario* fue escrito para alumnos –o una audiencia– mayoritariamente compuesta por no-judíos. Sus otros escritos médicos carecen asimismo de palabras en hebreo, posiblemente por la misma razón. Quizás, sostuvo Meyerhof, los nombres en árabes de los medicamentos eran más conocidos para los médicos judíos de El Cairo y el Maghreb que los nombres hebreos. Con relación a los sinónimos árabes, MM aporta en su *Glosario* los mismos nombres que utiliza en sus otros escritos médicos.

De acuerdo a Max Meyerhof, el *Glosario del Nombre de los Medicamentos* de MM era conocido sólo por Ibn Abi Usaybi'a, quien los menciona en *Fuentes de Información sobre las Clases de los Médicos*. Meyerhof creía que era un libro apócrifo hasta que en 1932 fue informado por Helmut Ritter, en Istanbul, que este texto estaba en el manuscrito árabe 3711 en la Biblioteca Aya Sofía. El manuscrito es valioso porque fue escrito por el farmacólogo y botánico árabe Diya' ad-Din 'Abdallah, mejor conocido como Ibn al-Baytar, el autor de un importante tratado sobre los simples. Se sabe que la copia del *Glosario* fue hecha por al-Baytar porque está certificada en la cubierta del manuscrito de Istanbul por su alumno, Ibn as-Sawaydi, un médico del siglo XIII, y por Khalil ibn Aybak as-Safadi, erudito e historiador del siglo XIV, que fueron algunos de los propietarios de este precioso manuscrito. Meyerhof supone que Ibn al-Baytar copió este tratado tempranamente al llegar a Egipto y no a partir de la copia del autor, ya que no sólo comete errores en el copiado, sino que dejó errores de los copistas previos sin corregir. Los nombres están frecuentemente mutilados

por los copistas, pero Meyerhof pudo reconstruirlos utilizando el glosario de Simonet. Para reconstruir los nombres bereberes mutilados, Meyerhof utilizó el glosario de materia médica marroquí de Renaud y Colin.

### **Manuscritos y ediciones previas**

Este trabajo fue descubierto por Max Meyerhof, un oftalmólogo egipcio, en la Biblioteca Aya Sofia de Istanbul, Turquía, como manuscrito árabe 3711. Meyerhof editó el original árabe con una traducción al francés y comentario, la que se publicó en 1940. Para el presente trabajo hemos tomado la edición en inglés de Fred Rosner, la que incluye una traducción al inglés del trabajo de Meyerhof y los comentarios de este último al texto. Las palabras entre paréntesis son las de Meyerhof; las palabras entre corchetes representan las adiciones de Rosner para ayudar a aclarar el texto.

Hay sólo dos versiones publicadas del *Glosario del Nombre de los Medicamentos*. Una es la que editó Meyerhof en 1940 con el título *Sarh Asma' Al 'Uqqar*, en el original árabe acompañado de una traducción y un comentario en francés. La intención original de Meyerhof fue publicar el libro en 1935, año que fue celebrado como el 800 aniversario del natalicio de MM. Sin embargo, las dificultades textuales fueron de tal magnitud que Meyerhof se vio obligado a consultar numerosos trabajos en diferentes bibliotecas extranjeras, a lo que hay que sumar su actividad en la práctica médica. Así, le tomó un espacio de cinco años completar su versión en árabe y francés. Durante dicho período publicó varios artículos breves relacionados con este trabajo.

La otra versión del *Glosario* es la edición de Süssman Muntner publicada en 1959 por Mossad Harav Kook en Jerusalén bajo el título *Beyur Shaymot Harefuot*, la que fue reimpressa en 1987. Muntner había comentado con anterioridad el trabajo de Meyerhof en un artículo en *Harefuah*. En 1989, un libro titulado *Tzimchei Hamarpeh Shel Harambam*, cuyo autor era Nissim Krispil, fue publicado en Israel. Este libro describe algunas de las plantas citadas por MM en su glosario.

Rosner publicó en 1979 una traducción al inglés basada en la edición bilingüe árabe-francés de Meyerhof. El libro se agotó rápidamente. Rosner preparó una nueva versión que se publicó en 1995 en la que incluyó una completa bibliografía preparada por Dienstag y en el que puso cuidado en los puntos diacríticos y la vocalización de los nombres árabes de medicamentos y plantas auxiliado por el arabista Dr. Joseph Dana. Es ésta la edición sobre la cual se ha basado principalmente este trabajo.

### **Indicios acerca de su formación médica**

¿Cuáles son los párrafos donde MM da indicios de sus fuentes bibliográficas para el conocimiento farmacológico? Son los siguientes:

*El Libro de las Explicaciones de las Drogas*, compuesto por el maestro y líder Abu Imran Musa ibn Abdallah el Israelita, el Maghrebí. Él dice: mi objetivo en este trabajo es la explicación de los nombres de las drogas simples que existen en nuestro tiempo, que nos son conocidas, que se usan en el arte de la medicina y que encontramos en los libros médicos ... En forma similar, no mencionaré un remedio conocido y establecido como (por ejemplo) el higo, la uva u otras frutas similares sólo porque sus nombres griegos sean mencionados en los libros que nos han sido transmitidos, ya que sus redactores los han mencionado y explicado.

La primera palabra a partir de la cual introduzco una serie de nombres de un remedio es la que es más común pero menos conocida entre los profesionales, porque el nombre extranjero de muchos remedios es más conocido y es más recordado por los médicos que su nombre en árabe. Para la explicación de estos nombres me basé en el libro de Ibn Gulgul con respecto a las interpretaciones de la droga; en el libro de Abu'l-Walid ibn Ganah; en la colección compuesta en español por un autor más reciente llamado al-Ghafiqui; y en los escritos de Ibn Wafid e Ibn Samagun. A ello agregué todo lo que es valioso entre los habitantes de Maghreb que no haya sido puesto en duda por las autoridades médicas. Doy preferencia a la

interpretación que me parece la más aceptada en Maghreb. En los casos de discrepancia de opiniones, cito la idea preponderante.

Nos preguntamos ahora si es posible identificar a estos autores, y nos encontramos con lo siguiente.

“Ibn Gulgul” o “Ibn Golgol” fue un médico nacido en Córdoba en 943 o en 944. Falleció en 994. A los quince años se consagró al estudio de la medicina, llegando a ser médico personal del califa Hisam II. Entre sus obras destaca una historia de la medicina titulada *Ta’rij al-attiba*, una de las más antiguas recopilaciones de biografías médicas. Es trasliterado también como “Ibn Djul-djul”. Escribió dos obras que fueron fuente de Maimónides: *Explicación de los nombres de los medicamentos simples tomados del ‘Libro de Dioscórides’* y *Tratado que menciona los medicamentos que no cita Dioscórides en su libro y que se emplean en el arte de la Medicina y que son útiles y aquellos que no son utilizados para que no queden en el olvido*. Su obra fue publicada en edición crítica en 1955.

Un médico hebreo español, Hasdai ibn Shaprut, fue ministro del califa Abd al Rahman III de Córdoba. Este recibió del emperador Constantino VII Porfirogeneto de Bizancio un precioso manuscrito griego de la *Materia Médica* de Dioscórides con maravillosas ilustraciones en el año 948. Como nadie en Córdoba conocía el griego en aquella época lo suficiente el emperador envió al monje Nicolò para que, junto con Hasdai, pudiera realizar una traducción del griego al árabe sirviéndose de la antigua traducción de Dioscórides debida a Hunain y con el auxilio de algunos médicos y boticarios musulmanes. Así fueron traducidos todos los nombres de las plantas y los medicamentos al árabe. Ibn Gulgul cuenta los detalles de esta historia y añade veinte años más tarde algunas notas y correcciones importantes a esta traducción. El libro resultante tuvo una influencia extraordinaria sobre los estudios farmacológicos de la España musulmana.

Abu'l-Walid ibn Ganah fue un judío lucentino, nacido entre 985 y 990 y fallecido c. 1040, escribió un libro que no se ha conservado. Se conoce el

texto por referencias del historiador Ibn Abi Usaybia y los autores médicos árabes al-Baytar e Ibn As Suwaidi.

“Al-Ghafiqi” es Abu Ya’far Ahmad b. Muhammad al-Gafiqi. Nació en Córdoba a mediados del siglo XII. Es conocido principalmente por su *Kitab al-adwiya al-mufrada (Libro de los medicamentos simples)* en donde las plantas, cuyos nombres aparecen en árabe, en latín y en beréber, son descriptas minuciosamente. Su obra no nos ha llegado completa, pero numerosos pasajes aparecen citados textualmente por algunos autores, especialmente por el malagueño Iban al-Baytar.

Ibn Wafid fue un autor toledano, nacido en 1008 y fallecido en 1074, autor de obras médico-farmacológicas. Escribió el *Libro de los Simples*. Su nombre latinizado es Aben-Guefit. Su nombre completo en árabe, Abd Ar-Rahman Ibn Muhammad Ibn Wafid Al Alhmi. Su libro de medicamentos nunca fue publicado pero se conserva como manuscrito en la biblioteca de El Escorial de España.

Ibn Samagun fue un médico y farmacólogo cordobés, del que no tenemos otras noticias biográficas que las que nos ofrece Ibn Abi Usaybia. Murió probablemente a comienzos del siglo XI, quizás en 1001. Aparece también transliterado como Ibn Samadjun. Fue médico de Almanzor y escribió una *Recopilación de medicamentos simples*.

## **Palabras finales**

Con esta ponencia pretendimos poner énfasis en un texto relativamente poco conocido de MM que condensa sus conocimientos de farmacología mediante la redacción de una enciclopedia de medicamentos con la sinonimia de los mismos en diferentes idiomas. Su mundo estaba unificado por el Islam y la lengua árabe como *lingua franca*, pero los médicos que lo habitaban – y que mantenían una actividad médica con frecuencia itinerante - tropezaban con dificultades para armonizar los nombres de los medicamentos utilizados debido al uso de nombres locales de los mismos.

Su objetivo fue solucionar este problema organizando los nombre de los medicamentos de tal forma que fuera más sencillo buscarlos o solicitarlos en las diferentes geografías que usaban el árabe como lengua común.

Asimismo la mención de las fuentes bibliográficas de las cuales abrevó nos permite trazar los caminos de circulación del conocimiento farmacológico en el *dar-al-islam* poniendo de relieve quiénes eran los autores más conocidos, apreciados y citados. En este sentido, el *Glosario del Nombre de los Medicamentos* constituye una fuente inapreciable de conocimiento sobre el desarrollo de la medicina medieval de habla árabe.

## **Un proyecto de regla monástica femenina en el siglo XII. Análisis médico y social de la carta sexta de Eloísa a Abelardo**

*Abel Luis Agüero*  
UBA, Argentina

### **Introducción**

Las mujeres son la encarnación del pecado. Fue por culpa de Eva que Adán desobedeciera al Señor y ambos fueran expulsados del edén. Por esa causa es que Cristo debió encarnarse y morir en sacrificio para nuestra redención. Sus encantos hacen que el hombre caiga en sus redes y haga cosas indebidas para conquistarlas.

Éstas y otras ideas similares fueron las predominantes cuando en la primera mitad del siglo XII se desarrollaron las vidas de Pierre Abelardo (1072-1142) y Eloísa (circa 1092-1164), hija ilegítima del senescal Gilbert de Garlande y una dama de la alta aristocracia. Habrá que esperar a una generación posterior para que las ideas de la *langue d'oc*, surgidas en el sur de la actual Francia, pudieran filtrarse hacia el norte y, traducidas a la primitiva lengua francesa, aliviaran en parte la sujeción femenina a una sociedad patriarcal.

Apoyados en las autoridades paganas y reforzadas por la fe de Cristo, el silencio y la obediencia serían dos virtudes femeninas altamente valoradas. En la voz de San Pablo surgía esta advertencia bíblica: "...las mujeres cállense en las asambleas, porque no les toca a ellas hablar si no sujetas como dice la ley"...<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> 1Corintios.14, 34-35. Citado por María Milagros Rivera Garretas, *Textos y espacios de mujeres: Europa siglos IV al XV*. Barcelona, Icaria, 1995, p.. 34.

Así pues, la infortunada pareja vivió en una época en la que la sociedad regida por costumbres patriarcales sostuvo, como en toda la Edad Media, una misoginia absoluta.

En cuanto a las mujeres, las poquísimas que poseían alguna ilustración verían con recelo o temor colocar alguno de sus pensamientos por escrito. Es más, las pocas que se atrevieron a hacerlo recurrían antes que nada a disculpar la osadía de que siendo mujeres se atrevieran a expresar ideas por escrito. Valga como ejemplo las citas del siglo X de Rosvita de Gandersheim y de Cristine de Pizan en el siglo XV para ver lo extendida de esa costumbre.

Dice Rosvita en la *Carta a ciertos sabios favorecedores de este libro*:

“...óptimamente nutridos y consumados como sois en la perfección del conocimiento, considerasteis digna de vuestra admiración mi obrita de mujercilla despreciable...al juzgar darse en mí un cierto conocimiento de las artes, aún cuando la sutilidad de éstas en gran medida depase mi mujeril talento...”<sup>2</sup> .

Cinco siglos después Cristine de Pizan describe las dificultades de las mujeres de su tiempo con estas palabras:

“Filósofos, poetas, moralistas todos...parecen hablar con la misma voz todos, para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza siempre se inclina al vicio”<sup>3</sup>.

Si bien es cierto que Cristine de Pizan al idear una ciudad solamente de mujeres, emprendió por fin una defensa de su sexo.

<sup>2</sup> Hrosvita de Ganresheim. *Los seis dramas*, Luis Astey, traducción. introducción y notas, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 631.

<sup>3</sup> Cristine de Pizan, *La ciudad de las damas*, Traducción, introducción y notas de María-José Marchand, Madrid, Siruela, 2000, p. 64.

En la citada obra de Rivera Garretas se aventura una hipótesis acerca de que las supuestas excusas sobre la necedad femenina que ponían las autoras, era un conjuro o un rito de paso, tan común en la Edad Media entre los caballeros en sus actividades. Literariamente se podría (si se acepta la hipótesis) asimilar ese acto de humildad con, por ejemplo, lo que aparece en las posteriores novelas de caballería donde el héroe antes que la aventura aparezca cruza un curso de agua como conjuro de purificación. Ejemplos de ello se encuentran en el *Curial y Güelfa*, *Amadís de Gaula*, *Palmerín* y otros.<sup>4</sup> Paradójicamente en la carta seis de Eloísa no aparece la habitual disculpa por escribir. Es de suponer que ello ocurre por ser una correspondencia privada con quien había sido su marido, quien además conocía de sobra su capacidad intelectual.

### **La sexta carta**

Aparentemente la correspondencia entre Abelardo y Eloísa comienza en el año 1132 y las ideas y pedidos de una regla para las mujeres toma forma entre los años 1136 y 1139. En realidad, la intención de la carta sexta de Eloísa es la de pedir a Abelardo que les envíe un modelo de regla femenina para aplicarlo en el Paracletto.

Comienza entonces con una introducción de orden personal en la cual explicita su dolor sin mencionar la causa (ser monja y abadesa a su pesar) y escribir a quien es un amor prohibido. Pero superando ese pesar pasa prontamente a la causa de la epístola expresando:

“Y así, todas nosotras, siervas de Cristo y en Cristo hijas tuyas. hoy te pedimos suplicantes a tu paternidad dos cosas que consideramos sobremanera necesarias. La primera es que te dignes a instruirnos acerca del comienzo de nuestra orden religiosa y sobre la legitimidad de nuestra profesión. La segunda es para establecer nuestras reglas, es

<sup>4</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, Buenos Aires, EMECÉ, sin fecha de edición, Tomo 1, p. 303 y ss.

que envíes por escrito aquello que sea propio de las mujeres, que describas por entero los hábitos y costumbres de nuestra confesión”<sup>5</sup>.

Continúa el pedido enumerando la lista de necesidades espirituales, sociales y materiales que necesitaba la comunidad. Como ya fue aclarado en el resumen, el presente artículo solamente se ocupará de las dos últimas, pues el autor es médico y no teólogo.

El texto de Eloísa es algo desordenado en los temas que solicita por lo cual se ha preferido no seguir la redacción del mismo si no dividir el estudio en los centros de interés que se enuncian a continuación:

1. La ropa de las monjas,
2. Su trato con los posibles huéspedes,
3. El trabajo de las religiosas,
4. Las comidas,
5. La higiene,
6. Misceláneas.

**La ropa de las monjas.** Es éste el primer tema que trata la carta de Eloísa. La regla original de San Benito regula el tema en su capítulo XXVI<sup>6</sup> cuando dice respecto a la ropa de cama que debe ser la adecuada a criterio del abad, y el capítulo LV está dedicado a la ropa y el calzado. En éste último se indica que el abad distribuirá ropa abrigada o no según el clima de la región. Estos vestidos serán para cada uno dos cogollas, dos túnicas, un escapulario, medias zapatos y ropa interior. Todo ello comprado en la región y lo más barato posible.

<sup>5</sup> *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Natalia Jakubecki y Marcela Borelli, estudio preliminar, introducción y notas. Buenos Aires, La parte maldita. 2013, p. 165. En adelante citadas como *Cartas*.

<sup>6</sup> En adelante todas las citas acerca de la regla benedictina serán tomadas de <https://momasteriohuerta.org/regla-san-benito/>. Consultado el 9 de mayo de 2024.

El comentario de Eloísa dice que las ropas compradas según la regla no son adecuadas a las mujeres y se pregunta cómo usar calzoncillos de ropa de lana ajustada cuando es un inconveniente por el flujo menstrual femenino.

Una observación adicional surge más adelante. Hablando del cumplimiento de las normas menciona que los canónigos regulares, regidos por la regla agustiniana se les permite comer carne y usar ropas de lino, y se pregunta: “Si nuestra debilidad puede equipararse con su virtud, ¿acaso podría equipararse como poco?”<sup>7</sup>.

No en mucho más abunda este comentario que aparentemente no era uno de los temas principales de la petición.

**El trato con los posibles huéspedes.** La recepción de extraños en un cenobio femenino es en sí un tema delicado, máxime cuando no estaba prevista más que en una regla para varones. El capítulo de la regla dedicado a ello es el cincuenta y tres que estipula que los huéspedes serían recibidos con honor en nombre de Cristo, y que comerían presidiendo la mesa junto al abad, luego de haberles lavado las manos y los pies.

Estas condiciones hacían que Eloísa tuviera serias dudas expresadas como: “¿Es que acaso conviene a nuestros votos que la abadesa coma junto a aquellos que asila?”<sup>8</sup>.

Refuerza esta idea la duda de si es conveniente recibir a huéspedes masculinos porque: “...la convivencia de los hombres y mujeres conduce a la ruina de las almas. Sobre todo, en las comidas, donde somos dominados por la ebriedad y el exceso, y por el vino...”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Cartas* cit., p. 173.

<sup>8</sup> *Cartas* cit., p. 165. En adelante todas las citas de la carta de Eloísa serán tomadas de *Cartas de Abelardo y Eloísa*. Natalia Jakubecki y Alejandra Borelli, estudio preliminar, introducción y notas. Buenos Aires, La parte maldita. 2013,

<sup>9</sup> *Cartas* cit., p.165.

Pero al mismo tiempo lamente que: “¿acaso no se verá con irritación que ofendemos a los hombres de cuyos beneficios están tan necesitados los monasterios del sexo débil...?”<sup>10</sup>.

Esta duda y al mismo tiempo el temor a las represalias está no solamente expresadas por el juicio de la abadesa si no que las fundamenta con citas de autoridades cristianas como San Jerónimo o paganas como Ovidio y su *Arte de Amar*.

Pero no solamente en los varones ve la precavida Eloísa una oportunidad de pecado. La regla de San Benito prescribía que los monjes jóvenes no debían dormir en lechos contiguos si no separados por la cama de un monje anciano. Para Eloísa también la debilidad de la carne es un problema que achaca más bien a la oportunidad de visitas de mujeres que viven en el mundo. Manifiesta a Abelardo:

“Y aún si sólo se admitieran mujeres a las que se les brindara hospitalidad ¿no hay en ello algún peligro latente? Ciertamente, para seducir a una mujer, nada hay más propicio que el mismo atractivo femenino”<sup>11</sup>.

A eso se debe que el mismo San Jerónimo, agrega ella con una cita, aconseja a las mujeres virtuosas no tratar con las que no lo fueran.

Así pues, aunque deja a criterio de Abelardo el problema del hospedaje, es de suponer que Eloísa es contraria a darlo.

**El trabajo de las religiosas.** El problema del trabajo es uno de los puntos en que más énfasis se pone en la carta. El *ora et labora*, pilar de la regla monástica de San Benito, se trata en el capítulo XVIII. En él el trabajo se considera de dos formas: trabajo manual y lectura espiritual. Las horas que se

<sup>10</sup> *Cartas* cit., p. 167.

<sup>11</sup> *Cartas* cit., p. 166.

dedican a cada uno están perfectamente regladas además de la subordinación que tienen respecto del servicio religioso. Tratándose de monjes varones, las tareas son más bien rurales y acordes a la edad y fuerza de cada uno.

La imposibilidad de que sólo monjas hicieran lo mismo es puesta de manifiesto por la abadesa. Aunque no lo mencione en la misiva, es evidente que Eloísa desecha la solución de Cluny. Ya se ha visto las reservas que expuso a la presencia masculina en el cenobio, iguales o mayores peligros se enfrentarían si entraran al mismo siervo para el trabajo. Pero si las fuerzas de las mujeres son escasas, el problema subsiste:

“¿Dónde se ha visto (escribe) a los conventos femeninos cosechando o teniendo por costumbre las labores del campo?... ¿Quién hay que no vea que se aleja de la prudencia y de la razón si, imponiendo una carga no es considerada la salud de aquél a quien le será impuesta, para asegurarse que la actividad sea proporcional a las fuerzas dadas por la naturaleza humana?”<sup>12</sup>.

Basada nuevamente en San Jerónimo y en San Gregorio reclama que las concesiones que la Regla hace respecto del trabajo de los niños y los viejos sean extendidas a las mujeres. Basada en eso sostiene que el ejercicio de la abstinencia del mundo y la continencia de los deseos carnales bastarían para equiparar a las congregaciones femeninas con las masculinas. Incluso, es más, opina que el mundo secular debería ser tan observante como el monasteril en todos los aspectos, salvo en la licencia de poder contraer matrimonio. Fundamenta estas ideas con citas del libro *De la continencia* de San Agustín y de la *Epístola a los Romanos*.

En casos excepcionales Eloísa admite:

<sup>12</sup> *Cartas* cit., pp. 167-168.

“Esto no es dicho para que rechacemos el trabajo corporal cuando la necesidad lo exige, pero no consideramos gran cosa lo que sirve al cuerpo estorba la celebración de los oficios divinos”<sup>13</sup>.

Resulta llamativo que, en esta defensa para conseguir labores manuales apropiadas, Eloísa no proponga ninguna. Ello hace suponer que para la abadesa lo importante en las tareas monásticas podrían ser los servicios religiosos y las meditaciones espirituales sobre lo manual.

**Las comidas.** Siguiendo a Humberto Eco,<sup>14</sup> la Europa medioeval hasta el siglo X fue una tierra de hambre y miseria, y en esa época se escribió la regla de San Benito. Posteriormente, la sedimentación paulatina del orden social, la mejora del clima, y ciertos inventos permitieron un alivio de la población y un aumento demográfico que elevó con los años la cantidad de habitantes hasta aproximarse a los de la época romana.

A la hambruna crónica que debilitó y disminuyó a la población siguió entonces un cierto bienestar. En el caso especial de la agricultura una serie de medidas pudieron penetrar en el ámbito rural. El primer paso lo dieron los aperos del caballo de tiro. En la antigüedad el caballo de tiro se enjaezaba con un yugo en el cuello que no le permitía rendir, pues al tirar se estrangulaba. El invento de un collar rígido apoyado en las paletas del equino permitió mejorar su rendimiento.<sup>15</sup> Además la invención del arado de metal, con ruedas, reja inclinada y vertedera para tapar el surco sembrado, mejoraron las cosechas en los terrenos con buena capa de tierra. Y si a ello se le agrega el difundido cultivo de legumbres que aportaban proteínas a una dieta carente de carne,<sup>16</sup> se

<sup>13</sup> *Cartas*, cit., p. 188.

<sup>14</sup> Humberto Eco (cord.) *La Edad Media*. Tomo 1. *Introducción a la Edad Media*. México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 14-15.

<sup>15</sup> Para este caso y los inventos que se mencionarán cf. Marc Bloch, *Les inventions médiévales*, Oxford. Oxford University Press, 2017, *passim*; Humberto Eco, Ob. cit. Págs. 15-16.

<sup>16</sup> Id., ob. cit. Pág. 15.

puede pasar a una mejora alimentaria, pero sin olvidar el recuerdo de la hambruna.

En la regla benedictina las comidas están previstas en el capítulo XXXIX. Según lo prescrito se servirían dos platos por comensal, para que los que se conformen con uno puedan dejar el otro para los que apetezcan más. La carne de cuadrúpedos estaba prohibida, pero “si se consiguen” puede haber frutas o legumbres. El pan se calcula en una libra diaria por monje, y estas medidas pueden aumentarse en caso que el abad tenga en cuenta el trabajo pesado de alguno de ellos. El vino no es recomendado, pero a quien le apetezca puede ser de una “*hémina*” (250 cm cúbicos, es decir un vaso lleno) por comida. Las horas de la comida están mercadas de acuerdo a la estación en el capítulo XLI.

En otros capítulos se colocan algunas excepciones, semanalmente los monjes debían turnarse para servir la mesa, ellos podían comer una hora antes pan y vino. Lo mismo ocurría con los débiles y enfermos, a los que se permitía comer carne.

La carta de Eloísa pone mucho énfasis en la comida, donde vuelve a poner de relieve una afirmación que aparece en muchos de los pasajes de la epístola: la debilidad de la mujer respecto de la fortaleza de los hombres. En efecto, encara la situación afirmando: Para que fuéramos indulgentes con las comidas de forma más segura y suave, la misma naturaleza proveyó a nuestro sexo de una mayor sobriedad”<sup>17</sup>.

Como ya se ha visto, el vino es en este caso una de las mayores preocupaciones, pues en él ve un gran peligro para el alma. Sin embargo, la tranquiliza un tanto el hecho de que, según Macrobio en *Las Saturnalias*, que a su vez cita a Aristóteles, las mujeres poseen un cuerpo húmedo, en tanto que los viejos lo tienen muy seco. La consecuencia de ello es que al entrar en el cuerpo femenino el licor se diluye más en el agua de las féminas que por esa

<sup>17</sup> *Cartas cit.*, p. 173.

causa lo toleran mejor que los ancianos. Esta cita puede basarse en la teoría de los cuatro elementos hipocráticos, que seguramente la abadesa conocía. Por esa causa grandes cantidades de vino “difícilmente llegan al cerebro”, proposición que contradice al citado Aristóteles que hizo del corazón el órgano central del pensamiento.

Otra razón de la resistencia al vino de las mujeres explica que es porque ellas que tienen más orificios que el hombre comunicando con el exterior, y pueden despedir por ellos los efectos alcohólicos, aunque no cita la autoridad en que se respalda para esa afirmación.

La mayor sobriedad y la mejor tolerancia, son pues las razones que Eloísa esgrima para conseguir una dieta adecuada para sus seguidoras, tanto o más si se las compara (como ya lo hizo con la ropa) a los canónigos regulares. Acompaña este pedido con palabras del propio San Benito que advierte que, dada la fragilidad de sus monjes era mejor suavizar la carga sobre ellos que imponerles unas condiciones que no cumplirían. Finaliza el tema con una alusión a reconsiderar la prohibición de las carnes. Para ello cita la epístola a los romanos en la que San Pablo sostiene que lo único que se debe hacer es no comer ni beber ofendiendo o escandalizando a los hermanos, y la epístola a los corintios sobre que “coman todo lo que se vende en el mercado”.

Una vez explicitado su pedido vuelve a dedicar largos párrafos contra el vino o cualquier licor alcohólico, “por fermentación, jugo de frutas, mezclado con miel y hierbas” y muchos otros a los que evidentemente considera un gran peligro para la comunidad.

**La higiene.** No fue la Edad Media una época que se distinguiera por sus cuidados higiénicos, y no mucha de sus gentes siguieron consejos tan sencillos como el de: “Si quieres conservarte sano / lávate con frecuencia las manos”.

Que una generación después de Abelardo y Eloísa preconizara la Escuela de Salerno<sup>18</sup>.

La regla de San Benito sin embargo algunas prescripciones poseen, si bien están dispersas en distintos capítulos. Se sabe así que, al terminar el servicio de comidas de la semana, el hermano que lo finaliza debía lavar y tender las toallas con las que cada monje se lavaba las manos y los pies. Lo mismo se haría con los huéspedes que se recibieran en la abadía antes de cada comida.

En otro capítulo se especifica que los enfermos pueden bañarse, pero los monjes jóvenes el abad tratará que lo hagan lo menos posible.

Aunque nada lo indica en la carta de Eloísa, no hay razón para especular que estas reglas no se hubieran cumplido. Una sola frase de la carta, en los párrafos que tratan sobre la comida, explica que los apóstoles eran, por su origen humilde, gente sin buenos modales de modo que: "...no se inquietaban por lavarse las manos cuando eran aceptados en algún banquete. Cuando fueron acusados por alguno de inmundicia, el Señor les dijo, comer con las manos sucias no mancha al hombre"<sup>19</sup>.

**Miscelánea.** En esta sección trataremos brevemente algunos temas marginales al propósito de este artículo, pero que han llamado la atención durante su lectura.

Natalia Jakubecki ha publicado un artículo en los que estudia los posibles pecados que Eloísa ha cometido al correr del cálamo en sus cartas<sup>20</sup>. En el comienzo de la carta se comentó que Eloísa, no pudiendo refrenar sus sentimientos respecto de Abelardo, le escribe: "...pues tu mandato ha puesto

<sup>18</sup>. *El arte de conservar la salud. Escuela de Salerno. (régimen Sanitatis Salernitanum)* Barcelona. Ediciones Vedral SRL. 2003. Colección Clásicos Esotéricos, p. 14.

<sup>19</sup> *Cartas* cit., p. 185.

<sup>20</sup> Natalia G. Jakubecki, "Pecatta oris en la correspondencia de Abelardo y Eloísa", *Revista Española de Filosofía Medioeval*, 2009: 60-88.

freno a mi irremediable dolor, me contendré al menos de escribir aquello que en el discurso no es difícil, si no imposible de refrenar”<sup>21</sup> .

Según las posibilidades de caer en pecado que enumera Jakubecki el silencio impuesto por Abelardo tendría ese fin.

Las leyes en la carta de Eloísa, son mencionadas en un párrafo que, sacado de contexto, asombra a aquel que lea por primera vez la correspondencia. En uno de sus párrafos cita textualmente a la epístola a los romanos cuando en ella se dice: “Donde no exista ley no habrá delito”<sup>22</sup>.

Palabras que siglos después. y casi sin variantes se repiten en las *Cartas Persas* de Montesquieu<sup>23</sup>, aunque en esta ocasión con un sentido anarquista que no es el de las Escrituras.

En uno de los párrafos de la carta se menciona a “la bestia”. Palabra que las traductoras (Jakubecki y Boreli), asimilan a “satanás” o a la acidia. Esta última era la situación del “demonio del medio día”, sobre el cual se prevenía a los monjes y que fuera descrita por Giorgio Agamben como un hastío del convento, una inquietud interna, una pérdida de su dimensión humana, hasta llegar a desesperarse<sup>24</sup>. Es probable que la abadesa temiera que eso ocurriera alguna vez entre sus monjas.

Finalmente, una frase de Eloísa merece un análisis llamativo. Dice respecto del origen del pecado: “Pues a no ser que el alma sea corrompida previamente por una voluntad perversa, no podrá haber pecado en el cuerpo por aquello que venga del exterior”<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> *Cartas* cit., p. 164.

<sup>22</sup> *Cartas* cit., p. 172.

<sup>23</sup> Charles Secondat de Montesquieu, *Lettres Persanes*, Paris, Édition de la Banque Copérative de la Fonction Publique.2021: 19-26.

<sup>24</sup> Giorgio Agamben. *Estancias*, Valencia, Pretextos., 2006: 23-36

<sup>25</sup> *Cartas* cit., p. 185.

En el siguiente siglo Santo Tomás de Aquino daría una diferente interpretación al tema. El alma, dirá el Aquinate, por su propia esencia tiende a la santidad, pero ella es informada del mundo exterior por los sentidos, cuyas sensaciones pasan por un *conspicibilis* o un *irascibilis* que las tiñen emocionalmente. Finalmente, y luego de otros pasos, las sensaciones llegan al nivel superior donde existen el intelecto y la voluntad, y donde la voluntad humana debería evitar las cosas pecaminosas para así informar al alma. Así pues, las conductas erradas derivan de la poca voluntad puesta por el sujeto para repeler malas tentaciones o por errores en la percepción de los sentidos, culpa del cuerpo, pero nunca del alma<sup>26</sup>.

**Inicio del mito.** Jean de Meung en el *Roman de la Rose* hace alusión a la pareja y su historia alrededor del 1280, además de que tradujo la obra de la abadesa. El triste relato de su vida y la de Abelardo era ya frecuente en el pueblo parisino. De allí en más la fantasía y la verdad sobre ellos comenzaron a tener vida propia hasta transformarse en el mito que pervive hasta nuestros días.

<sup>26</sup> Eduardo Kapf, *Tomás de Aquino y la psicopatología*, Buenos Aires, Index, 1943: 12-43.



## Dos modelos de análisis para la interpretación del tiempo de Leonardo da Vinci

María Pouey Bragos- Pablo Rojas Olmedo  
Univ. Nac. de Rosario, Argentina

### 1. Introducción

Encontrar una noción del tiempo homogénea del tipo de una definición en Leonardo da Vinci puede presentarse como una tarea compleja; sin embargo, si se pueden identificar con mayor facilidad las diferentes características en las que el tiempo vinciano es presentado. Para ello, tendremos en cuenta algunos de los fragmentos disponibles en los diversos cuadernos de notas de Leonardo. En el presente texto hemos seleccionado veinticinco fragmentos que aluden al tópico y que ayudarán a construir una línea de interpretación. A partir de estos fragmentos proponemos una doble división: encontramos que Leonardo utiliza la noción de tiempo: por un lado, siguiendo la tradición literaria latina bajo las fórmulas conocidas “*veritas filia temporis*” y “*tempus edax rerum*”; por el otro, siguiendo la tradición aristotélica de la *Física*.

Los *Codices* vincianos presentan tres características particulares, (i) la disponibilidad actual de los cuadernos y de los folios no abarcan la totalidad de los escritos que Leonardo hubiera realizado; (ii) la dificultad para fechar dichos cuadernos ya que se estima que algunos de ellos pueden contener sus comentarios durante veinte o cuarenta años de anotaciones manuscritas, y, por último, (iii) estos escritos nunca tuvieron la intención de ser publicados; incluso, el conocido *Tratado de la Pintura* fue una recopilación de folios hecha por su discípulo Francesco Melzi tras la muerte de su Maestro en 1519. En consecuencia, recolectar los fragmentos de los *codices* implica un trabajo de selección y de creación de criterios para su reunión temática, no sólo utilizando los facsímiles, sino también un trabajo minucioso de consulta con

las ediciones críticas existentes, es decir, las de Jean Paul Richter (1883), Giuseppina Fumagalli (1915), Augusto Marinoni (1974), y la traducción al español rioplatense José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski (2011)<sup>1</sup>.

Además, en este sentido hemos utilizado los siguientes *codices*<sup>2</sup>: el *Codex Atlanticus* (1478-1519), cuaderno constituido por casi 400 folios en los que se registran varios temas, desde fábulas hasta una pluralidad de disciplinas científicas. El *Codex Trivulziano* (1418-1490) que es uno de los códices más breves, cuenta sólo con 60 folios, entre ellos se pueden vislumbrar el estudio del latín que Leonardo realizó para tener acceso a las obras de los cánones de la tradición antiguo-medieval. El *Codex Madrid I* (1490-1499 y 1508) con dos volúmenes, de aproximadamente 200 folios cada uno, fueron re-descubiertos recién en 1966. El *Codex Foster II* (1497 y 1495) está compuesto por dos manuscritos, y el volumen II presenta comentarios de Leonardo sobre la física, en particular, la física del movimiento. También se incluyen anotaciones sobre un libro de ejercicios de Física del que no se tiene referencia, y, que tampoco se encuentran mencionado en la lista de su biblioteca personal. El código de *Arundel* (1478-1508) que está conformado por unos 200 folios en cual incluye estudios sobre la física y la mecánica. Y, por último, los códices de la *Bibliothèque Nationale de France*, en particular, el *Manuscrit F* (1518) y el *Manuscrit M* (1495, 1499-1500). En el Manuscrito F Leonardo realiza variados estudios sobre el movimiento del agua y del Manuscrito M se destaca

<sup>1</sup> Hacemos mención a las siguientes ediciones: Jean Paul Richter, *The literary books of Leonardo da Vinci*, volumen I y II, London, Sampson Low, Marston, Searle and Rivington, 1883. Giuseppina Fumagalli, *Leonardo Prosatore, Scelta di scritti vinciani*, Milano, Societa Editrice Dante Alighieri Di Albrighi, Segati & C., 1915. Augusto Marinoni, *Leonardo Da Vinci, Scritti Letterari*, Milano, Editorial Rizzoli, 1974. José Emilio Burucúa, y Nicolás Kwiatkowski *Leonardo Da Vinci, Cuadernos de Arte, Literatura y ciencia, Volumen II*, Buenos Aires, Editorial Colihue, 2011. Los facsímiles de los Códices digitalizados fueron obtenidos en el sitio web: URL = <<https://www.leonardodigitale.com/>>. Las traducciones presentadas de los manuscritos de Leonardo citados en el presente trabajo son de nuestra autoría.

<sup>2</sup> A partir de aquí, seguimos las precisiones de Pedretti y Chianchi, *I codici di Leonardo*, Milano, Giunti, 1995.

el estudio de los griegos antiguos, en los que se hace mención a Aristóteles y Euclides, y que de ellos retoma los postulados tanto de la física como de la geometría.

## 2. El tiempo: entre la revelación y la consumación

El tópico del tiempo renacentista en clave literaria puede enmarcarse tentativamente bajo los siguientes rasgos: el tiempo como revelador de la verdad, con la fórmula “*veritas filia temporis*”, y, el tiempo como consumidor de las cosas de la naturaleza, con la fórmula “*tempus edax rerum*”. Esta aparición temática marca la noción del tiempo en su virtud positiva para el desarrollo de la condición humana, el conocimiento y la memoria; y, en su virtud negativa que marca el carácter inevitablemente mortal de lo que el tiempo arrastra<sup>3</sup>. Estas dos temáticas aparecen en los fragmentos de Leonardo. El fragmento “*La verdad sólo fue hija del tiempo*” hace su aparición en el manuscrito del código de la *Bibliothèque Nationale de France* (M 58, v) y es una expresión que acuña una larga utilización en la iconografía renacentista como lo expone Fritz Saxl en su texto “*Veritas filia temporis*”<sup>4</sup>. Sin embargo, asienta su origen en el texto *Noctes Atticae* (XII.11.7) de Aulio Gelio, que a su vez, es presentado como la cita de algún poeta de quien no se recuerda el nombre: “*Alius quidam ueterum poetarum, cuius nomen mihi nunc memoriae non est, Veritatem Temporis filiam esse dixit [Alguno de los antiguos poetas, cuyo nombre no está en mi memoria, dijo ‘La verdad es hija del tiempo’]*”. El uso que se le asignó a este lema es de carácter moralista: el tiempo es revelador de la verdad, es decir, la misma acción temporal trae verdad ante la calumnia. Así como lo marca la historiadora del arte Simona Cohen<sup>5</sup>, el temple moral no

<sup>3</sup> John Spencer Hill, *Infinity, Faith and Time. Christian Humanism and Renaissance Literature*, London, McGill-Queen’s University Press, 1997, p. 99.

<sup>4</sup> Fritz Saxl, “*Veritas Filia Temporis*”, en Klibansky, Raymond y Paton, Ed. *Philosophy and History, essays presented to Ernst Cassirer*, NY, Harper and Rows, 1963.

<sup>5</sup> Simona Cohen, *Transformation of Time and Temporality in Medieval and Renaissance Art*. (Brill’s studies in intellectual history; Volume 228. Brill’s Studies on Art, Art History, and Intellectual History ; Volume 6), Boston, Brill, 2014, p. 254.

sólo está dado por su contenido de raíces cristiana, por ejemplo, en la traducción del Salmo 84:12 de la *Vulgata* en el que se lee “Veritas de terra orta est,/ et iustitia de caelo prospexit [La verdad ha brotado de la tierra/ y la justicia ha mirado desde el cielo].”; sino, además, hace su aparición laica en la fábula moralista de León Battista Alberti, *Philodoxus*, redactada alrededor de 1424/26, en el que se personifica a *Aletheia* (Verdad) como hija de *Chronos* (Tiempo) y *Mnimia* (Memoria)<sup>6</sup>. En consonancia, también podrían postularse como fragmentos moralistas acerca del tiempo los de Leonardo. A modo de ejemplo, en el *Codex Atlanticus* (207, r) en el que se indica que no hay que lamentarse por la fuga del tiempo porque por medio de la memoria se podrá tomar distancia de su tránsito; además del fragmento del *Codex Trivulziano* (34, v) que culmina con la sentencia “*La vita bene spesa lunga è* [La vida bien gastada, larga es]”. Esto conlleva a sostener que el efecto del tiempo trae consigo resultados que se pueden evaluar según sus consecuencias o sus efectos moralistas y éticos.

La expresión vinciana “*¡Oh, tiempo consumidor!*” pertenece a un verso de Ovidio en *Metamorfosis* en la que se encuentra la conocida fórmula “*tempus edax rerum*” y que Leonardo hubiera traducido aproximadamente por “*tiempo consumidor de las cosas*”. Esto se deduce del fragmento que se encuentra en el *Codex Atlanticus* en el que se lee “*Questo libro è di Michele di Francesco Bernardini e di sua discendenza*” [Este libro es de Michele di Francesco

<sup>6</sup> Si bien hemos seguido el facsímil de León Battista Alberti (1588), hemos cruzado la referencia con la traducción de R. J. Jones y Lucia Guzzi, 1993, p. 125. En esta alegoría, *Chronos* se representa a sí misma: “Chronos: Audivi, auscultavi, habeo omnia, meae nuncerunt partis, facere, quod iure agendum iussero. [...] Forte credideris, quia grauesellus siin, depontanus, minime quod valeam cursu, adcurrerem et praecurro, dum lubet, nunc sic eo, nimis expectato hoc ab me affectam opere, viden iam atti gimus aedes et prope iam erimus. [He visto, he escuchado, he tenido todo; mi parte ahora será hacer de acuerdo a la ley que he dictado [...] Quizás te has convencido, porque me ves tan pesada y lenta, que no puedo seguir con mi curso, observar y escapar, y que según esperas eso ha afectado mi obra, pero muchos han visto, que a mi edad todavía me es propio]” Battista Alberti, 1588: 20, r.

Bernardini y de su descendencia]”; así como indican Burucúa y Kwiatkowski<sup>7</sup> se presume que se trataba de la transcripción de un ejemplar de Ovidio. En este sentido, mientras en Ovidio se encuentra el siguiente fragmento:

“Flet quoque ut in speculo rugas aspexit aniles/ Tyndaris, excecum, cur sit vis requidit./ Tempos edax rerum, tuque invidiosa vetustas,/ Omnia destruitis, vitiataque dentibus aevi/ Paulatim lenta consumitis omnia morte [Llora también, una vez que ha contemplado en el espejo sus arrugas ancianas, la Tindáride y se pregunta a sí misma por qué fue raptada dos veces. Tiempo devorador de las cosas, y tú, celosa vejez, todo lo destrúis y todas las cosas corrompidas por los dientes de la edad, con lenta muerte, poco a poco la consumes]”. *Metamorfosis*, L. XV, vv. 232-236 (2003: 763).

En Leonardo, se encuentra lo siguiente:

“O tempo, consumatore delle cose, e invidiosa antichità, tu distruggi tutte le c[ose] e consummate tutte le cose da’ duri denti della vecchiezza, a poco a poco, con lenta morte. Elena, quando si specchiava, vedendo le v[i]zze grinze del suo viso fatte per le vecchiezza, piagne e pensa seco perché fu rapita du’ volte. [¡Oh tiempo, consumidor de las cosas, y envidiosa antigüedad, que destruyes todas las cosas y consumes todas las cosas con los duros dientes de la vejez, poco a poco, con una muerte lenta! Elena, cuando se miraba al espejo, al ver sus arrugas en su rostro, y se entristecía por haber sido raptada dos veces]”. *Codex Atlanticus* 195, r.

El triunfo del tiempo sobre las cosas, en los fragmentos de Leonardo, se vinculan con la transformación y el cambio, si bien la vejez es un índice ostensible de su paso, en la naturaleza también se manifiestan sus variaciones puesto que “*Col tempo ogni cosa va variando* [con el tiempo todas las cosas van cambiando]”. (Arundel 57, v). En primera instancia, esta cita corresponde

<sup>7</sup> Burucúa y Kwiatkowski, ob. cit., p. 257, n. 2.

a una *marginalia* sobre los efectos del tiempo en la naturaleza; en la cual Leonardo se detiene en describir la formación de paisajes naturales según la topografía y los valles con ríos, lo que hoy llamaríamos, quizás, un ciclo hídrico:

“Questa l’alte ripe conquassa e ruina; nessuna fermeza in lei giamai se vede, che subito non corronpa sua natura. Questa co sua fiumi ciera delle valli ogni pendice, e dove leva e dove pone novo terreno [Que a estas altas costas conquista y arruina; ya no hay ninguna firmeza en el que de súbito su naturaleza no corrompa. Este, con sus ríos, busca sus valles en cada pendiente, y por donde pasa deja nuevos terrenos]” (Arundel 57, v).

En segunda instancia, el carácter de variación de la naturaleza en relación al tiempo hace hincapié en la noción de destrucción y deterioro:

“O tenpo consumatore delle cose, in te rivolgiendole dà alle tratte vite nuove e varie abitazioni. O tenpo velocie predatore delle create cose, quanti re, quanti popoli hai tu disfatti, e quante mutazioni di stati e vari casi sono seguiti po’ che la maravigliosi forma di questo pescie qui mori [¡Oh, tiempo consumidor de las cosas, en ti dirigiéndote a ellos das vida nueva y varias habitaciones!; Oh, tiempo veloz depredador de la cosa creada, cuantos reyes, cuantos pueblos haz tu desarmado, y cuantas mutaciones de estados y varias cosas son seguidas de las maravillosas formas de este pez que muere!]” (Arundel 156, r. CA 195, r).

Y, por último, en tercera instancia, la naturaleza creadora en el tiempo:

“La natura essendo vaga e pigliando piacere del creare e fare continue vite e forme, perché cognioscie che sono accrescimento della suà terrestre materia, è volonterosa e più presta col suo creare che ‘l tenpo col suo consumare... [La naturaleza siendo vaga y dándose placer al crear y hacer continuamente la vida y la forma, porque conoce cuales son los crecimientos de su materia terrestre, y muy voluntariosa y muy

presta crea aquello que el tiempo mismo va a consumir...” (Arundel 156, v).

En este sentido, el tratamiento del tiempo no es sobre sus causas, sino más bien sobre los efectos que las personas pueden evaluar; ya sea bajo tanto desde un aspecto moral como desde una observación de los fenómenos de la naturaleza.

### 3. Las influencias de la *Física* aristotélica en los fragmentos

Como es sabido el neoplatonismo no desapareció completamente en el curso de la Edad Media pero la consolidación de las Escuelas Neoplatónicas se dio a partir el siglo XV y contribuyeron a asentar la distinción entre los dos grandes autores de la Antigüedad: mientras Platón era comprendido como un teólogo y maestro de la realidad metafísica, Aristóteles era comprendido como un investigador del mundo sublunar sujeto a la generación y a la corrupción. De este modo, la Filosofía Natural medieval utilizó como base al *corpus aristotelicum* en la enseñanza y la práctica en las universidades. Así como comúnmente se cree, esto no significó en lo absoluto que haya sido un estudio estanco ni regresivo. Por el contrario, así como lo describe Del Soldato<sup>8</sup>, filósofos de la talla de Jean Buridan y de Nicolás Oresmes lograron dirigir la física y los estudios del movimiento según la teoría aristotélica a nuevas direcciones en la Europa medieval<sup>9</sup>. De este modo, Aristóteles continuó siendo una fuerza impulsora de investigación en la Filosofía Natural del Renacimiento, tanto por su capacidad de generar pluralidad de puntos de vistas con respecto a su doctrina, como por la capacidad de generar debates

<sup>8</sup> Eva Del Soldato, "Natural Philosophy in the Renaissance", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2020. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/natphil-ren/>>.

<sup>9</sup> Cf. Thomas Kuhn, *La revolución copernicana.*, Madrid, Planeta Agostini, 1994, pp. 160-171.

científicos, además de ser el foco de polémicas sobre los paradigmas de enseñanza universitaria<sup>10</sup>.

El tratamiento aristotélico del tiempo puede pensarse como la tentativa de resolución de un rompecabezas, en la que la mayoría de los comentaristas indagaban sobre si existe o no el tiempo y cuál es su naturaleza<sup>11</sup>. La noción de tiempo en Aristóteles ocupa un segmento específico de la Física en IV, 10-14, en el que se otorga una definición que fue acuñada por la tradición: [El tiempo es] “*el número del movimiento con respecto a un antes y un después* (219a 1-2)”. Si bien ésta definición no nos informa completamente cuál es la naturaleza del tiempo, establece el lazo fundamental con la noción de movimiento: hay un antes y después tanto en el espacio con las cosas que se mueven, como en la distancia de los eventos con respecto al presente (cf. *Met.* 1018 b 10-12)<sup>12</sup>. Así, Aristóteles en su doctrina presenta la siguiente tesis (218 b 25-222 b 30), a saber, que el tiempo continuo no es ni movimiento ni cambio, sino aquel que permite medir dicho movimiento; lo cual establece una distinción de atributos: ser en el número y ser en el tiempo.

En cuanto a ser en el número, esto se sostiene estableciendo las siguientes premisas. La primera premisa establece que el tiempo no es movimiento, pero que, sin embargo, sin movimiento no podemos decir que hay tiempo. Esta relación, se establece, así como lo indica Coope<sup>13</sup>, como una dependencia:

“Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en el único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos

<sup>10</sup> Cf. Olivier Dubouclez, “Time in Renaissance Philosophy”, en Marco Sgarbi, (ed.) *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, NY, Springer Publishing, 2019, p. 1.

<sup>11</sup> Cf. Chelsea C. Harry, *Chronos in Aristotle's Physics. On the Nature of Time*. Springer: NY, 2015, p. 35.

<sup>12</sup> Cf. David Bobstock, *Space, Time, Matter, And Form. Essays on Aristotle's Physics.*, NY, Oxford University Press, 2006, p. 137.

<sup>13</sup> Ursula Coope, *Time for Aristotle. Physics IV.10-14*, NY, Oxford University Press, 2005, p. 50.

decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento” (218 b 30).

La segunda premisa, establece que es gracia a la magnitud que se puede asociar la relación entre movimiento continuo y tiempo continuo; puesto que los atributos locativos del antes y después permiten establecer una métrica del tiempo transcurrido: “[...] al determinar el antes y después, determinamos el movimiento; y, cuando tenemos la percepción del antes y después en el movimiento, decimos entonces que tiempo ha transcurrido (219 a 20)”<sup>14</sup>. En este sentido, el antes y el después es la forma del enlace entre el movimiento y el tiempo, lo cual lleva a sostener que el tiempo en tanto continuo es el número del movimiento según el antes y el después (220 a 15-25), sumado a que el tiempo es perceptible a partir de la distinción entre el antes y el después, puesto que si no se percibe un cambio entre estos no podría decirse que habría tiempo<sup>15</sup>. Para la exposición de estos argumentos Aristóteles realizó las

<sup>14</sup> Al respecto Coope, 2005, pp. 50-5, considera que la magnitud aristotélica presentada en Física IV es una magnitud de carácter local, espacial asociada al movimiento, pero el tiempo no es netamente espacial: “The magnitude over which a change occurs is a spatial path associated with the change. It is tempting to try to understand ‘magnitude’ in some broader, not exclusively spatial, sense. range of qualitative states through which the changing thing passed [...] Since one of his claims in our passage is that the continuity of change depends on the continuity or for instance, it might be thought that the magnitude associated with a qualitative change was an associated magnitude, the magnitude to which he is referring must be of a kind to be infinitely divisible. This strongly suggests that in his remarks here he is speaking only of spatial magnitude”.

<sup>15</sup> Para tal caso, sobre la percepción, es interesante el argumento de Roark (2011: 45-46) sobre “*The Exactly When argument*”: “We perceive time when, but only when, we perceive motion. Therefore, time does not exist without motion. Aristotle announces that we must take this conclusion as a new starting point and that our task is to determine precisely what time has to do. with motion (219a2–3), strongly suggesting that he imagines that this initial stage of the argument is more or less complete as stated. Why should we regard the “Exactly When” argument as sound? Unfortunately, Aristotle is of little help; rather than attempting to justify the inference,

siguientes indagaciones, por un lado, qué se puede decir acerca del tiempo o cómo lo enunciamos según sus cualidades; y, por el otro, cuál es su delimitación. Sobre la primera cuestión el Estagirita establece el carácter del tiempo en cuanto ser en el número: “el tiempo es número, pero no como aquello mediante lo cual numeramos, sino como lo que es numerado; y en cuanto sucede antes y después, es siempre distinto, pues los ahora son distintos” (220 b 5-10)”. Sobre la segunda cuestión, considera que entre tiempo y movimiento hay una delimitación dada por la magnitud: “el tiempo delimita a un movimiento al ser número de ese movimiento y un movimiento delimita al tiempo (220 b 15)”.<sup>16</sup> Por último, estas dos indagaciones presentan un punto en común, la noción de ‘ahora’, que opera como la función de enlace que limita y divide al tiempo entre el antes y el después (*cf.* 222 a 10); y que adquiere también sus propiedades específicas: el ahora como extremo límite entre el pasado y el futuro es indivisible, puesto que no tiene partes, además de no tener movimiento ni reposo, por su naturaleza de instantaneidad y disolubilidad (*cf.* 234 a - 234 b10). Eso quiere decir que el ahora aristotélico es más bien un concepto escurridizo.

he simply offers anecdotal evidence for the truth of the premise. In support of the claim that perceiving motion is a necessary condition for perceiving time (one half of the premise, construed as a biconditional), he recounts a legend according to which sick individuals would go to Sardinia for treatment followed by a five-day period of sleep (218b23–5). Because they do not notice anything going on around them while they are asleep (and, presumably, because they emerge from their long slumber disoriented, perhaps unaware even that they have been sleeping), it doesn’t occur to them that any time has passed without their notice (218b21–7). The sleepers “connect up the former now with the later now and make them one, removing what’s between for failing to perceive it” (218b25–7)”.  
<sup>16</sup> Acerca del tiempo como medida del reposo: “Todo reposo es en el tiempo [...] no todo lo que es en el tiempo tiene que moverse, ya que el tiempo no es un movimiento sino el número del movimiento; porque no todo lo que es inmóvil existe en reposo, sino sólo lo que está privado de movimiento, pero puede ser movido por naturaleza” (212b8).

En cuanto al ser en el tiempo, conlleva a sostener que el tiempo es la causa de corrupción y generación de las cosas. Coope<sup>17</sup> hace notar que el uso del término movimiento (*κίνησις*) en Aristóteles adquiere un uso en sentido amplio, puesto que afirmar que sin tiempo no hay movimiento es equivalente a decir, que sin tiempo no hay cambio; dado que el tiempo percibido en el movimiento de los objetos en el espacio es percibir el cambio. En este sentido, Aristóteles se refiere en 221 b 1-15, que “ser en el tiempo” también es ser afectado (*πάσχειν*) por el tiempo, es decir, estar rendido al paso destructor de las horas. Así, el tiempo también se constituye como causa de destrucción, ya que aquello que es afectado por el movimiento hace salir de sí a lo que está existiendo, por ejemplo, aquello que es joven envejece, o aquello que es recordado se olvida. Esto es consignado a las cosas sublunares específicamente, puesto que aquello que no está sometido al cambio no es afectado por la generación ni la destrucción en el tiempo.

Ahora, si bien la tradición de la ciencia aristotélica, como la marca Lohr<sup>18</sup>, siguió produciendo conocimiento, generando argumentos silogísticos y persiguiendo el método lógico; en Leonardo por su calidad fragmentaria se encuentran partes de argumentos que se sospechan con claridad su procedencia de inspiración aristotélica. A partir de la agrupación de ciertos fragmentos, que se tratarán a continuación, puede formularse un rasgo del tiempo vinciano que sigue de cerca las consideraciones aristotélicas, a saber, que el tiempo puede ser considerado con su enlace con el movimiento y con el cambio.

En Leonardo la concepción del tiempo como presente se encuentra principalmente en sus reflexiones sobre la naturaleza. La división del tiempo en Leonardo está dada bajo la misma estructura del tiempo aristotélico: “nel tempo si trova infra ‘l preterito e ‘l futuro e nulla ritiene del presente [el tiempo se encuentra entre el pasado y el futuro, y nada retiene del pasado]” (*Arundel*

<sup>17</sup> Coope, ob. cit., p. 51.

<sup>18</sup> Charles Lohr, “Aristotelian theories of science in the Renaissance”, *Sciences et religions. De Copernic à Galilée (1540-1610). Actes du colloque international - Rome 12-14 décembre 1996*, Rome, École Française de Rome, 1996: 17-29.

131, r). Además, no se presenta como una fuerza que es intrínseca a las cosas de la naturaleza, sino que las afecta y es parte de la naturaleza de las cosas ser afectadas por el tiempo:

“Appresso del tempo el nulla risiede infra ‘l pretérito el futuro, e niente possiede del presente; e appresso di natura e’ s’accompagna infra le cosa impossibile; onde per quel ch’è detto, e’ non ha l’esse. [Con respecto al tiempo, la nada reside entre el pasado y el futuro, y nada posee del presente; así como en la naturaleza es imposible que acompañe entre las cosas imposibles, así como he dicho, que no tienen ser.]” (Ibid.).

Además, Leonardo recurre a una analogía de gran contenido filosófico: “L’acque che tocchi de’ fiumi è l’ultima di quella che andò, e la prima di quella che viene. Così il tempo presente. [El agua que tocas del río es la última de aquella que se fue, y la primera de aquella que viene. Así es el tiempo presente.]” (*Trivulziano* 34, v.). Por medio de una figura fuertemente heraclíteica, explica la naturaleza escurridiza del ahora.

Para el Vinciano también “ser en el número” del tiempo está dado por la noción de movimiento: “Lo instante non ha tempo. Il tempo e causato dal moto dello instante. E’ termini di qualunche tempo sono equali a predetti instanti [El instante no tiene tiempo. El tiempo es causado por el movimiento del instante. Y la finalización de cualquier tiempo es igual al anterior instante]” (*Arundel* 173 v). En consecuencia, en el instante no hay tiempo, sino que el tiempo es percibido a partir del movimiento del instante, esto se puede verificar cuando una potencia mueve un cuerpo en el espacio (“Se una potenza move un corpo un tanto spazio in tanto tempo. *Arundel* 176, v). De aquí, que para Leonardo la magnitud del tiempo sea una herramienta para el cálculo del movimiento, y pueda formular principios como los siguientes (BNF F 51, v): si una potencia mueve un cuerpo por algún espacio en algún tiempo, la misma potencia moverá la mitad de aquel cuerpo en el mismo tiempo dos vueltas sobre aquel espacio.

“Prima. Se una potenza move un corpo per alquanto spazio in alquanto

tempo, la medesima potenza moverà la metà di quel corpo nel medesimo tempo due volte quello spazio.

Seconda. Se alcuna virtù moverà alcun mobile per alcuno spazio in equal tempo, la medesima virtù moverà la metà di quel mobile in tutto quello spazio nella metà di quel tempo.

Terza. Se una virtù move un corpo in alquanto tempo un tanto spazio, la medesima virtù moverà la metà di quel corpo nel medesimo tempo la metà di quello spazio.

Quinta. Se una virtù move un corpo in alquanto tempo uno alquanto spazio, non è necessario che tal potenza mova doppio peso in doppio tempo 2 volte tale spazio, perché potrebbe essere che tal virtù non potrebbe muovere esso mobile.

Sesta. Se una virtù move un corpo in tanto tempo un tanto spazio, non è necessario che la metà di quella virtù quel medesimo mobile nel medesimo tempo la metà di tale spazio, che forse non lo potrebbe muovere.

Sesta. Se due virtù separate mova[n] due mobili separati, le medesime virtù unite moveran nel medesimo tempo li due mobili aggregati il medesimo spazio, perché sempre riman la medesima proporzione.

BNF F 51 v Physica

*Quarta. Se una potenza move un corpo in tanto tempo un tanto spazio, la mezza virtù moverà nel medesimo tempo la metà di quel mobile la metà di tale spazio.*

BNF F 52, r.

[Si una potencia mueve un cuerpo por algún espacio en algún tiempo, la misma potencia moverá la mitad de aquel cuerpo en el mismo tiempo dos vueltas sobre aquel espacio. Segunda. Si alguna virtud mueve algún móvil en algún espacio en igual espacio e igual tiempo, la misma virtud moverá la mitad de aquel móvil en todo aquel espacio en la mitad de aquel tiempo. Tercero. Si una virtud mueve un cuerpo en algún tiempo en determinado espacio, la misma virtud moverá la mitad de aquel cuerpo en el mismo tiempo en la mitad de aquel espacio. Quinto. Si una virtud mueve un cuerpo en alguna cantidad de tiempo y en alguna

cantidad de espacio, no es necesario que tal potencia mueva [ese cuerpo] en el doble del tiempo 2 veces ese espacio, porque pudiera ser que tal virtud no pueda mover ese móvil. Sexto. Si una virtud mueve un cuerpo en determinado tiempo y determinado espacio, no es necesario que la mitad de esa virtud pueda mover en el mismo tiempo la mitad de ese espacio. Tal vez no podría moverla. Sexto. Si dos virtudes separadas mueven dos móviles separados, las mismas virtudes unidas moverán en el mismo tiempo a los dos móviles juntos en el mismo espacio, puesto que siempre permanece la misma proporción. Cuarto. Si una potencia mueve un cuerpo en determinado tiempo y en determinado espacio, la media virtud moverá la mitad de ese móvil en el mismo tiempo la mitad la mitad de ese espacio]”.

“El instante está en el tiempo y es indivisible”. Para Leonardo, el tiempo es indivisible y sólo puede ser afectado por la numeración a partir de la analogía geométrica y el movimiento:

“Lo instante sta nel tempo, ed è indivisibile. Punto istà in linia, e non ha parte. Attimo sta in materia, e mai si divide in parte alcuna. È in potenza del moto di passare un medesimo spazio con infinita tardità, ma non con infinita velocità, perchè il mezo nol concede. Lo instante è tempo, ma è indivisibile. El punto non ha parte ed è fine di qualunque linia. [El instante está en el tiempo y es indivisible. El punto está en la línea y no tiene parte. El momento está en la materia y no se divide en parte alguna. Está en potencia del movimiento de pasar de un mismo espacio con infinito retraso, pero no con infinita velocidad, porque el medio no lo permite. El instante es tiempo, pero es indivisible. El punto no tiene parte y es el final de cualquier línea]”, *Arundel*, 176, v.

Así, el tiempo es caracterizado como indivisible e incorporeal, y no puede ser contenido por la geometría sino sólo por la analogía con el punto y la línea: el punto ha de equipararse al instante en el tiempo, y la línea con la similitud de una cantidad de tiempo, y así como dos puntos son los extremos de una línea, el futuro y el pasado son los dos extremos del instante. En este sentido

analógico el tiempo sí es divisible, sin embargo, considerado por fuera de toda analogía se mantiene como una fuerza que no tolera la división (*cf. Arundel 173, v.*).

\*\*\*

A modo de conclusión, podríamos establecer tres afirmaciones:

En primer lugar, que la noción de tiempo vinciana no es homogénea y no se podría plantear como una definición tradicional que ofrezca una unidad sintética, sino como el conjunto de sus características sin privilegiar ninguna en particular.

En segundo lugar, como hemos visto al aplicar estos dos modelos de análisis, por un lado, el que se referencia en la literatura clásica y, por el otro, el que se referencia en la *Física* aristotélica, comparten una forma de caracterizar al tiempo en común según la premisa: Al tiempo lo conocemos por sus efectos y no por sus causas, porque los efectos son lo más próximos a nosotros.

Por último, con respecto a la noción heredada del tiempo, si bien Leonardo hace uso y referencia de apariciones literarias clásicas; es posible notar cómo las herramientas de análisis aristotélicas hacen su aparición en los fragmentos y no son puestas en pugna, sino que se retoman para la explicación de fenómenos naturales y, en especial, en relación a la noción de movimiento. Por último, decir con esto, que da Vinci no produciría una irrupción con la tradición aristotélico-medieval en los estudios del tiempo, sino que continuaría actualizando su recepción.



**MESA**  
**SCHOALASTICA COLONIALIS**

**Coordinación**  
**Celina A. Lértora Mendoza**



## **Analogía y suposición en Tomás de Mercado y Alonso de la Veracruz**

*Juan Manuel Campos Benítez*  
Ben. Univ. Autónoma de Puebla, México

### **1. Introducción**

Quiero conectar dos palabras importantes en la tradición filosófica medieval cuya relación no es evidente al lector, por lo menos al lector poco familiarizado con la filosofía medieval. Las palabras son: analogía y suposición. La *suppositio* es una teoría compleja que admite varias formulaciones y varias clasificaciones, y es parte de un estudio que abarca más cosas. Los medievales estudiaban las propiedades que tienen las palabras, los términos, y encontraron varias cosas. Los términos significan, refieren, pueden combinarse y formar oraciones, y hay algunos que necesitan otros términos para cumplir cabalmente sus funciones. Hay términos que refieren a ciertas cosas, pero podrían referirse a más, o a menos. También tenemos que los términos significan, pero esa significación puede cambiar con el paso del tiempo. La analogía creo que será más conocida al lector que la *suppositio*, así que entremos ya a nuestro asunto, que será tentativo, una primera aproximación de estos conceptos en dos autores específicos, muy cercanos en su tiempo pues ambos pertenecen al siglo XVI novohispano. Ya el lector juzgará si lo que dicen es de valor para nosotros, lectores del siglo XXI.

### **2. Las obras de nuestros autores**

La *Recognitio sumularum* de Alonso de la Veracruz está dividida en cuatro tratados: 1) De los términos, 2) De las oraciones, 3) De los exponibles (oraciones oscuras que exigen análisis en oraciones más claras) y 4) De los silogismos.

Tomás de Mercado divide su obra, *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*, en cinco libros: 1) De los términos, 2) De la enunciación, (3) De las oposiciones, conversiones y modales, 4) De las hipotéticas y exponibles, y 5) Del silogismo.

Un exponible es una oración oscura que debe analizarse en una o más oraciones que revelan su sentido, Exige el conocimiento de cuantificadores y el manejo de equivalencias y negaciones. Las hipotéticas corresponden a las oraciones compuestas y el manejo de las reglas para las conectivas, son parte del estudio de las *consequentiae*, de origen estoico, pero estudiadas y desarrolladas en la Edad Media. El tratado 3 de Alonso y los libros 3 y 4 de Mercado integran esas tradiciones medievales y al mismo tiempo conservan una manera de dividir la lógica de origen nominalista que veremos adelante. Alonso en 1, 2 y 3; Mercado en 1, 2 y 5.

El título de ambos libros alude a las sùmulas de Pedro Hispano, “Las *Summulae* de Pedro Hispano se convirtieron en la pauta de los manuales de lógica a lo largo de toda la Edad Media subsiguiente, siendo todavía usadas a comienzos del siglo XVII”<sup>1</sup>. No siempre fueron aceptadas de la misma manera, pues varios autores añadían o quitaban cosas, lo cual constituía una especie de crítica. Ockham, por ejemplo, quita cosas que podrían sugerir los universales. Otros autores presentan cosas más complejas, como los octágonos de Buridan en el siglo XIV. No obstante, la división en tratados o libros de Alonso y Mercado recuerda la división establecida por William de Ockham en su *Summa logicae*<sup>2</sup> que consta de tres partes: 1) *De terminis*, 2) *De propositionibus* y 3) *De syllogismo*, donde aborda también temas como las

<sup>1</sup> Como afirman W y M Kneale, *El desarrollo de la lógica*, trad. de Javier Muguerza, Madrid, Tecnos, 1980, p. 219. El Hispano divide su obra en doce manuales o pequeños tratados sobre diversos temas relacionados con la lógica aristotélica y también con temas propiamente medievales como la suposición, ampliación, etc. Ver el estudio introductorio de L.M. De Rijk a su edición de Pedro Hispano, *Tractatus, llamados después Summule logicales*, trad. de M. Beuchot, México, UNAM, 1986,

<sup>2</sup> Hay la edición de Boehner, *Summa logicae*, Nueva York, Universidad San Buenaventura, 1974.

falacias, las consecuencias y otros temas recurrentes en los textos medievales, en 3. En Alonso (Tratado 3) y Mercado (Libros 3 y 4) aparecen desarrollos de la lógica medieval y los ubican ahí, antes de pasar al silogismo. Si ponemos entre paréntesis esos textos, tendremos la división propuesta por Ockham.

<b>Ockham</b>	<b>Alonso</b>	<b>Mercado</b>
Términos	Términos	Términos
Oraciones	Oraciones	Enunciación
Silogismo	Silogismo	Silogismo

Esa división refleja y al mismo tiempo modifica la división tripartita de la lógica, de raigambre tomista. La lógica estudia tres cosas: la idea, el juicio y el raciocinio, es decir, las operaciones del entendimiento. La división ockhamista enfatiza más bien el lenguaje, pues el término y la proposición son entidades lingüísticas, y el silogismo ha de plasmarse en el lenguaje, de ahí su nominalismo. El asunto puede plantearse así, y es todavía tema a estudiar:

¿Es la lógica una *scientia rationalis* o una *scientia sermocinalis*? Pedro Hispano, como Aquino y Sherwood, pertenecen a la tradición realista, como se observa en algunas clasificaciones de la suposición y en otros temas. Pero eso es asunto de otro estudio, lo que quiero resaltar aquí es que ambas tradiciones, nominalista y realista, con sus respectivas variantes, están presentes en nuestros autores novohispanos<sup>3</sup>.

El primer tratado o libro recoge y depura la tradición medieval de las *proprietates terminorum*, Y ahí encontramos los temas que nos interesan. Sugiero al lector pensar en las palabras “significar”, “referir”, “apuntar a”, “significado secundario” cuando encuentre la palabra “suposición”, esto le dará una mejor comprensión de la exposición.

<sup>3</sup> Para más detalles ver mi “Tomismo y nominalismo en la lógica novohispana”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12, 2005: 135-142.

### 3. Analogía y la suposición en Alonso de la Veracruz

La división de los términos en fray Alonso es realmente compleja, presento aquí una clasificación sin entrar en detalles<sup>4</sup>. Los términos pueden ser:

1. Mentales, vocales, escritos.
2. Significativos: significan una cosa, varias, o significan de alguna manera, Por ejemplo: *leo, populus, nullus* respectivamente. Y no significativos. como *buf baf*.
3. Categoremáticos o Sincategoremáticos.
4. Material o formal. Material, p.e. homo en *Homo est dictio*. Formal: *homo est animal*.
5. Finito o infinito.
6. Unívoco o equívoco
7. Común o singular (y éste en vago o determinado, p. e. “este hombre” y “Pedro”
8. Términos trascendentales: uno, verdadero, bueno...etc.
9. Complejo e incomplejo.
10. Absolutos y connotativos.
11. Mediatos e inmediatos.
12. De primera y segunda intensión y
13. Pertinentes e impertinentes<sup>5</sup>.

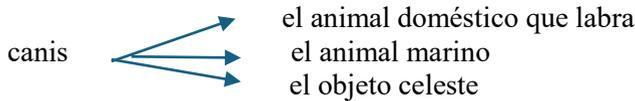
Nos interesa aquí la sexta clasificación, los términos unívocos y equívocos. Cuando un término significa muchas cosas por la misma razón, se dice que es unívoco. Como “hombre” significa a todos los hombres, pues por definición, todos los hombres son animales racionales. Cuando las razones son diversas pero el término es el mismo tenemos un término equívoco, como *canis*, que

<sup>4</sup> Alonso de la Veracruz, *Recognitio summularum*, Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1573. Citaremos página y columna.

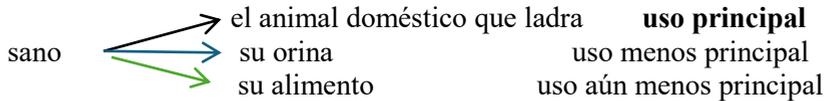
<sup>5</sup> “Pertinentes sunt illi quorum alter alterum infert, aut ei repugnant...Impertinentes sunt, quorum neuter alterum infert, aut alteri repugnant: vt: iustus, & albu”, p. 31a. Aparte de los términos, hay oraciones cuantificadas y modales que cubren ese requisito, les llamaban *disparatae* y aparecen en el octágono que presenta Alonso en página 68. Hoy se les llama “inconexas” o “lógicamente independientes”.

se aplica al animal marino, al animal doméstico y a la constelación así llamada. Tenemos aquí varias definiciones, pero un solo término que se aplica ellas.

El mismo término “hombre” puede ser equívoco cuando se aplica al hombre vivo y a la figura en una pintura o retrato. Pero el equívoco es doble: *a casu* y *a consilio*, por casualidad y por deliberación. Tenemos el término equívoco *canis*, se refiere a tres cosas bajo diferentes razones. Ahora bien, en este esquema, *canis* “apunta” a cosas diferentes y por razones o conceptos diferentes, pero, dice fray Alonso, en cada uno de manera principal<sup>6</sup>



El equívoco *a consilio* admite gradaciones dada cierta similitud o semejanza, y aquí está precisamente la analogía. El término “hombre” en nuestro ejemplo del retrato se usa de manera analógica. Podemos graficar esto así, usando el término análogo “sano”, las flechas pueden indicar la referencia, indicando algo así como “sano se refiere, en su **uso principal**, al animal doméstico que ladra”, y donde los diferentes colores de las flechas tratan mostrar cierta gradación:



Alonso presenta una objeción a los unívocos. Dice que el término *homo* es unívoco, y no obstante significa a través de diversos conceptos, el tuyo, el mío,

<sup>6</sup> “Ille termino qui sua significata aeque principaliter significat, a casu vocatur: Vt ly canis, significans latrabilem substantiam, marinam, & coelestem”. Primer tratado, cap.11, 25a.

etcétera<sup>7</sup>. Responde que el concepto es realmente el mismo, aunque sea pensado por diferentes personas, y la significación permanece. Había varias distinciones respecto al concepto, por ejemplo, el concepto objetivo en la mente, el concepto formal, el contenido del concepto. Aquí baste esta distinción: un concepto tiene un acto, el hecho de ser pensado, y un contenido, aquello que se piensa. La objeción confunde pues acto con contenido.

Esta objeción da pie a una pregunta que se hacen algunos (Alonso les llama *neoterici*): ¿Puede haber equivocación en la mente ultimada?<sup>8</sup> Notemos que no es fácil entender la pregunta. La cuestión es si así como en los términos orales y escritos tenemos términos que significan varias cosas, si esto mismo puede ocurrir en el pensamiento, si hay realmente equivocación en, digámoslo así, las ideas, la mente. Dejo aquí al lector con esta pregunta, podrá notar que con esto estamos en terrenos gnoseológicos y hasta de filosofía de la mente.

#### 4. Analogía y suposición en Tomás de Mercado

Tomás de Mercado trata la analogía en el Capítulo segundo del Libro I (De los términos, y ocasionalmente en otras partes; el capítulo segundo consta de dos lecciones) y nos advierte que su tratamiento es acorde a la necesidad de los estudiantes, por lo que presentará lo indispensable<sup>9</sup>. Decimos que Pedro es hombre, y Pablo también, Mercado se pregunta ¿Por qué esto es eso? ¿Por qué Pedro y Pablo son hombres? Y responde: por la misma razón, pues Pedro es hombre porque es animal racional, y también Pablo y cualquier hombre. Lo mismo ocurre con el animal capaz de relinchar: ¿Por qué Favelo es caballo? Porque es un animal capaz de relinchar, y así de los demás. Cuando un término se aplica a varios individuos por la misma razón tenemos un término unívoco.

<sup>7</sup> “Ile terminus homo, est vniuocus, & tamen significat meddiantibus diuersis conceptibus, quia mihi mediante vno, & tibi mediante, alio, ergo”. (26a)

<sup>8</sup> Vtrum in mente vltimata possit esse aequiucatio?

<sup>9</sup> Seguimos la traducción de Mauricio Beuchot, Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, México, UNAM, 1986. En adelante citaremos la página en el cuerpo del texto.

Cuando un término se refiere a sus significados por diversas razones tenemos un término equívoco. Es lo que ocurre con el término “can”, que “significa al capaz de ladrar, al pez y al astro, y a cada uno por una razón peculiar... He aquí cómo con diversas razones tales términos importan sus significados: de modo que estos se consideran equívocos, y los otros, en cambio, unívocos” (p.69).

Sin embargo, enfrenta esta objeción: el pez y el que ladra son ambos animales, luego el término les es unívoco. Responde de una manera compleja distinguiendo entre términos y cosas. El unívoco se refiere a cosas, y a éstas les llama “univocadas”, el término equívoco se refiere a cosas “equivocadas”, e incluso podemos decir el que los términos univocan y equivocan. En nuestro ejemplo el término “animal” es univocante, pero “canis” es equivocante. Notemos de paso la mayor extensión del término univocante respecto al equivocante. “Animal” aquí se refiere a más cosas que “canis”, que en un caso funciona como término singular, y es lo que enfatiza Mercado: “el nombre que significa cosas comunes será unívoco a ellas, y el que signifique cosas singulares, equívoco.” y sugiere que atendamos no tanto a la naturaleza de las cosas “sino más bien la significación de los mismos términos por la que las cosas gozan de diversa nomenclatura” (p.70).

Hay términos que son tanto unívocos como equívocos, “león” es unívoco cuando se refiere a los leones vivos, pero no lo es cuando se refiere a los leones muertos. ¿Qué pasa entonces con la distinción entre unívoco y equívoco? Mercado dice que el término equívoco tiene muchas significaciones, las cuales ha adquirido “por convención y por libre institución”, y sugiere que, de todas ellas, el mismo uso puede privilegiar alguna<sup>10</sup>, así que entonces el término será unívoco. Pero esto no anula la distinción entre unívoco y equívoco. Estamos ante lo que los medievales llamaban *impositio*, el proceso por el cual una palabra adquiere significación, y es algo convencional. El mismo término

<sup>10</sup> “...et quia sermo non habet vigorem nisi ex usu loquendi...” dice Alberto de Sajonia, hablando de los usos de ‘incipit’ y ‘desinit’, Cfr. su *Perutilis logica*, texto bilingüe a cargo de Ángel Muñoz García, México, UNAM, 1988, p. 283.

admite una “segunda” *impositio* y esto explica el cambio o matices en la significación de los términos.

Mercado aborda el término análogo en la lección segunda. Dice que es “como intermedio entre el unívoco y el equívoco” (p.71) pues está entre el equívoco absoluto, que tiene una sola razón y un solo nombre, y el equívoco absoluto, que tiene el mismo nombre pero razones completamente diversas. La analogía se da cuando el término conviene a muchos pero no de la misma manera, y “en la razón de las cosas importadas no discrepan completamente” (p.72). Dos ejemplos: “hombre” se aplica al vivo y al cadáver, pero no de la misma manera, por eso al cadáver se le llama “hombre muerto” y aunque la razón no es la misma, existe cierta semejanza o proporción, pues el hombre consta de cuerpo y alma, y es en razón del cuerpo por lo que puede llamársele “hombre”. “Nerón” se aplica primariamente al emperador romano cruel y feroz, y secundariamente a los hombres crueles y feroces, a todos los “nerones”. Así pues, el término tiene significados primario y secundarios, es decir, se refiere principalmente a Nerón y secundariamente a los hombres crueles y feroces, que participan en cierta medida de la crueldad y ferocidad. Distingue entre significar de manera anterior y de manera posterior. Y significar primaria y secundariamente. “Pues significar de manera posterior es representar algo por la semejanza o proporción que tiene con el significado anterior,” (p.74), Pone el ejemplo del hombre risueño y el prado florido. Significar significa de manera primaria a la naturaleza (e.d. el universal) y de manera secundaria a los individuos, los cuales son sus referentes.

Mercado propone par de reglas para reconocer analogías, La primera dice: “tales son los sujetos como lo permitan los predicados, a menos que haya un impedimento.” (p.74). En las oraciones “El hombre corre”, “el hombre está pintado”, “el hombre está muerto” ubicamos perfectamente al significado más famoso y a los menos famosos. La segunda dice: “el análogo, tomado en sí mismo, está por su significado más famoso” (p.75). Estas reglas, dice, “se coligen sólo del común modo de hablar, pues todas las concebimos según su tenor. Y las oraciones aducidas patentemente exhiben estos sentidos a los oídos.” (ibíd.). Notamos en estas palabras mucha atención al lenguaje

ordinario, y las relaciones entre hablante, cosas que actualmente se reconocen como pragmáticas, aquella parte de la semiótica que estudia las relaciones entre los seres humanos vía el lenguaje.

Termino mi exposición con unas palabras sobre suposición impropia y referencia (Libro segundo, cap. noveno, lección primera). La suposición trata los tipos de referencia que tienen los términos dentro de la oración. Pueden suponer propiamente (el uso común, ordinario digamos), o impropriamente, de manera figurada, y los ejemplos usuales son las figuras retóricas, como la metonimia, o sinécdoque, como cuando “esto es un Stradivarius”, etcétera. Es común entre los medievales ubicar las figuras retóricas dentro de la suposición impropia, Ockham había propuesto la antonomasia, la sinécdoque y la metonimia<sup>11</sup>, fray Alonso añade metáfora, catacrexis y metalepsis en su capítulo sobre la suposición. Pues bien, Mercado dice algo inesperado respecto a las figuras retóricas y la suposición impropia: “Pues, aunque en alguna parte coincidan estas dos suposiciones: impropia y figurada, sin embargo, no pocas veces difieren. Pues ni toda impropia es figurada, ni todo tropo es impropia” (p. 173). Pone estos ejemplos: cuando decimos que el alimento del perro es sano, lo decimos impropriamente, pues propiamente se predica del animal; esto no quiere decir que haya aquí una figura retórica. La antonomasia es una figura retórica, corresponde a la suposición impropia, pero no hay nada impropio en llamarle a Cristo “el Salvador”, o a Aristóteles “el Filósofo”, “estos nombres suponen propiamente por ellos” (ibíd.).

Con esta última idea de Mercado quisiera resaltar lo siguiente: en el estudio de la analogía confluyen los elementos del *trivium*, la gramática, la dialéctica y la retórica, precisamente con la suposición impropia. El asunto de la referencia y el significado de los términos está presente a lo largo de mi exposición, espero haber mostrado algo de esa relación.

<sup>11</sup> En la *Summa logicae*, el final de la parte I.



## El “*mutuum obsequium*” en Fray Alonso de la Veracruz

Jorge Medina Delgadillo  
Oscar Santiago Rosas Necochea  
México

### 1. Una hermenéutica problemática

La intimidad sexual, incluso ejercida en la institución matrimonial, no siempre fue vista como un momento de bendición y un acto amatorio virtuoso. Aunque hay distintas citas en la Sagrada Escritura (*Génesis, Cantar de los Cantares, Salmos, Evangelios*) a favor de la unión sexual entendida como bien de los cónyuges y de la propia especie, queremos reparar en un pasaje que reviste una importancia especial. Dice san Pablo:

“Que el marido cumpla los deberes conyugales con su esposa; de la misma manera, la esposa con su marido. La mujer no es dueña de su cuerpo, sino el marido; tampoco el marido es dueño de su cuerpo, sino la mujer. No se nieguen el uno al otro, a no ser de común acuerdo y por algún tiempo, a fin de poder dedicarse con más intensidad a la oración; después vuelvan a vivir como antes, para que Satanás no se aproveche de la incontinencia de ustedes y los tienta”. (1 Cor 7, 3-5)<sup>1</sup>.

¿Qué podemos destacar de ese célebre pasaje? En primer lugar, que el Apóstol solicita el cumplimiento del deber (*debitum*) de amar en la intimidad sexual al cónyuge, lo cual constituye una obligación mutua. Él aduce una causa que resultaba novedosa para la cultura de su tiempo y la tradición a la

<sup>1</sup> “Uxori vir debitum reddat; similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet sed mulier. Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi et iterum sitis in idipsum, ne tentet vos Satanas propter incontinentiam vestram”.

que pertenecía: el cuerpo del marido no es **propiamente** del marido, sino de la esposa, y viceversa. El matrimonio es un sacramento por el que libremente “damos” nuestra vida a otra persona (no un “dar” temporal o parcial, sino total y a perpetuidad). En ese sentido es que un cónyuge no puede privar al otro de *su derecho* a la intimidad, so pena de faltar a la justicia, que consiste en dar a cada quien lo suyo (*suum cuique tribuere*). ¿Qué es lo “suyo” y que le corresponde a la esposa? El marido. ¿Qué es lo “suyo” y que le corresponde al marido? La esposa.

La conclusión de san Pablo es importantísima: “No se nieguen uno al otro”. Incluyendo una breve excepción: que sea **de mutuo acuerdo, y sólo por un tiempo y sólo por una razón**: “dedicarse con mayor intensidad a la oración”. Pero enseguida añade: “después vuelvan a vivir como antes”. El Apóstol, por tanto, permite la excepción de periodos de abstinencia sexual para la dedicación mutua al cultivo de la intimidad con Dios en la oración, pero después solicita que se retorne a la **normalidad**: la intimidad sexual. El texto concluye con una advertencia: que de no regresar a dicha normalidad, entonces el demonio se aprovecharía de la “incontinencia” o debilidad, tan propia de la mayoría de los seres humanos, y tentaría con el deseo de desfogue del apetito sexual en otras actividades ilícitas o pecaminosas. Esta última consideración merece una precisión adicional, una contextualización por medio de lo escrito por San Pablo.

Los dos primeros versículos que anteceden a la cita de san Pablo son los siguientes:

“Ahora responderé a lo que ustedes me han preguntado por escrito: Es bueno para el hombre abstenerse de la mujer. Sin embargo, por el peligro de la incontinencia, que cada hombre tenga su propia esposa, y cada mujer, su propio marido”. (1 Cor 7, 1-2).

Vemos, pues, que si tomamos los versículos 1, 2 y 5 y prescindimos del núcleo central (versículos 3 y 4), el peligro de la incontinencia emerge como la causa del matrimonio. El razonamiento sería más o menos el siguiente: hay

personas con fuerza de voluntad y gracia que sí pueden contenerse, por tanto, ellos pueden acceder a un modo “perfecto de vida” (*status perfectionis*): la virginidad y el celibato propios del estado religioso<sup>2</sup>, además de los otros consejos evangélicos, como la pobreza; por el contrario, hay otras personas débiles y falibles, para ellos, hay un modo imperfecto o común de vida (*status imperfectionis, status communis*): el matrimonio, que les daría la ocasión para el desahogo del apetito carnal, pues de lo contrario estarían en grave riesgo de pecado mortal si ejercieran la sexualidad fuera de la institución matrimonial. Ahora bien, ¿cuál fue la hermenéutica dominante de este pasaje en la historia del pensamiento cristiano? Nos detendremos especialmente en san Agustín.

Para el de Hipona y, a la postre, para muchos pensadores, el lecho conyugal será el “remedio de la concupiscencia” (*remedium concupiscentiae*), un alivio, un “medicamento” que cura una enfermedad: la concupiscencia ante la cual no puede resistir un débil o incontinente. Mostremos tres pasajes:

“Y en este sentido, su colega en el apostolado prescribe tiempos de moderación conyugal para vacar a la oración. Y les permite, pura condescendencia, volver a yacer juntos para *alivio de la concupiscencia*, aunque no sea para tener hijos”. (*Contra Juliano*, V, 9, 40)<sup>3</sup>.

“Con claridad colocas la castidad conyugal entre la lascivia y la continencia. ‘Ves con indignación los excesos de los lujuriosos y admiras a los que se abstienen de los placeres lícitos. Te mantienes en los justos límites, sientes horror a los que se precipitan en el abismo del vicio, execrable barbarie, y respetas el fulgor centelleante del luchador que, con mano fuerte y pudorosa, templa sus ardores, y alabas a los que no necesitan de este remedio’. Gran placer me causa oírte proclamar con tanta elocuencia esta verdad; pero, te ruego, si, como dices con

<sup>2</sup> Cf. Juan Fornés, “El concepto de estado de perfección. Consideraciones críticas”, *Ius canonicum*, 23, 1983: 681-712.

<sup>3</sup> “Sicut et apostolus eius tempora praescribit orandi temperantiae coniugali: et secundum veniam concedit, quamvis cum coniuge, non utique illum prolis, sed qui fit voluptatis intentione concubitus”.

transparencia y verdad, *la continencia conyugal* alaba a los que guardan castidad porque no necesitan de tales *remedios*, creo pueden ver en sí mismos la necesidad; es decir, que, según el Apóstol, el que no pueda contenerse, que se case ¿Por qué, cuando llamo *enfermedad* a la *concupiscencia*, tú lo niegas y, no obstante, confiesas que necesitan medicina? Si reconoces la necesidad del *remedio*, admite la existencia de la *enfermedad*; y, si niegas el mal, niega la necesidad del remedio. Te ruego, por favor, te rindas a tus palabras cuando dices verdad. Nadie receta una medicina al que goza de buena salud”. (*Contra Juliano*, III, 15, 29)<sup>4</sup>.

“Este [el pecado], sí, impone a los casados la ley del combate, *no del placer*; de suerte que es preciso oponer el bien del matrimonio al *mal de la concupiscencia* para templar los ardores que pueden llevar a cometer actos ilícitos; aunque no cese la concupiscencia de excitar con movimientos ora perezosos, ora violentos, incluso a los que *hacen un buen uso de la concupiscencia* a favor de los hijos. ¿Quién puede negar que la concupiscencia es un mal sino aquel que es sordo a las palabras del Apóstol: Lo que os digo es una concesión, no un mandato. *Cuando los esposos se unen no con una finalidad creadora, sino para satisfacer su placer carnal vencidos por el deseo, su acción nada tiene de loable*;

<sup>4</sup> “Diserte sane inter lascivientes et continentes tamquam in medio pudicitiam constituis coniu-galem, "quae illos illicita commisisse indignatur, hos etiam licita contempsisse miratur; ultimi limitis sortita regionem, ultra se proruentium execrata barbariem, supra se micantium venerata fulgorem, quae verecundis manibus et confovet aestuantes, et laudat tali remedio non egentes". Multum delector eloquentissima veritate: sed obsecro te, nempe sicut dicis, et disertissime ac verissime dicis, propterea continentes laudat pudicitia coniu-galis, quod tali remedio non egeant, quo se ipsam perspicit eguisse, id est, ut secundum Apostolum, qui se non continet, nubat; cur ergo quando ego istam concupiscentiam morbum esse dico, tu negas, qui tamen ei necessarium remedium confiteris? Si agnoscis remedium, agnosce morbum: si negas morbum, nega remedium. Rogo, cede aliquando etiam per os tuum tibi loquenti veritati: nemo providet remedium sanitati?”.

*se la perdona en comparación de algo mucho peor y el bien del matrimonio los pone a salvo”. (La bondad del matrimonio, XVI, 30<sup>5</sup>.*

La prole se engendra por el acto íntimo de los esposos, y sin duda alguna, la prole es un bien y un fin del matrimonio, pues de ello depende la multiplicación y conservación de la especie. Es la prole el verdadero bien, no tanto el acto íntimo y unitivo de los esposos, de ahí que para san Agustín la unión *sin* finalidad creadora y, por tanto, sólo para satisfacer el deseo, no es loable, y sólo se tolera y “perdona” para evitar algo mucho peor: la prostitución, la fornicación, el adulterio, etc. Solamente hay un buen uso de la concupiscencia: tener hijos.

Añadimos un texto por demás interesante donde Agustín habla de la sagrada familia de Nazaret:

“Por tanto, todo el bien del matrimonio se encuentra colmado en los padres de Cristo: la prole, la fidelidad, el sacramento. La prole, conocemos al mismo Señor Jesús; la fidelidad, porque no existió ningún adulterio; el sacramento, porque no lo rompió ningún divorcio”. (*El matrimonio y la concupiscencia*, I, 11, 13)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> “Post peccatum autem accessit eis, non de felicitate, sed de necessitate certamen, ut suo bono pugnent etiam ipsae contra concupiscentiae malum, ad nihil eam sinentes illicitum pervenire; quamvis ipsa in haec, nunc remissioribus, nunc concitatoribus motibus, instigare non cesset, et eius malo bene utentes in propagatione filiorum. Illud vero quis neget malum, nisi qui non audit Apostolum monentem: *Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium?* quando coniuges non prolis suscipiendae, sed carnalis voluptatis explendae victi cupiditate concumbunt; hoc non laudatur, sed ignoscitur in comparatione peioris, intervenientibus et deprecantibus nuptiis”.

<sup>6</sup> “Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Iesum, fidem, quia nullum adulterium, sacramentum, quia nullum divortium”.

Si observamos, la milagrosa encarnación de Jesucristo permite el fin de la prole sin recurrir al medio de la concupiscencia de la carne; además, María y José siempre se fueron fieles y nunca se divorciaron; en ellos se dio la prole, la fidelidad y la unión (*proles, fides, sacramentum*). De esta manera, el matrimonio ideal no implicaba la satisfacción del deseo de la carne.

La visión agustiniana<sup>7</sup> de la sexualidad, en parte debida a su propia experiencia, en parte a su filiación platónica y neoplatónica, en parte a su peculiar hermenéutica de los textos paulinos, fue casi incontestada durante siglos. Hubo pocas excepciones y en las siguientes secciones de este trabajo nos centraremos en ello, destacando las figuras de Tomás de Aquino y de Fray Alonso de la Veracruz, con una tesis que éste tomará de aquél y la profundizará. Por ese motivo, ahora sólo señalaremos un dato curioso: Tomás de Aquino, en todas sus obras completas, sólo refiere en 3 ocasiones<sup>8</sup> al “*remedium concupiscentiae*” y dos son para explicar textos de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, texto que difundió las principales tesis de san Agustín. Prácticamente es ajena a la doctrina tomista la concepción del acto íntimo como remedio a la concupiscencia.

Pero, como mencionamos, la visión agustiniana prevaleció. El ejemplo más claro es la formulación que el anterior *Código de Derecho Canónico* (1917) contenía al respecto: can. 1013. §1: “El fin primario del matrimonio es

<sup>7</sup> El siguiente pasaje de los *Soliloquios* esclarece la posición agustiniana: “Por muy bien que me la pintes, enjoyándola de mil prendas, nada tan lejos de mi propósito como la vida conyugal, pues siento que nada *derriba* de su señorío y *arruina* la fortaleza viril del *ánimo* tanto como los halagos femeninos y el *vínculo carnal con la mujer*” / “Quantumlibet velis eam pingere atque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse decrevi: nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest” (*Sol.*, I, 10, 17).

<sup>8</sup> *Super Sent.*, lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 co.; *Super Sent.*, lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 ad 4.; *Super I Cor.*, cap. 7 l. 1.

la procreación y educación de la prole; el fin secundario es la mutua ayuda y el *remedio de la concupiscencia*”<sup>9</sup>.

Bien entrados en el siglo XX, en 1941, Pío XII, sostenía que debía evitarse la tendencia “que considera el fin secundario como igualmente principal, desvinculándolo de su esencial subordinación al fin primario”, y reprobó “toda indebida división o separación del acto conyugal de su fin primario”<sup>10</sup>.

## 2. Un sutil vector en la tradición

Esta sección será un breve paréntesis antes de llegar al texto de Fray Alonso de la Veracruz, para así destacar su importancia y novedad. Mucho se habla de la “revolución” que supone la visión personalista que, posterior al Concilio Vaticano II, hubo sobre el matrimonio. Pongamos unos ejemplos:

“Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina. Este vínculo sagrado, en atención al bien tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana [...] De esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (*Mt 19,6*), con *la unión íntima de sus personas* y actividades *se ayudan y se sostienen mutuamente*, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente. Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el

<sup>9</sup> “Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae”.

<sup>10</sup> Pío XII, *Alocución a la Rota Romana*, 3 de octubre de 1941, *apud*: Cormac Burke, “El matrimonio: ¿comprensión personalista o institucional?”, *Scripta Theologica* 24, 1, 1992: 569-594.

bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad” (*Gaudium et spes*, 48).

Como se puede observar, el Concilio destaca que la alianza conyugal es el don recíproco de los esposos (retomando la tesis paulina de 1 Cor 7,2-4) y que este vínculo está ordenado: al bien de los cónyuges, a la prole e incluso a la sociedad. Y algo muy importante, se señala explícitamente que, “con la unión íntima”, los esposos se ayudan y sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la consolidan, y en esto estriba el “bien de los cónyuges”. Y, aunque se señala el “bien de los hijos”, no se hace mención explícita de la vinculación de uno a otro, sino que más bien dice que la fidelidad (vs. adulterio) y la unidad (vs. divorcio) son exigencias para cumplir tanto con el fin del bien de los cónyuges (*bonum coniugum*) como con el del bien de los hijos (*bonum prolis*)<sup>11</sup>.

“La Revelación cristiana conoce *dos modos específicos de realizar integralmente la vocación de la persona humana al amor*: el Matrimonio y la Virginidad. Tanto el uno como la otra, en su forma propia, son una concretización de la verdad más profunda del hombre, de su «*ser imagen de Dios*». En consecuencia, *la sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal*. Ella se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con el que *el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte*. La *donación física total* sería un engaño si no fuese signo y fruto de una donación en la que está presente toda la persona, incluso en su dimensión temporal; si la persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente. Esta totalidad, exigida por el amor conyugal, corresponde también con las exigencias de una *fecundidad*

<sup>11</sup> Cf. Cormac Burke, “El ‘*bonum prolis*’ y el ‘*bonum coniugum*’ ¿Fines o propiedades del matrimonio?”, *Ius canonicum*, 29, 2011: 11-72.

*responsable*, la cual, orientada a engendrar una persona humana, *supera por su naturaleza el orden puramente biológico* y toca una serie de valores personales, para cuyo crecimiento armonioso es necesaria la contribución perdurable y concorde de los padres”. (*Familiaris consortio*, 11).

En este texto de Juan Pablo II, se puede notar que se equiparan la virginidad y el matrimonio como dos modos igualmente válidos de realizar la vocación universal al amor, y en donde la *imago Dei* se realiza sin menoscabo. Cae la visión del *status perfectionis* de la vida religiosa. Se recupera la donación mutua y la consideración de que la unión íntima no persigue un fin meramente biológico, sino que, superando este plano, afecta el “núcleo íntimo de la persona en cuanto tal”.

“*Código de Derecho Canónico*, can. 1055 §1. La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados”<sup>12</sup>.

El nuevo *Código* (1983), reformado por Juan Pablo II, redacta de tal manera los fines del matrimonio que hace aparecer en primer término el “bien de los cónyuges” y, en segundo lugar, la prole, y ya omite decir cuál es fin primario y cuál secundario, como igualándolos en jerarquía. Por supuesto, se suprime, de una vez por todas, la finalidad del “remedio de la concupiscencia”. A partir de estos ejemplos (se podrían multiplicar, pero ahora no corresponde hacer ese análisis), se concluiría que hay una revolución en el planteo de los fines del matrimonio. Pero, ¿es justo adjudicar sin más al movimiento personalista y a la *Nouvelle théologie* tan presentes en pensadores que influyeron en el Concilio, como Romano Guardini, Josef Ratzinger, Karol Wojtyła, Karl Raher, Henri de Lubac o Yves Congar? ¿En la tradición

<sup>12</sup> “Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est”.

podemos encontrar algún vector distinto del agustiniano del cual beba, a su modo, esta revolución del siglo XX? Me parece que sí. Este “sutil vector” comienza con Aristóteles.

Hay unos pasajes en los escritos *Económicos* y en la *Ética a Nicómaco* que son fundamentales al respecto:

“En lo que se refiere a las personas, el primer cuidado es respecto a la mujer; pues la vida en común de la hembra y el macho es lo más natural de todo. Establecimos en otra parte que la naturaleza tiende a producir muchas formas de asociación de tal tipo, como precisamente hace en cada especie de animales. Pero es imposible que la hembra sin el macho o el macho sin la hembra cumplan esto, así que *la vida en común entre ellos se establece por necesidad*. (*Económicos*, I, cap. 3, 1343b7-12)<sup>13</sup>. En los otros animales, esto se da sin el apoyo de la razón, y en la medida en que participan de un instinto natural y sólo con vistas a la procreación; en los animales domesticados y *más inteligentes, el lazo de unión es más perfecto* (se ven muestras más claras de ayuda, benevolencia y colaboración mutuas). Y, sobre todo, en el caso del *hombre, ya que no sólo por la existencia sino también por el bienestar son colaboradores mutuos la hembra y el macho*. [...] Así la *divinidad* ha dispuesto de antemano la naturaleza de ambos, del hombre y de la mujer, *con vistas a la vida en común*”. (*Económicos*, I, cap. 3, 1343b13-19.26-27)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> “τῶν δὲ περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἢ περὶ γυναῖκα πρώτη ἐπιμέλεια: κοινωνία γὰρ φύσει τῷ θήλει καὶ τῷ ἄρρени μάλιστα ἐστίν. ὑπόκειται γὰρ ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι πολλὰ τοιαῦτα ἢ φύσις ἐφίεται ἀπεργάζεσθαι, ὥσπερ καὶ τῶν ζώων ἕκαστον: ἀδύνατον δὲ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ἄρρени ἢ τὸ ἄρρени ἄνευ τοῦ θήλεος ἀποτελεῖν τοῦτο: ὥστ’ ἐξ ἀνάγκης αὐτῶν ἢ κοινωνία συνέστηκεν”.

<sup>14</sup> “ἐν μὲν οὖν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἀλόγως τοῦτο ὑπάρχει, καὶ ἐφ’ ὅσον μετέχουσι τῆς φύσεως, ἐπὶ τοσοῦτον, καὶ τεκνοποιίας μόνον χάριν: ἐν δὲ τοῖς ἡμέροις καὶ φρονιμωτέροις διήρθρωται μᾶλλον (φαίνονται γὰρ μᾶλλον βοήθεια γινόμεναι καὶ εὐνοιαὶ καὶ συνεργαίαι ἀλλήλοις, ἐν ἀνθρώπῳ δὲ μάλιστα, ὅτι οὐ μόνον τοῦ εἶναι ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ εἶναι συνεργὰ ἀλλήλοις τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρени ἐστί. [...] οὕτω

Notemos que para Aristóteles la vida en común (comunidad de obras y de bienes) es una disposición natural en orden a la felicidad. Y que, a medida que los animales son más inteligentes, el modo de la unión es también más perfecto. El ser humano que es el más inteligente de todos los animales, tendría una unión no sólo para la procreación (unión pasajera y funcional) o para la crianza de la prole (subsidiaria en tanto la cría sale adelante por sus propios medios), sino que sería una unión distinta: benevolente, colaborativa y para el bienestar; a tal grado, que la propia divinidad ha dispuesto tal “vida en común” (*koinonía*).

“La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano, en cuanto que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad y la procreación es más común a los animales. Ahora bien, las asociaciones entre animales existen sólo hasta cierto punto, pero los hombres viven juntos no sólo a causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida” (*Ética a Nicómaco*, VIII, 12, 1162a16-22)<sup>15</sup>.

En este pasaje de su *Ética*, Aristóteles esclarece dos tesis que serán fundamentales: a) que por naturaleza el ser humano es más conyugal que político (*homo naturalius est animal coniugale quam politicum*, solían repetir los comentaristas medievales), es decir, que la tendencia a amar a una esposa/esposo es anterior y más fuerte que cualquier otro vínculo social; b) que el ser humano no vive en comunidad matrimonial sólo para procrear (como los demás animales) sino para conseguir el resto de fines; por tanto, el fin de la felicidad, de la prosperidad económica, del aprendizaje, de la

προφρονόμηται ὑπὸ τοῦ θείου ἑκατέρου ἢ φύσις, τοῦ τε ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός, πρὸς τὴν κοινωνίαν”.

<sup>15</sup> “ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν: ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζώοις. τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἐστίν, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον”.

satisfacción del deseo sexual, del esparcimiento y la diversión, del progreso moral, etc., han de ser conseguidos **conyugalmente**.

Tomás de Aquino, en su *Sententia libri Ethicorum* suscribirá la misma tesis de Aristóteles. Pero, para no ser repetitivos, daremos cuenta de un texto de juventud donde hace una aproximación interesante y que, para nuestro siguiente apartado, es del todo relevante. Dice así en su *Comentario* al cuarto libro de las *Sentencias de Pedro Lombardo*:

“...el fin secundario del matrimonio es el mutuo obsequio que los cónyuges se dispensan entre sí en los asuntos domésticos. Pues así como la razón natural dicta que los hombres vivan en sociedad, pues un solo ser humano no puede alcanzar lo necesario para vivir, por lo cual se dice que el hombre es por naturaleza político, así también de aquellas cosas que se requieren para la vida humana, unas son de más competencia de varones y otras de mujeres, de ahí que la naturaleza incline a que exista cierta asociación entre varón y mujer, llamada matrimonio”. (*Super Sent.*, lib. 4, d.26, q.1, a.1, co)<sup>16</sup>.

“En cuanto a las demás utilidades que se derivan del matrimonio –como son *la amistad y el mutuo obsequio* que se dispensan entre sí los cónyuges– han sido instituidas en la ley civil” (*Super Sent.*, lib. 4, d.26, q.2, a.2, co)<sup>17</sup>.

Los cónyuges han de ser *mutuo obsequio*, es decir, darse cada uno al otro, a modo de don. La *lógica del don* y la concepción de la propia existencia en

<sup>16</sup> “...quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indiget ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris quaedam mulieribus; unde natura movet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium”.

<sup>17</sup> “Quantum autem ad alias utilitates quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuuum obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili”.

clave de donación, tan propia de la narrativa del Concilio<sup>18</sup>, y de otras reflexiones teológicas y filosóficas contemporáneas<sup>19</sup>, encuentran un antecedente fundamental en la idea de santo Tomás del *mutuum obsequium*. Y, como lo veremos, en uno de los mejores tomistas que pisó América: Alonso de la Veracruz.

Sin embargo, en la tradición escolástica medieval, renacentista y moderna privó la hermenéutica de san Agustín en materia de teología sexual matrimonial, y este vector aristotélico-tomista que veía con más positividad el encuentro (incluido el íntimo), no encontrará una expresión tan contundente sino hasta el siglo XX, especialmente con Juan Pablo II, como se vio al principio de este apartado.

### 3. Un hito en la historia del pensamiento Novohispano

La intención de este apartado es recalcar que la postura del mutuo beneficio de los cónyuges se encuentra presente (aunque sutilmente) en la filosofía eclesiástica, específicamente en un pensador novohispano. Fray Alonso de la Vera Cruz fue uno de los pensadores más importantes de la Nueva España, en donde enseñó filosofía y teología tanto a colonizadores como a indígenas americanos. Con el descubrimiento del nuevo mundo y la colonización de la Nueva España en los siglos XV y XVI varias órdenes cristianas enviaron misioneros con el fin de evangelizar a los indígenas. En 1536, por parte de la orden agustina, Fray Alonso, en ese entonces profesor de la Universidad de Salamanca, llegó a Veracruz y se adentró a Michoacán en donde fundó varios centros de estudios y la primera biblioteca del continente. Su obra en Nueva España se centró en atender las diferencias culturales y sociales que tenían los

<sup>18</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 24: “Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”.

<sup>19</sup> Cf. Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis, 2008; Jean-Luc Marion, *Reducción y donación. Ensayos sobre Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

indígenas americanos para convertirlos al cristianismo y resolver los problemas que tuvieran entre la vida eclesiástica y la civil.

Una de sus obras más importantes fue *Speculum Coniugiorum*, dedicada a la naturaleza del matrimonio y su relación con las prácticas indígenas paganas. El marco teórico, tanto de ésta como las demás obras de Fray Alonso, es principalmente renacentista, aunque no completamente separada de la tradición medieval. Esto quiere decir que se encuentran citas, comentarios y estudios tanto de autores eclesiásticos (por ejemplo, santo Tomás) como, sobre todo, de los clásicos (principalmente Aristóteles). La presencia de Aristóteles es clave para entender la postura de Alonso respecto al matrimonio, pues rescata el vector mayormente ignorado que sutilmente había estado presente en el medievo y que sería retomado hasta el personalismo. El rescate de este vector resalta como un hito en el pensamiento novohispano, pues más de cuatrocientos años antes de que se instituyera en el Derecho Canónico fue estudiado y propuesto por Fray Alonso. Si bien, su postura no floreció ni influyó mucho en la doctrina de su tiempo, es importante reconocer la presencia de estas ideas como parte de una postura innovadora en la filosofía novohispana, como un oasis que nació de la exigencia del nuevo mundo de reinterpretar la doctrina conyugal.

La postura de Fray Alonso respecto al matrimonio se diferencia de la doctrina escolástica de su tiempo y retoma el vector trazado por Aristóteles y presente brevemente en santo Tomás. Él reinterpreta cuáles son los bienes y fines del matrimonio. Como se vio anteriormente, la doctrina desde San Agustín hasta antes del papa Juan Pablo II reconocía tres fines (*proles, fides, sacramentum*) y dos bienes (fecundidad y remedio de la concupiscencia). Por su parte, Fray Alonso propone una reinterpretación de los tres fines mencionados en donde los reduce a uno sólo, en efecto, tanto la fidelidad (*fides*) como el carácter sacramental (*sacramentum*) del matrimonio están ordenados al bien de los hijos (*proles*). Así, la doctrina escolástica reconocería realmente un sólo fin en el que se incluyen los otros tres mencionados. Entonces, Fray Alonso incorpora un nuevo fin, hasta entonces menospreciado: el **mutuo obsequio de los cónyuges** (*mutuum obsequium*) y la **comunicación**

**de las obras** (*communicatio operum*). A esta idea en la que reorganiza los fines, Alonso le dedica el primer artículo del primer volumen del *Speculum Coniugiorum*, pues la consideraba de suma importancia. “Además, se debe notar que dos son las finalidades del matrimonio. La primera es la propagación y la continuación de la especie, lo cual es el bien común. La segunda es el mutuo obsequio y la comunicación de las obras”<sup>20</sup>.

A continuación, retomamos algunos fragmentos de dicho artículo para explicitar los argumentos de Fray Alonso y resaltar lo que de innovador tiene su postura centrándonos en los nuevos conceptos que introduce como elementos constitutivos del matrimonio:

“En segundo modo, se dice que es natural aquello hacia lo cual la naturaleza se inclina y que, sin embargo, recibe complemento por parte del libre albedrío; así como se dice que las virtudes están de manera natural en el hombre, no porque en nosotros, por naturaleza, se encuentren algunos hábitos perfectos, sino porque está en nosotros por naturaleza adquirirlas mediante nuestras operaciones [...] Tomando lo natural de este modo, el matrimonio se dice natural, o de derecho natural, en cuanto que el hombre por naturaleza se inclina hacia el matrimonio, aunque su perfección dependa del libre albedrío, mediante el consentimiento”<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> *Speculum coniugiorum*, P. 1, art. 1: “Praeterea notandum est, duplicem esse finem matrimonii. Primus est propagatio, et continuatio speciei, quod est bonum commune. Alius est mutuum obsequium, et communicatio operum”.

<sup>21</sup> *Speculum coniugiorum*, P. 1, art. 1: “Secundo modo id dicitur esse naturale, ad quod natura inclinatur, tamen complementum accipit a libero arbitrio: sicut dicuntur virtutes naturaliter inesse homini, non quod inueniantur in nobis aliqui habitatus perfecti per naturam, sed inest nobis a natura suscipere illas per operationes nostras [...] Isto modo capiendum naturale: matrimonium dicitur naturale, siue de iure naturali, in quantum homo per naturam inclinatur ad matrimonium, licet eius perfectio dependeat ex libero arbitrio: ex consensu”.

Para atender a los problemas de las relaciones entre los indígenas, Alonso necesitaba tener bien delimitado lo que es el matrimonio, su naturaleza y sus implicaciones, es por eso que el primer artículo del *Speculum* se titula *Si hay matrimonio y qué es*. Y la primera pregunta que se realiza es sobre la naturaleza del matrimonio, en específico sobre qué de natural tiene. Esta pregunta es de vital importancia para Alonso pues, dependiendo de si es natural y de qué tan natural sea el matrimonio, será la forma en la que se aproxime a las relaciones de los indígenas; si el matrimonio es de tendencia natural entonces se puede hablar de él en las relaciones paganas que ni siquiera conocían el cristianismo.

El argumento de Fray Alonso concluye que el matrimonio tiene, en efecto, algo de natural, sin embargo, es necesario precisar su naturaleza. Lo primero que hace es rechazar que su naturaleza sea la de necesidad, es decir que sea como una propiedad inherente e inevitable en los seres humanos. Por ejemplo, el nacimiento y la muerte se dicen naturales del ser humano porque son necesarios para todos y cada uno de los miembros de la especie, una estricta necesidad que no se da en el matrimonio. Lo natural del matrimonio no parte de la necesidad sino de la tendencia natural hacia él. El hombre siempre tiende a la vida en sociedad, tanto que la privación de las relaciones se considera antinatural. Entonces, si las relaciones sociales son la tendencia natural del hombre, y la relación conyugal es la primera y más necesaria para la propagación y continuación de la especie, entonces es necesario concluir que esta unión es natural. Por lo tanto, como el matrimonio pertenece a la naturaleza del hombre, se puede hablar de matrimonio en las relaciones indígenas de manera legítima.

Sin embargo, se podría argumentar que queda suelta la pregunta de por qué el matrimonio tiene que ser algo más que una simple unión carnal que genere y proteja la descendencia (como en los animales), qué hay de especial en esta relación que la hace diferente de las demás. dicha pregunta la responde en el siguiente fragmento introduciendo uno de los conceptos más innovadores de la filosofía novohispana y que eleva el pensamiento de Fray Alonso como una postura adelantada a su época. El concepto fundamental que introduce Alonso

es el de mutuo obsequio (*mutuum obsequium*) y el argumento para introducirlo y la explicación del concepto se encuentran en el siguiente fragmento:

“La segunda finalidad del matrimonio es el *mutuo obsequio* que de modo recíproco deben dedicarse los cónyuges en los asuntos domésticos; y a esto inclina la razón natural. En efecto, así como la razón natural enseña que los hombres cohabiten en una organización política, ya que nadie es autosuficiente en todas las cosas que son para la vida, así llamamos al hombre animal político por naturaleza, porque a cada uno se añade una partícula de bien del otro, como se dice en el tercer libro de la *Política*. Ahora bien, en las obras que se refieren a la conservación de la vida, algunas son obras que se hacen convenientemente por los varones y otras por las mujeres. Por ello, la asociación de ambos, también en cuanto a la mutua comunicación de las obras, es de inclinación natural”<sup>22</sup>.

Si Alonso antes redujo los tres fines tradicionales del matrimonio (*proles, fides, sacramentum*) a uno solo, ahora buscará encontrar un segundo fin que no esté subordinado al primero, sino que sea de un orden diferente pero igualmente fundamental, dicho fin es el **mutuo obsequio**. Siguiendo la tendencia renacentista, retoma a Aristóteles y su análisis sobre las relaciones humanas, en el fragmento cita la *Política* pero también hay presencia, como se vio anteriormente, de la *Ética* y de *Económicos*. Lo que rescata de Aristóteles es el bien que del otro puede sacar la pareja, puesto que si en la relación política “cada uno añade una partícula de bien del otro” y la relación

<sup>22</sup> *Speculum coniugiorum*, P. 1, art. 1: “Secundus finis matrimonii es mutuum obsequium a coniugibus sibi inuicem in rebus domesticis inpendendum: ad quod ratio naturalis inclinatur. Nam sicut ratio naturalis docet ut homines cohabitent in politia: quia nemo sibi sufficit in omnibus quae sunt ad vitam: ita hominem animal politicum vocamus naturaliter, quia adiacet unicuique particula boni alterius, ut dicitur tertio politicorum, at in operibus quae pertinent ad conservationem vitae, quaedam sunt opera, quae conuenienter fiunt per viros, quaedam per mulieres: ideo associatio virtusque et quantum ad mutuum communicationem operum, est de inclinatione naturali”.

conyugal es más natural que la política, entonces hay un bien mutuo que es natural en el matrimonio y que se da a través de la comunicación de las obras. Así como los hombres políticos, por ser diferentes entre sí, pueden darse mutuamente bienes de los que el otro carece, de la misma manera, hombre y mujer, por ser diferentes, comunican mutuamente sus obras para ser un bien tanto para sus hijos como para sí mismos. esto también lo resalta Fray Alonso:

“Y el mismo Aristóteles (1. *Económica*) dice que son distintos los cuidados del hombre y de la mujer. Por cierto, en la casa, respecto a la prole, corresponde a la mujer educar y al hombre enseñar; y al hombre incumbe ocuparse en las cosas externas y a la mujer gobernar en todo aquello que es interno. Hablando según la luz natural, pone dos causas, es decir, dos finalidades del matrimonio: la procreación de los hijos y la comunicación de las obras, y hacia estas dos cosas la naturaleza se inclina en todo”<sup>23</sup>.

La mencionada mutua comunicación de las obras se manifiesta en forma de mutuo obsequio, concepto que Fray Alonso usa para destacar la reciprocidad de la entrega de un cónyuge al otro. Éste consiste en el don de sí al otro en busca de su perfeccionamiento. Un cónyuge es para el otro, para que disponga de todo el bien que le pueda dar. Además, como es una relación recíproca, el cónyuge es a la vez beneficiario y beneficiado. Aunque cabe aclarar que la reciprocidad no se busca como una condición para hacer el bien, el conyuge se entrega a su pareja incondicionadamente, la reciprocidad es una consecuencia del acto matrimonial, no el fin en sí mismo.

Para terminar el artículo, Alonso señala la importancia, naturaleza y reconocimiento de la unión carnal en el matrimonio, rechazando la teoría de

<sup>23</sup> *Speculum coniugiorum*, P. 1, art. 1: “Et idem Aristoteles 1. Oeconomicae dicit distinctas esse curas, viri et foeminae. In domo siquidem, foeminae respectu prolis, est educare, et viri erudire: et viro, incumbit exterioribus occupari, et foeminae dominari omnibus quae sunt intus. Et loquens in lumine naturali, ponit duas causas, seu duos fines matrimonii: scilicet, procreationem filiorum, et operum communicationem : ad quae duo, inclinatur natura in omnibus”.

la propagación perfecta antes del pecado original implicaría que dicha unión es algo antinatural. El rechazo a esta tesis es importante porque resalta el papel fundamental e insustituible del cuerpo en la relación conyugal, el cual viene dado tanto por derecho natural como por derecho positivo, además de ser reconocido por la Iglesia y rescatado por Fray Alonso:

“Gregorio Niseno, en el libro *De creatione hominis*, c. 28, afirma: Si Adán no hubiese pecado, la propagación no ocurriría por coito, sino mediante algún modo perfectísimo. Esto lo suscriben Damasceno (lib. 4. *fidei orthodoxae*, capítulo 25), y Crisóstomo y Procopio (*Genesis* 1). También dice lo mismo Eutimio (*Psalmus* 50) y, entre los modernos, Isidoro, famoso obispo de Foligno, en la oración 73, en el tomo 2 de sus oraciones. Sin embargo, esto es claramente rechazado por los católicos; asimismo lo trata Santo Tomás en la parte primera de la *Summa Theologiae*, q. 98. artículo segundo”<sup>24</sup>.

Finalmente, para complementar la visión de Fray Alonso, queremos añadir unas consideraciones que él hace en el tercer volumen del *Speculum*, específicamente en el artículo 16, creemos que son importantes porque abordan directamente el papel del placer y la sexualidad en el matrimonio, es una especie de continuación a la forma en la que termina el artículo primero: retomando el papel del cuerpo. Alonso analiza la relación entre matrimonio y placer sexual basándose en el derecho civil y eclesiástico de su tiempo pero siempre teniendo como punto de referencia la ley natural (como hemos visto hasta ahora). Como antes definió de derecho natural el matrimonio y sus dos fines (los hijos y el mutuo obsequio) se remonta ahora al primer principio de dichos bienes, la sexualidad. En efecto, el matrimonio necesita de la unión carnal, pues esta es condición para sus fines, sin embargo, es necesario que la

<sup>24</sup> *Speculum coniugiorum*, P. 1, art. 1: “Gregorius nisenus libro de creatione, ca. 28 ait. Si Adam no pecasset, propagatio no per coitum: sed per quodam perfectissimo modo fieret. Subscribit Damascenus, libro 4. Fideo orthodoxae c. 25. Et Crisostomus et Precopius, Genesis 1. Idem atque Euthemius psalmus 50. et, inter modernos, Ysidorus clarus episcopus Fulginas, tomo 2. Suarum oratione 73. Sed tamen plane hoc reiectum est a catholicis, de quo Sanctus Thomas parte prima 1. 98. art. 2”.

sobrepase, pues la concepción no es su único fin, por lo que queda analizar si el primer principio de la concepción está presente en el resto del matrimonio o no.

Alonso afirma que el débito conyugal (antes mencionado como el derecho al cuerpo del conyugue) puede regir en la relación siempre y cuando no obstaculice alguno de sus fines, y puede buscarse por tres motivos “si es para la generación de la prole, si es por libido o si es para evitar la fornicación en uno mismo”<sup>25</sup>. Además, siguiendo su misión en América, señala que para los indígenas no educados en el cristianismo la frecuencia en las relaciones no es pecado, siempre y cuando no se obstaculice la procreación, y nunca habrá culpa cuando se haga por la prole o por el débito.

En conclusión, el pensamiento de Fray Alonso respecto al matrimonio conforma no sólo uno de los tratados más completos e importantes de la filosofía novohispana, sino, además, incluye una sutil pero innegable reivindicación de los valores matrimoniales que se adelantaría a lo que más de cuatrocientos años después forma parte del canon de la iglesia. Su inclusión del *mutuum obsequium* y la comunicación de las obras refleja una forma diferente de interpretar las relaciones conyugales con una óptica más optimista sobre el valor del cuerpo y el bien de los cónyuges. Estas consideraciones son interesantes, además, porque demuestran la flexibilidad que Fray Alonso tuvo que exigirle a su pensamiento para adecuarse a las circunstancias del nuevo mundo en el que vivía. La riqueza de su contexto, nutrido por sus estudios en la Universidad de Salamanca, la lectura de los medievales, su análisis de los clásicos y sus experiencias en la Nueva España, conformó la base sobre la que Alonso construyó su propia doctrina que, si bien en su contexto no desembocó en ninguna transformación sustancial, hoy puede ser calificada como acertada y hasta visionaria.

<sup>25</sup> Aspe Armella, V., *Análisis del placer y la sexualidad matrimonial en Alonso de la Veracruz: ‘De los actos de los cónyuges a causa del placer’ (Speculum Coniugiorum, III, art. 16)*, 2016.

## Consideraciones sobre la naturaleza y origen del indio según José de Acosta

*Nicolás Moreira Alaniz*  
FHCE-UdelaR, Uruguay

### **Introducción**

José de Acosta fue un cronista, naturalista y humanista nacido cerca de Valladolid hacia el 1540 y fallecido en Salamanca en el 1600.

Acosta se embarca, hacia 1573, en un periplo misionero e investigativo junto a funciones político-administrativas en Cuzco, Chuquisaca, y Chuquiabo. En estas localidades conocerá de primera mano la forma de vida y costumbres de muchas poblaciones indígenas, y encontrará a dos personas que le aportarán información fundamental para sus estudios: uno es Polo Ondegardo quien le ofrece copias de informes socio-económicos que involucraban a las poblaciones indígenas, realizados mientras ocupaba funciones de gobierno en Cuzco y Alto Perú; y el otro es el mismo virrey Toledo, que lo agasaja y lo invita a una excursión a la región de los indios chiriguanos.

Vuelto a Lima, Acosta se dedica a sus tareas pastorales y comienza también a escribir sobre teología misional, lo que dará lugar a su propuesta de reforma misional jesuita con un sistema de misiones periódicas combinado con sistema de enseñanza ya existente en Lima y en Potosí. Esta propuesta fue presentada y aprobada en el Concilio de Lima de 1582/83.

Su *Historia Natural y Moral de las Indias* de 1590 se compone de siete libros. Los cuatro primeros tratan sobre la historia natural de las Indias, realizando una aproximación histórico-crítica de las concepciones acerca del mundo conocido y desconocido desde la Antigüedad y durante la Edad Media,

planteando una nueva concepción del mundo a la luz de los descubrimientos europeos de las Indias.

Los libros V al VII tratan sobre los habitantes de las Indias, sus caracteres naturales, y especialmente sus culturas, su historia moral. Estos libros serán los que más nos interesan a la hora de rescatar la idea de Acosta sobre los indios, así como el *De Procuranda Indorum Salute* de 1588. Igualmente, me detendré un momento en la interesante propuesta de Acosta sobre el poblamiento de las Indias en el libro I.

### **El poblamiento de las Indias**

En la segunda parte del libro I, el autor aborda esta cuestión. Los hechos demuestran que las concepciones negacionistas de la existencia de las antiguas Antípodas eran equivocadas, como así también la teoría de las franjas climáticas que, si bien correctamente referían a zonas templadas, frías, y tórridas, erraba en asumir la falta de vida en la zona central tórrida, y, por ende, en la templada contrapuesta al mundo conocido, las Antípodas.

Las preguntas surgen naturalmente, cómo fueron pobladas estas tierras, de dónde vinieron sus habitantes, o surgieron allí mismo. El peso de la tradición religiosa está presente en cuanto a la idea de un Primer Hombre y su progeie que poblaron el mundo. Cómo llegaron entonces los descendientes de Adán y Eva a estas tierras, las cuales están separadas por el mar Océano (el Atlántico). De lo contrario, el origen del hombre no hubiera sido único.

En Acosta, el asombro y perplejidad se expresan vivamente, es una perplejidad activa, que motiva a investigar y preguntarse lo inevitable y patente. En el capítulo XVI libro I dice:

“Porque, pregunto yo, ¿con qué pensamiento, con qué industria, con qué fuerza pasó tan copioso mar el linaje de los Indios? ¿Quién pudo ser el inventor y movedor de pasaje tan extraño? Verdaderamente, he dado y tomado conmigo y con otros en este punto por muchas veces, y

jamás acabo de hallar cosa que me satisfaga. Pero, en fin, diré lo que se me ofrece”<sup>1</sup>.

Acosta sugiere dos posibilidades de poblamiento: a través del mar o a través de la tierra. Comienza suponiendo que haya sido por mar (lo que era común asumir, o también negar en su posibilidad), y cuál podría haber sido el móvil, si por conocimientos adquiridos de orientación o por mera casualidad provocada por desviación de las naves.

Para esto, nuevamente, Acosta da muestra de su actitud científico-histórica, recurre a sus conocimientos sobre las poblaciones europeas antiguas a través de la literatura clásica: Plinio, Platón, Aristóteles, Agustín, etc. Si los antiguos europeos tuvieron la capacidad y herramientas para navegar, por qué no pudieron haber llegado a las Indias. En el siglo XVI los navegantes europeos poseen esas herramientas, naves, brújula, que permiten hacer estos recorridos, y los indios actuales no los tienen, pero tal vez por alguna razón lo hayan perdido.

Investigando en los antiguos europeos reconoce que, si bien hay textos que hablan de la piedra imán, en ninguno se hace referencia al uso de la misma como forma de orientarse en el mar, sino que el recurso principal es el estudio del movimiento y ubicación de los astros en el cielo, e incluso, algunas poblaciones utilizaban aves que les indicaban la distancia de la nave frente a tierra firme. Así, dice que “el uso de la piedra imán y de la aguja de marear, ni la topo yo en los antiguos ni aún creo que tuvieron noticia de él; y quitado el conocimiento de la aguja de marear, bien se ve que es imposible pasar el Océano”<sup>2</sup>.

En el capítulo XIX plantea la posibilidad de que el acceso por mar hay sido por motivos no de habilidad y diligencia humana sino por las inclemencias y tormentas marinas que han sido generalmente el motivo de muchos

<sup>1</sup> José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Crónicas de América 34, Madrid, Historia 16, 1987, p.101.

<sup>2</sup> José de Acosta, ob. cit., p.102.

descubrimientos históricos. Queda abierta esa posibilidad en la que se funden el azar, paradójicamente causado por la naturaleza, con la Providencia divina y un orden establecido y eterno que marca el porvenir de los hombres. Incluso plantea que podrían haber llegado navegantes –aunque sin intención de hacerlo– desde la actual Sumatra y aledaños (la Polinesia) cruzando el Mar del Sur.

Pero para postular su hipótesis novedosa primero parte de dos puntos importantes:

- 1) sostener que el poblamiento de las Indias provenga de Europa o de Asia es para no contradecir lo dicho en las Sagradas Escrituras.
- 2) este poblamiento no podría haber sido por mar, ya que no solo el hombre sino los animales deberían haber pasado por mar, lo cual sería imposible mediante naves, ni tampoco por medios naturales.

Así, Acosta planteará su hipótesis producto de la especulación, el conocimiento empírico del mundo, y la imposibilidad de otras opciones, y dice así:

“Este discurso que he dicho es para mí una gran conjetura, para pensar que el nuevo orbe, que llamamos Indias, no está del todo diviso y apartado del otro orbe. Y por decir mi opinión, tengo para mí días ha, que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan y continúan o a lo menos se avecinan y allegan mucho. Hasta agora, a lo menos no hay certidumbre de lo contrario; porque el polo Ártico que llaman Norte, no está descubierta y sabida toda la longitud de la tierra”<sup>3</sup>.

Esta hipótesis de Acosta no fue tomada en cuenta por la ciencia sino hasta inicios del siglo XX, cuando los estudios geológicos llevaron a aceptar la existencia de un corredor libre de hielo en el estrecho de Bering durante la última glaciación. Así, W. A. Johnston (1933), E. Antevs (1935) y Caleb V.

<sup>3</sup> José de Acosta, ob. cit., p. 113.

Haynes (1964)<sup>4</sup> fueron quienes defendieron esta tesis confirmada luego por los aportes de estudios genetistas, si bien hay teorías de poblamientos no excluyentes pero autónomos desde el Sur. De cualquier forma, el aporte de Acosta es asombroso y fundamental para comenzar a dar respuestas al origen, desarrollo, y naturaleza de las poblaciones autóctonas.

En referencia a la naturaleza de los indios y a su organización y costumbres, el autor dedica los tres últimos libros de la obra, y es donde plantea una posición intermedia entre la consideración del indio como no civilizado, pero con una diversidad tal que lleva a entender que hay poblaciones cercanas a la civilización y proclives de ser educadas, y otras, salvajes, que difícilmente puedan llegar a alcanzar formas de vida típicamente humanas.

### **La consideración del indio por parte de Acosta**

Acosta inicia esta parte de la historia moral de los indios con el tratamiento de la idolatría. Parece ser que esta cuestión es un problema principal desde lo moral que, según, permite la entrada al Demonio, en las costumbres y relaciones entre los hombres y con Dios. Tal estado de idolatría es la que genera, por ende, costumbres desviadas, contra la naturaleza, como la antropofagia y los sacrificios humanos, lo cual eran modalidades rechazadas de plano por los pensadores europeos, contrarias a la fe y tradición cristiana, contrarias a la Ley de Dios, y por lo tanto erradicables. También, la idolatría, la antropofagia y sacrificios humanos se transformaron, en mayor o en menor medida, en justificación del dominio y gobierno sobre los indios, incluso de una guerra justa, sea en Sepúlveda, en Acosta o en Vitoria. Quien se mantuvo

<sup>4</sup> Johnston fue quien primero planteó la posibilidad de un corredor de Bering, Antevs fue quien lo denominó como corredor libre de hielo, y Haynes quien compuso un primer modelo migratorio bajo esta hipótesis, luego integrada en la teoría del poblamiento tardío o consenso Clovis. Tampoco hay que olvidar a Aleš Hrdlička que hacia la década del 30 formuló la teoría del poblamiento de América desde Asia por el norte, en rechazo a la teoría de Ameghino.

en desacuerdo contra cualquier justificación del dominio y gobierno europeo sobre los indios fue Las Casas.

José Alcina Franch<sup>5</sup> refiere a conceptos como el de indigenismo e indianismo para comparar y distinguir concepciones como las de Las Casas y de Acosta. En el obispo de Chiapas se daría una mirada indianista en la cual se reafirma lo que podríamos llamar la plena autonomía gubernativa y moral de las poblaciones indígenas, una postura cercana a la de la autodeterminación de los pueblos. En Acosta habría una mixtura entre indianismo e indigenismo, ya que la primera la asume para poblaciones cercanas al modelo de desarrollo civilizatorio europeo (*Ingas y mexicanos*), y la segunda aplicable a estas y las demás poblaciones donde se respete las costumbres y normas propias, a no ser en lo que respecta a costumbres contra la naturaleza y contra Dios.

Pero entiende que no es posible enseñar algo que escape a la experiencia si no se parte y se sostiene por la fe, y esta no es educable ni impuesta por la fuerza. Por esto Acosta inicia el capítulo III del libro V refiriéndose a que en el indio hay un conocimiento natural de Dios, y lo hace recurriendo a las noticias sobre costumbres de pueblos del *Pirú*, muchas de estas aportadas por Ondegardo en Charcas.

“Primeramente, aunque las tinieblas de la infidelidad tienen escurecido el entendimiento de aquellas naciones, pero en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los de Pirú llamaban Viracocha”<sup>6</sup>.

Seguidamente, conecta esta idea de la unicidad del Supremo Dios con los mexicanos, con los chinos “y otros infieles”, pero incluso refiere a la noción de San Pablo del *Ignoto Deo* predicando ante los filósofos en las puertas del Areópago ateniense. Sin embargo, resalta algo que más de una vez hará

<sup>5</sup> En José de Acosta, ob. cit., p.30.

<sup>6</sup> José de Acosta, ob. cit., p.314.

referencia, la cuestión del lenguaje, tanto oral, pero especialmente el escrito, ya que los indios del Perú no poseen un sistema de lenguaje escrito complejo. Así, sobre la forma de expresar acerca de esa divinidad suprema, dice que no hay ningún término cercano en su significación al de las lenguas que transmiten la idea de un Dios único y creador de todas las cosas, “por donde los que predicán y escriben para indios usan el mismo nuestro español, Dios, acomodándose en la pronunciación y declaración a la propiedad de las lenguas índicas, que son muy diversas”<sup>7</sup>.

Luego, la predicación de un único y absoluto Dios creador de todas las cosas, en muchos casos, pudo llegar a ser posible apelando a ejemplos provenientes del orden natural y de su relación con lo sobrenatural. Así, para combatir la idolatría de tipo naturalista, la cual también sufrieron griegos y romanos, fue necesaria la persuasión discursiva, y por esto los misioneros y predicadores cristianos debieron conformar y utilizar una retórica adecuada para la enseñanza de los indios, un ejemplo de erudición y método es la *Rethorica Christiana* del novohispano Diego de Valadés en 1579.

Concluye este capítulo confirmando que se puede mostrar a los indios el error de la idolatría mediante suaves y persuasivas razones con las cuales “admirablemente se convencen y rinden a la verdad”<sup>8</sup>.

En el capítulo I del libro VI, el misionero jesuita se encomienda refutar la idea de que a los indios les falta entendimiento. Afirma que es una falsa opinión que es común en muchos europeos y criollos, y que de ella ha habido consecuencias nefastas y contrarias al orden moral cristiano, generando “notables agravios, sirviéndose de ellos [los indios] poco menos que de animales y despreciando cualquier género de respeto que se les tenga.”<sup>9</sup>. Dice que en la forma de vida de los indios Incas hay muchas cosas de bárbaros pero otras muy dignas de admiración, y en las cuales llegan a aventajar, moralmente y organizacionalmente, a muchas de las repúblicas europeas.

<sup>7</sup> José de Acosta, ob. cit., p.315.

<sup>8</sup> José de Acosta, ob. cit.

<sup>9</sup> José de Acosta, ob. cit., p.389.

Acosta entiende que además de intentar aclarar los errores y consecuentes agravios de los europeos hacia los indios, también el estudio de las leyes, costumbres y organización de éstos permitirá ayudarlos a regirse por sus mismas leyes (siempre y cuando no contradigan la ley de Cristo y de la Iglesia), y ser “gobernados conforme a sus fueros”<sup>10</sup>.

La idea de un gobierno y regulación propia de los indios, bajo sus leyes tradicionales, pero conforme a la fe y ley cristiana y no contraria a ella, implica un ejercicio de autonomía limitada de las poblaciones indígenas, distante de la perspectiva sepulvediana e, igualmente, del indianismo de Las Casas.

En su *De Procuranda Indorum Salute*, Acosta aborda el tema general de la predicación, enseñanza y organización sacramental con las comunidades indígenas de reducciones y pueblos, y, conectado con lo anteriormente dicho, entiende la necesidad urgente de llevar adelante un proceso medido y justo de la difusión de la fe y doctrina católica, y de las costumbres civilizatorias, buscando no sustraer a los indios de todas sus tradiciones y costumbres, a no ser las que vayan en contra de lo dictado por la moral cristiana.

Tanto los indios como los otros habitantes del mundo conocido poseen una hominidad básica que permite suponer la recepción efectiva de la gracia divina. Para eso hay que depurar y modificar algunas costumbres que imposibilitarían ese acceso fundante para la salvación del alma. Si bien se reconoce una mirada europeocéntrica, lo relevante, como dice Celina Lértora es que la postulación teórica, por parte de José de Acosta y de los salmantinos, de que la aptitud para recibir la gracia de Dios “no depende de las variables culturales, es una primera superación importante en esta valorización graduada de la naturaleza humana, en la cual la indígena queda siempre descalificada”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> José de Acosta, ob. cit.

<sup>11</sup> Celina Lértora, “La Escuela de Salamanca y la autocrítica ética”, *Boletín de Teología-FEPAI*, año 15, 29, 1º semestre 1999, p.18.

La postura de Acosta se expresa como una proclama fervorosa y angustiante a la vez. Sobre la moral y vocación de los preladados y misioneros dice que es fundamental para el trato con los indios, Su clamor inquisitivo es fuerte y trata, no a los indios, sino a algunos preladados como hombres animales consumidos por los deseos materiales, y que quienes gobiernen, administren y eduquen a los indios deben hacerlo con humildad, amor e imitación de Cristo.

Acosta ni bien afirma esto, entiende que las tendencias contrarias a la virtud y los deseos mundanos están muy insertas en el alma humana, por lo que el esfuerzo humano necesita el acompañamiento y apertura de la gracia de Dios; nuevamente su preguntar deja un sentimiento de angustia y esperanza, de pesimismo y fe al mismo tiempo: “¿Cuándo dejarán los hombres de ser hombres y saborear lo humano, buscar lo humano, hambrear lo humano? Humanamente esto es imposible, pero para Dios todo es posible”<sup>12</sup>. Tal exigencia de humanidad, según Acosta, perdida en el hombre español, está también dañada entre los indios, por lo que no es tanto la cultura –aunque claramente pueda influir en su deterioro o en su restauración– sino la naturaleza pecadora del hombre provocada por el pecado primordial y la caída de toda la descendencia adámica.

Acosta dice que el amor al prójimo es algo que todos los pueblos asienten como una máxima fundamental para la convivencia, pero no siempre se acata, más aún, difícilmente se logra cumplir, por lo que es importante en la educación del indio y aplicar a sus costumbres “que rivalicen santamente entre ellos por hacerse el bien unos a otros”<sup>13</sup>, anotando que en comparación con los europeos sus costumbres naturales “son muy superiores”<sup>14</sup> por “su modestia, su mansedumbre, su desprecio de la avaricia y del lujo, y su aguante en el trabajo”<sup>15</sup>, sin embargo también reconoce con dolor que “no son benévolos ni

<sup>12</sup> José de Acosta, ob. cit., VI, XXIV, 4.

<sup>13</sup> José de Acosta, ob. cit., p.287. V, XIII, 2.

<sup>14</sup> José de Acosta, ob. cit.

<sup>15</sup> José de Acosta, ob. cit., p. 289. V, XIII, 2.

humanitarios unos con otros”<sup>16</sup>. Esta falta de benevolencia hacia los iguales contrasta con la generosidad y respeto hacia los españoles, algo que podría ser consecuencia negativa de la opresión social y el desarraigo cultural producido por los colonizadores.

La posibilidad de dirigir a los indios a costumbres aceptadas por la religión cristiana, modificando las suyas si es necesario, abriendo la doctrina de la fe cristiana a los indios ignorantes de la ley, radica en la actitud, preparación e idoneidad moral de los doctrineros y misioneros que deben educar y convivir con los indios. Para Acosta, el problema no está en la falta de capacidad del indio para comprender lo fundamental de las verdades y virtudes cristianas, sino en la falta de capacidad de los educadores, sea por incapacidad o negligencia para aprender las lenguas autóctonas, sea por la falta de compromiso moral y misional, sea por falta de vocación en la enseñanza y en el convencimiento de que los indios pueden alcanzar la fe, pero una fe firme y profunda y no una demostración externa de la fe. Acosta considera que la catequesis que se basta con la recepción del sermón y de la limosna, sin impacto real ni complacencia espiritual en el alma del oyente, “es un plan artificial y cosa de juego”, y que con ese método de enseñanza por más que se lo aplique a hombres con ingenio y ávidos de aprender, está seguro “que ninguna otra cosa se conseguiría que hacerlos el doble de ignorantes”<sup>17</sup>.

En su *Predicación del Evangelio de Indias*, escrita –como él mismo asegura– un año después que su *Procuranda*, Acosta intenta de una forma más sintética explicar la cuestión de la enseñanza de la fe a los indios y la naturaleza misma de éstos. En el libro I, capítulos VI-VIII, dice que nos hay que negar la posibilidad de salvación a nadie, por más pequeño e insignificante que, aparentemente, sea, y para ello remite a las Sagradas Escrituras. Primero, refiere a la salvación de todas las especies animales ante el Diluvio, y luego,

<sup>16</sup> José de Acosta, ob. cit.

<sup>17</sup> José de Acosta, ob. cit., p.21. IV, III, 2.

en cuanto a los hombres da cuenta de la predicación a hombres de culturas ajenas a la judía, tanto en la labor de los profetas como de los apóstoles<sup>18</sup>.

Los indios vistos por muchos como pequeños y débiles, ignorantes e incapaces, son equiparados a los niños que el mismo Jesús no solo no desprecia, sino que los sitúa por encima de los adultos que no entienden el valor de la inocencia y humildad natural para llegar a Dios.

Y a continuación dice que “no hay género de hombres, por abyecto y animal que sea, ajeno a la salud del Evangelio” ya que Dios otorga el entendimiento y la gracia necesaria para llegar a Él. Los indios tienen entendimiento y reciben la gracia divina tal como los demás hombres, por lo que, por naturaleza son todos iguales, hijos a los ojos de Dios y prójimos entre nosotros. La diversidad de costumbres y modo de vida, y ciertos hábitos que, a los ojos de Dios, son reprobables, pueden ser modificados o extirpados si es necesario; en otras palabras, es posible educar a los indios mediante reglas estrictas, amonestación y educación.

Acosta, en I, VIII, afirma algo que ya asumía desde joven: que “más influye en la índole de los hombres la educación que el nacimiento.” El problema no viene de la estirpe, de la raza o etnia, del clima, ni de otra cosa natural, sino de la educación y las costumbres tradicionales, por lo que es reversible el comportamiento indigno y es enseñable la moral virtuosa cristiana, pero como varias veces lo recalca, en parte mediante el sermón y la lectura, y en gran parte también por el ejemplo de vida de los educadores, misioneros, administradores y encomenderos.

Ya en el capítulo XIII de este mismo libro I, el religioso y cronista medinense deja en claro algo que recuerda a parte de los argumentos esgrimidos por Vitoria: que cada uno -y esto incluye al indio- por su voluntad

<sup>18</sup> José de Acosta, *Predicación del Evangelio en las Indias*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, I, VI. [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/html/fee5d58a-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_117.html#I\\_1\\_](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/html/fee5d58a-82b1-11df-acc7-002185ce6064_117.html#I_1_).

es libre de obedecer (o no) al evangelio, y que por esto no es bueno ni correcto hacer uso de la violencia para la conversión y la aceptación de la doctrina. En los dos capítulos siguientes compara a los indios con los samaritanos, por su forma de entender a Dios con temor, y buscando conectar lo recibido con algunas de sus tradiciones ancestrales. Acosta entiende que es aconsejable -al menos por un tiempo- dejar que los indios mantengan algunas de sus ritos y adoraciones si es que esto es asimilable con la fe cristiana, así como en su momento lo hicieron los samaritanos.

### **Reflexiones finales**

Acosta observó y leyó sobre las comunidades indígenas en el Perú estando en estas mismas tierras; su mirada es en parte optimista o esperanzadora, pero a su vez pesimista si es que se espera alcanzar superar los males sólo por el esfuerzo humano. Su perspectiva, podríamos decir, más realista, por cercana a la realidad en Indias, es producto de precisas y detalladas descripciones de las costumbres y vivencias de los indios del Perú, lo cual dará impulso a nuevas generaciones de académicos formados ya en las aulas americanas que procuren dar respuestas desde la antropología y el derecho a los problemas propios de las comunidades indígenas en el virreinato del Perú, y posteriormente, en el del Río de la Plata.

Acosta ve al indio como sujeto de derechos inalienables, y, por ende, como una persona en sentido estricto; esto si lo vemos desde el fundamento del derecho natural. Él mismo dice que la diferencia y aparente inferioridad con el europeo no es por naturaleza, es decir, el indio es un humano racional, con libre arbitrio y digno por sí mismo, pero sí por la fuerza de las costumbres tradicionales, algunas de las cuales son perjudiciales para la salvación de su alma, y peligrosas para los demás: ejemplo, de la antropofagia, el incesto, o la idolatría.

Con Acosta se cierra una etapa de descubrimiento de las costumbres de los pueblos indígenas, el reconocimiento de formas de vida humana diferentes a

la europea pero igualmente valiosas en algunos casos, y repudiables en otros, lo cual permite asumir que la labor misionera y pedagógica será fundamental para integrar al indio como súbdito leal de la Corona y como fiel cristiano.



## Mateo de Mimbela sobre la incomprehesibilidad divina

Celina A. Lértora Mendoza  
CONICET – FEPAL, Argentina

### Introducción

Mateo de Mimbela, español de origen, enseñó en América a fines del siglo XVII<sup>1</sup>. Se conservan dos cursos<sup>2</sup>, el de Física (1693) y un tratado Teológico *Tractatus de divina essentia et attributis* (1699). Éste tiene el interés de representar, habida cuenta de la suma escasez documental, el estado de la cuestión en teología fundamental de los jesuitas a fines de un largo siglo de controversias internas y externas a la Orden.

Me he ocupado de una presentación general, así como de una exposición más detallada de varias disputaciones<sup>3</sup>, ahora me ocupo de la Disputación 12

<sup>1</sup> He dado información bio-bibliográfica en mi trabajo *El Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ *Revista Dialogando* N. 3, 2015: 19-46, [www.revistadiologando.com.ar](http://www.revistadiologando.com.ar). Referencias además en Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española, vol. V (M-N-Ñ)* Madrid, CSIC, 1995, pp. 522-523.

<sup>2</sup> Datos de los mms. en el artículo citado, que doy aquí por reproducidos para abreviar. Y Utilizo ahora el mismo manuscrito de la Biblioteca Zaldía (*Tractatus de Divina Essentia et Attributis Dei R. P. Matheum Mimbela Vespertinae Cathedrae moderatorem. Initium dedit 19 mensis octobris. Anno Domini 1699*). Ms en la Academia de Historia de Bogotá, 121 folios. Biblioteca Zaldía, 89 folios) allí reseñado. En este trabajo se indica, cuando corresponde, el folio y el párrafo separados por coma y las dos numeraciones de párrafo separados por barra. Las transcripciones y traducciones son mías.

<sup>3</sup> Además cf. mi estudio, “Mateo de Mimbela SJ y la cuestión del conocimiento de Dios”, *Dialogando* 9, n. 17, 2021: 31-56, Ed. digital [www.revistadiologando.org](http://www.revistadiologando.org) y “Las relaciones divinas: estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial”, *Enrahonar*, Supplement Issue, 2018: 113-122,

sobre la incomprehensibilidad, que corresponde a la segunda parte del tratado (consideración de atributos en particular).

Siguiendo el modelo de los otros trabajos anteriores, la exposición se articula en los siguientes puntos: 1. El lugar de la Incomprehensibilidad en el Tratado; 2. La estructura de la Disputación y doctrina central; 3. Principales argumentos positivos y objeciones; 4. Breve conclusión

### **1. El lugar de la Incomprehensibilidad en el Tratado**

Como ya he tenido ocasión de señalar, el Tratado consiste en un Prólogo y doce Disputaciones. Éstas van de corrido, pero se pueden agrupar en dos grandes secciones, de acuerdo a la forma estandarizada de presentar este tratado. La primera incluye los temas relativos a la cognoscibilidad de Dios, las pruebas de su existencia y la determinación de su constitutivo esencial. El segundo grupo está constituido por el análisis de sus atributos. Podríamos llamarlas, en términos generales, con las mismas palabras del título: sobre la esencia y sobre los atributos.

Las Disputaciones del primer grupo son: 1. La cognoscibilidad de Dios; 2. La existencia de Dios; 3. El constitutivo de la esencia divina. El segundo grupo temático, es decir, los atributos, consta de las siguientes Disputaciones sobre los atributos en particular: 4. Infinitud y perfección; 5. Vida; 6. Subsistencia; 7. Atributos de Dios en general; 8. Omnipotencia; 9. Justicia; 10. Eternidad; 11. Inmutabilidad e inmortalidad; 12. Incomprehensibilidad.

También ya he señalado, pero se reitera para mayor comprensión del estudio presente, que la doctrina general de los atributos se cierra con tres afirmaciones: 1. la esencia se predica de los atributos singulares, y un atributo se predica de otro al menos en sentido real (63,420); 2. la esencia adecuadamente tomada puede predicarse esencialmente de los atributos singulares, y formalmente, sea que los atributos se toman en concreto o en abstracto (63v, 421); 3. un atributo concretamente tomado se predica en sentido formal de otro (63v, 422).

Como se aprecia, esta doctrina general es el presupuesto de las afirmaciones no desarrolladas y en buena medida implícitas, de las Disputaciones que tratan los atributos en particular. En todo caso, es evidente que incomprehensibilidad está en último lugar porque en algún sentido vincula todos los desarrollos anteriores –referidos a los atributos– con nuestra propia capacidad de captarlos. En este sentido se vuelve a poner el acento en lo epistémico, como al comienzo del Tratado.

## 2. Estructura de la Disputación y argumento principal<sup>4</sup>

Tal como las demás, esta disputación se divide en tres Secciones: 1<sup>a</sup>: muestra el sentido de la dificultad; 2<sup>o</sup>: da su respuesta; 3<sup>a</sup>: resuelve objeciones.

La Primera Sección parte de cinco supuestos: 1<sup>o</sup>: que Dios es incomprehensible para las creaturas; 2<sup>o</sup>. que la infinita grandeza de Dios exige la incomprehensibilidad; 3<sup>o</sup>: la incomprehensibilidad no debe entenderse ni como un conocimiento tal que no pueda haber otro mejor, ni como que se conozca todo lo que hay en un objeto; 4<sup>o</sup>: que el conocimiento comprensivo no requiere igualdad entitativa entre la cosa comprendida y el que comprende; 5<sup>o</sup>. que el conocimiento comprensivo se distingue en dos modos: el conocimiento comprensivo extensivo y el intensivo.

De estos supuestos el más relevante es el último, la distinción de conocimiento comprensivo extensivo e intensivo. Un conocimiento es extensivo en sentido estricto cuando se conoce todo el objeto y todas las verdades cognoscibles sobre el mismo. Se da conocimiento comprensivo intensivo cuando se conoce todo el objeto totalmente y del mismo modo todas las verdades cognoscibles acerca de él (578/63).

<sup>4</sup> Las fuentes citadas son relativamente pocas y en algunos casos sólo como referencia general, sin lugar específico. De filosofía-teología los grandes maestros: Agustín (*Epistolae*), Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*), Duns Scoto (*Ordinatio*); escolásticos: Tomás de Vio Cayetano; maestros jesuitas: Antolín, Valentín de Herice, Nicolás Martín, Tomás de Muniesa, Pizarro, Francisco Suárez, Gabriel Vázquez. Fuentes bíblicas solo Jeremías, y San Pablo; eclesiásticas, un Concilio Lateranense

Añade al respecto la importancia de la distinción y su fuente:

“Por el primer conocimiento se conoce todo el objeto; por el segundo se conoce todo el objeto totalmente. Por el primero se conoce el objeto tan claramente que al cognoscente no se le oculta nada de él; por el segundo, en cuanto exige la cognoscibilidad del objeto, de tal manera que el conocimiento en el ser cognitivo es tanto cuanto en el objeto es el objeto en el ser cognoscible. Esta diferencia de la comprensión se colige de Santo Tomás, 1ª parte, cuestión 12, cuerpo, donde advierte que una cosa es ser conocido por demostración y otra cosa conocer demostrativamente la demostración. Lo primero corresponde a la comprensión extensiva, lo segundo en cambio, simultáneamente a la extensiva y la intensiva”<sup>5</sup> (578/63).

Lo mismo se colige de una frase de San Agustín en la Epístola 122, de la cual se infiere que no sólo no es lo mismo conocer todo un objeto, y conocerlo totalmente, sino que no es lo mismo comprenderlo extensivamente e intensivamente.

Está claro entonces que la mayor dificultad la presenta la comprensión intensiva, acerca de la cual pregunta cuál es el objeto que termina el conocimiento del vidente, el conocimiento que se adecua al objeto cognoscible y conocer el objeto en cuanto es cognoscible; y cuál su dignidad. Estamos entonces en un plano claramente epistémico, y de estas preguntas y sus posibles respuestas inadecuadas se seguiría lo que observa:

<sup>5</sup> “Prima comprehensio cognoscit totum objectum; secunda cognoscit totum objectum totaliter. Prima ita clare cognoscit objectum, ut nihil illius lateat cognoscentem; secunda propter hac etiam exaegat cognoscibilitatem objecti, ita ut tanta sit cognitio in esse cognoscitivo, quantum objectum est in esse cognoscibii. Haec differentia comprehensionis colligitur ex D. Thoma, 1 parte, q. 12 in corpore, ubi notat, aliquod esse cognoscere demonstratione, et aliquod cognoscere demonstrationem demonstrative; sic et aliquod est totum objectum cognoscere, et aliquod totum objectum totaliter cognoscere. Primum pertinet ad comprehensionem extensivam, secundum vero ad extensivam, et intensivam simul” (578/63).

“Esta explicación de la comprensión intensiva sufre una dificultad, pues de allí resulta que ninguna creatura puede comprenderse a sí misma o a otra de modo natural. La razón es que no hay ninguna creatura que al menos mediatamente no conecte con todo ente natural y sobrenatural, como que conecta con la omnipotencia; luego, si para la comprensión intensiva se requiere conocer todos los efectos y los términos de conexión, ninguna creatura podría comprender naturalmente a sí misma o a otra, puesto que naturalmente ninguna creatura puede conocer claramente todos los posibles”<sup>6</sup> (580/65).

La parte central de la Disputación, la doctrina defendida por Mimbela consta en dos conclusiones.

1ª Conclusión. Dios es incomprehensible extensivamente para la creatura naturalmente cognoscente; sin embargo puede ser comprendido extensivamente por ella, operando por potencia absoluta de Dios.

2ª Conclusión. Dios es incomprehensible intensivamente para la creatura, tanto de potencia absoluta como ordinaria.

Estas dos conclusiones siguen la línea de las explicaciones anteriores sobre la diferencia entre los dos modos de comprensibilidad. La estrategia argumentativa de las respectivas pruebas, en cambio, es distinta. La primera conclusión está tomada de Muniesa, Pizarro y, nos dice, otro “modernos”; es decir, se referencia en el pensamiento actualizado de su Orden; por eso se explica que se de preferencia, como primera prueba, a un argumento de

<sup>6</sup> “Haec explanatio comprehensionis intensivae patitur difficultatem, nam inde fit nullan creaturam, sed, vel aliam naturaliter comprehendere posse. Ratio est, quia nulla creatura est, quae saltemmediate non connectitur cum omni enti naturali, et supernaturali, cum connectat cum omnipotentia; ergo si ad comprehensionem intensiva, requiritur cognoscere effectos omnes et terminos connectionis nulla creatura posset se, vel aliam naturaliter comprehendere, cum naturaliter nequeat creatura omnia possibilia clare cognoscere” (580/65).

congruencia (uy no estrictamente deductivo, con mayor apodicticidad). Esto se refiere a la segunda parte, porque la primera (que la creatura no puede alcanzar naturalmente la comprensión de Dios) parece obvia; en cambio hay que probar que sí puede de potencia absoluta divina, es decir, elevada por Dios mismo. Parece razonable que este punto no sea susceptible de una prueba derivativa directa, porque en definitiva la potencia absoluta es resorte de la voluntad de Dios y no puede probarse su necesidad en ningún caso. La prueba de congruencia argumenta negando las imposibilidades en forma sistemática. En otras palabras, que nada obsta, ni de parte de Dios, ni de la creatura ni de la relación, a que de potencia absoluta se de esa comprensibilidad extensiva. La prueba principal (y no es el único caso) está tomada analógicamente de textos de Tomás de Aquino referidos a la persona de Cristo. En cuanto a la creatura, del argumento es que puede haber dos conocimientos acerca del mismo objeto, uno más perfecto que el otro, en el orden natural; y éste sería el caso aquí, incluso *a fortiori*.

La prueba de la segunda conclusión es analítica, se obtiene considerando los conceptos implicados. La comprensión intensiva exige conceptualmente adecuación a la cognoscibilidad del objeto; supuesto esto, argumenta así:

“Pues ésta debe adecuarse a la cognoscibilidad del objeto, o debe ser tanta en el ser cognoscitivo cuanto el objeto es ser cognoscible; pero repugna al conocimiento creado que sea tanto en el ser cognoscitivo cuando es Dios en el ser cognoscible; luego repugna una comprensión creada intensiva de Dios. La menor es evidente, porque Dios es igualmente cognoscible y cognoscitivo, así como es igualmente amable y bueno y amante; pero es infinitamente cognoscitivo en sentido absoluto; luego es infinitamente cognoscible en sentido absoluto. Entonces [se argumenta] así: ningún conocimiento creado es infinitamente cognoscitivo en sentido absoluto; luego tampoco el conocimiento creado es tanto en el ser del cognoscente cuanto en el ser

del cognoscible [86] como es Dios; luego repugna un conocimiento intensivamente comprensivo de Dios”<sup>7</sup>. (589/74).

Mimbela completa esta doctrina con tres inferencias o consecuencias.

1°. Dios no sólo es incomprendible intensivamente sino también cualquier absoluto, y cualquier eminencia de cualquier atributo. (590/76).

2° Absolutamente hablando, para la comprensión intensiva no se requiere la igualdad entitativa entre quien comprende y la cosa comprendida; pero se requiere dicha igualdad para la comprensión de Dios [como caso especial]. (591/76).

3°. Ésta es una consecuencia correcta: el conocimiento del ángel sobre Dios es menor conocimiento que el de Dios sobre sí mismo; luego el conocimiento del ángel no es comprensión intensiva de Dios. Pero esta consecuencia no se sostiene: el conocimiento del ángel acerca de una hormiga es menor que el conocimiento de Dios sobre la misma; luego el conocimiento del ángel no es comprensión intensiva de la hormiga (592/77).

### 3. Principales argumentos positivos y objeciones

En esta Disputación la argumentación positiva directa es relativamente escasa. Podría decirse que, además de las tres inferencias, ya mencionadas, sobre la segunda conclusión, para la primera hay cuatro argumentos (el

<sup>7</sup> “Haec enim debet adaequare cognoscibilitatem objecti, vel debet esse tanta in esse cognoscitivae, quantum est objectum in esse cognoscibilis; sed repugnat cognitio creata, quae tanta sit in esse cognoscitivae, quantum est Deus in esse cognoscibilis; ergo repugnat comprehensio creata intensiva Dei. Minor patet, quia Deus est aequè cognoscibilis, ac cognoscitivus, sicut est aequè amabilis, et bonus, ac amans; sed est simpliciter infinite cognoscitivus; ergo est simpliciter infinite cognoscibilis. Tum sic: nulla cognitio creata est simpliciter infinite cognoscitiva; ergo nec est cognitio creata tanta in esse cognoscitivae, quantum in esse cognoscibilis [86] est Deus; ergo repugnat cognitio intensive comprehensiva Dei” (589/74).

mencionado y tres más dentro del mismo esquema). En cambio, la parte propiamente disputativa es considerablemente extensa, abarca la mitad del texto. Es decir, que una parte relevante de la doctrina se desplaza a la controversia y se expone en la solución y refutación de las objeciones.

Los tres argumentos suplementarios de la primera conclusión, brevemente, son los siguientes.

El segundo argumento, que continúa la analogía con el alma de Cristo, dice: la comprensión extensiva consiste en que se conozca claramente todo el objeto con todos sus propiedades y relaciones suyas; pero el alma de Cristo conoce todas estas cosas; luego comprende a Dios (583/68).

El tercero es el siguiente el que goza de ingenio [inteligencia] percibe con mayor claridad los objetos que quien no tiene; luego para la mayor o menor claridad al conocer, no se atiende a la mayor o menor extensión a muchos o pocos objetos. (586/71).

Finalmente, el cuarto y último argumento complementario: la comprensión intensiva de Dios es la que en la línea del conocimiento, es tanta cuanto es Dios en la línea de lo cognoscible; pero Dios en la línea de los cognoscibles es absolutamente infinito; luego la comprensión intensiva de Dios es absolutamente infinita en la línea del conocimiento. Entonces [se argumenta] así: pero aunque la creatura conociera todas las cosas que están formal y eminentemente en Dios, su conocimiento no sería absolutamente infinito en la línea del conocimiento; luego no comprendería intensivamente a Dios. (587/72).

En definitiva, el eje de la doctrina consiste en distinguir entre la comprensión extensiva (de potencia absoluta, desde luego) y la intensiva, tratando de evitar la confusión que llevaría a negar la comprensión extensiva, lo que Mimbela quiere evitar.

En cuanto a la Tercera Sección, comienza indicando que hay muchas objeciones a la primera conclusión (nada dice de la segunda, que ni siquiera se trata), pero que reducirá la exposición a pocos casos, a partir de cuyas respuestas se pueden solucionar las demás.

En realidad, casi la totalidad de la Sección es una secuencia de objeciones, réplicas e instancias, que van abriendo cuestiones en forma de abanico, introduciendo nuevas precisiones. Sin embargo, está claro que el problema fundamental es la segunda parte de la conclusión: que una creatura puede tener comprensión extensiva de Dios por potencia absoluta divina. Esto no debe extrañar, pues el tema de la llamada “potencia obediencial” fue objeto de amplias controversias entre las Escuelas y también dentro de la Jesuita había divergencias.

Mimbela elige una objeción en la línea antes indicada, es decir, la posible identificación de comprensión extensiva e intensiva.

El argumento es el siguiente:

“Si un intelecto comprendiera extensivamente a Dios, vería en Dios todos los errores, escrúpulos, ignorancias, dudas e imperfecciones de otros intelectos creados; pero un intelecto que conozca así a Dios, lo comprendería intensivamente, o sea que conocería de él cuanto es cognoscible”<sup>8</sup>. (593/78)

Como se aprecia, la idea de la objeción es admitir el pasaje de lo extensivo a lo intensivo. Es decir, un intelecto en esas condiciones tendría la misma ciencia que Dios, aunque en cantidad, pero la objeción está suponiendo que el proponente no establece una clara diferencia. Y éste es el punto. Por eso, aun reconociendo cierta fuerza persuasiva a la objeción, Mimbela contesta:

<sup>8</sup> “Si intellectus comprehenderet extensive Deum, clare in Deo omnes errores, scrupulos, ignorantias, dubia, et imperfectiones alias creati intellectus erga Deum; sed intellectus sic cognoscens Deum, illum comprehenderet intensive, vel illum cognosceret quantum cognoscibilis est”. (593/78).

“Esta ingeniosa objeción no urge, porque aunque es verdad que quien conoce claramente todas las cosas que están en Dios formal y eminentemente no puede errar o ignorar algo, sin embargo con esto se mantiene la posibilidad de otro conocimiento más excluyente de errores e ignorancias. Pues todos los teólogos enseñan esto: [es] de fe, que así como la luz natural formalmente no puede [errar] en los primeros principios, es todavía más imposible que la luz sobrenatural falle también acerca de los mismos primeros principios; luego así como no implica la mayor o menor infalibilidad acerca del mismo objeto, tampoco implica la mayor o menor claridad, mayor o menor exclusión de ignorancia acerca del mismo objeto claramente conocido”<sup>9</sup>. (595/80)

En este párrafo se condensan los puntos sobre los que luego se articulan instancias de más detalle. El punto central de la discusión y acerca del cual en el fondo no hay acuerdo es que para Mimbela la comprensión extensiva se diferencia de la intensiva en que siempre puede admitir un conocimiento mejor (o sea, con menos error o ignorancia). Es decir, la extensividad, conforme la entiende, es susceptible de más y menos, de fragmentación, de aumento. Por eso nunca puede coincidir con la intensividad que es, por esencia total y absoluta.

La segunda objeción transita por otros derroteros, aunque va conduciendo a lo mismo.

<sup>9</sup> “Haec ingeniosa objectio, non urget, quia sicut verum sit, quod qui clare cognoscit omnia, quae in Deo sunt formaliter, et eminenter, non posse errare, vel ignorare aliquod, cum hoc tamen stat possibilitas alterius cognitionis magis exclusivae errores, et ignorantiae. Omnes enim theologi docent hac: de fide, quod sicut lumen naturale formaliter non posse in primis principiis, magis tamen impossibile est quod lumen supernaturale fallatur etiam circa eadem prima principia; ergo sicut non implat maior, et minor infalibilitas circa idem objectum, nec implicat maior, et minor claritas, maior et minor exclusio ignorantiae circa ídem objectum clare cognitum”. (595/80).

“Si se asume el principio: algo se ve más perfectamente tanto más próximo el efecto en sí mismo, y a la inversa, cuanto más próximo se ve el efecto en el principio, más perfectamente se conoce el principio, resulta que el bienaventurado que ve todos los predicados de Dios, efectos y verdades que son conocidas por Dios, conocería tan perfectamente como Dios; luego comprendería intensivamente a Dios. El antecedente consta por la teoría de las conclusiones, conforme la exposición de Cayetano”. (600/85).

Mimbela considera la respuesta de Escoto (601/86) para quien aquí hay una falacia, porque aunque es verdad que cuanto más perfectamente se conoce una causa, se conoce más próximamente el efecto; sin embargo no se sigue que quien conoce el efecto en la causa vea más perfectamente la causa. Pero esto no le satisface, porque en los que son mutuamente convertibles no hay falacia en la coexistencia, como enseñan los lógicos; y la proposición de Cayetano asumida en cuanto se ve más perfectamente el principio, tanto más próximo se ve el efecto en él mismo, es convertible con ésta: cuanto más próximo se conoce el efecto en el principio, tanto más perfectamente se conoce el principio; luego si la primera es verdadera, la segunda será verdadera. Por lo cual Mimbela rechaza el antecedente y con ello hace caer la prueba (602/87):

“Última objeción: si una creatura pudiera comprender extensivamente a Dios, por eso mismo conocería infinitas verdades; pero esto no es posible; luego Dios no puede ser comprendido extensivamente. Se prueba la menor: para que una creatura conozca infinitas verdades, debe tener una potencia cognoscitiva infinita, e infinito conocimiento, en naturaleza, o en perfección; pero esto repugna; luego. Se prueba la mayor: pues para conocer una verdad se requiere alguna potencia cognoscitiva; y para conocer el doble se requiere y más para el triple, y así siguiendo; luego [se requiere potencia] infinita para conocer infinitas cosas. Concedida la mayor, niego la menor, y la menor de la prueba. Se prueba, porque el bienaventurado, aunque de hecho conozca un objeto infinito, lo conoce

con conocimiento finito. Luego así implica conocer infinitos objetos con conocimiento finito. En cuanto a la prueba, distingo el antecedente: mayor para conocer el doble o el triple con proporción aritmética en relación al excedente que indican los objetos entre sí, niego el antecedente; con proporción geométrica o alguna otra, concedo el antecedente y niego absolutamente la consecuencia. La razón es que un Ángel, siendo finito, conoce infinitos entes posibles inferiores de menor perfección”<sup>10</sup>. (610/95).

Terminas las respuestas a las objeciones, aparece un breve cierre

“Al fin de la disputación sería fácil dar o explicar la comprensión extensiva y la intensiva. Pues ésta es la que conoce claramente todos los predicados del objeto, de tal modo que nada se le oculta al cognoscente. La mayor, en cambio, puede explicarse así: es la que conoce todos los predicados del objeto sin que se le oculte nada al cognoscente en cuanto es cognoscible. Y con esto sea suficiente acerca

<sup>10</sup> “Objicies ultimo: si creatura posset comprehendere extensive Deum, eo ipso cognosceret infinitas veritates; sed hoc implicat; ergo non potest Deum extensive comprehendere. Probatur minor: ut creatura cognoscat veritates infinitas, debet habere vim cognitivam infinitam, et infinitas cognitiones in natura, vel in perfectione; sed hoc repugnat, ergo. Probatur maior: nam ad cognoscendam unam veritatem requiritur aliqua vis cognitiva; et ad duplem cognoscendam maior requiritur, et maior ad triplem, et sic de aliis; ergo infinita ad infinitas cognoscendas. Concessa maiori, nego minorem, et minorem probationis. Probatur quia Beatus sicut de facto cognoscat objectum infinitum, cognitione finita id cognoscit. Cur ergo implicet infinita objecta cognoscere cognitione finita. Ad probationem distingo antecedens: et maior ad cognoscendam duplex, vel triplem cum proportione arithmetica ad excesum, quae dicunt objecta iter se, nego antecedens; cum proportione geometrica, vel aliquali, concedo antecedens, et nego absolute consequentiam. Cuius ratio es, quia Angelus cum finitus sit cognoscit infinita entia infra se possibilia minoris perfectionis”. (610/95).

de la Esencia y los Atributos de Dios. Diciembre 23. Año del Señor 1699”<sup>11</sup>. (616).

### **Breve conclusión**

Mimbela termina su tratado con una cuestión interesante y a la vez no muy conectada con el resto de las disputaciones que se ocupan de los atributos particulares. Un final, como se ve, un tanto abrupto, pues podía esperarse algún cierre más sistemático. En todo caso, como se puede apreciar a lo largo del Tratado, Mimbela ha concebido su curso más como una sumatoria que como un organigrama, e incluso se podría pensar en diversas ordenaciones del material. Esto constituye un interesante ejemplo de las últimas derivaciones escolásticas a partir de su fuente principal e irremplazable: el Tratado de Dios Uno de la *Suma* tomasiana. Pero varios siglos no pasan en vano.

<sup>11</sup> “In fine disputationis facile erit definitionem dare, vel explicationem comprehensionis extensivae, et intensivae. Haec enim est quae clare cognoscit praedicata omnia objecti, ita ut nullum lateat cognoscentem. Maior vero sic explanari potest: quae clare cognoscit omnia praedicata objecti, quin lateat aliquod cognoscentem quantum cognoscibile est. Et haec satis sint de Essentia Dei, et Attributis. Dic. 23 dubiae?) Anno Domini 1699”. (616).



**MESA**

**DOCTRINAS MEDIEVAIS  
DOS TRANSCENDENTAIS**

**Coordinación  
Matheus Pazos**



## Atributos divinos e transcendentais em Tomás de Aquino

*Matheus Pazos*  
UFRB, Brasil

Meu objetivo neste texto consiste em apresentar, brevemente, a relação existente entre a discussão dos atributos divinos e as noções transcendentais no período medieval. Interessa-me, sobretudo, explicitar que esta relação não é trivial, mas acaba por constituir a maneira com a qual diversos autores medievais lidaram com uma questão anterior, que fundamenta a discussão sobre a relação entre atributos divinos e as noções transcendentais, qual seja, o problema do *subiectum* da metafísica considerada como ciência de princípios gerais. Para tanto, meu texto apresentará, sucintamente, o modo como Tomás de Aquino responde à relação entre atributos divinos e as noções transcendentais.

De acordo com a caracterização histórica apresentada por Aertsen<sup>1</sup>, é possível verificar o início da discussão medieval sobre as noções transcendentais em três autores: Filipe Chanceler; Alexandre de Hales e Alberto Magno. A motivação teórica destes autores pode ser atestada a partir da dificuldade em se definir noções que possuem uma comunidade de sentido, isto é, noções que não possuem apenas um significado e que, aparentemente, recairiam na equivocidade. Noções como “bem”, “uno” e “verdade” pareceriam, assim, difíceis de serem definidas. Nos primórdios da discussão, chama atenção a utilização de alguns expedientes teóricos para lidar com a definição dessas noções. O primeiro expediente teórico seria a discussão sobre o estatuto predicativo dessas noções: a noção de “bem”, por exemplo, seria apenas um predicado? Caso seja um predicado, corresponderia a uma propriedade essencial ou acidental? Ademais, essas noções não apenas podem

<sup>1</sup> Sobre isso, ver Jan Aertsen. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York: Brill, 1996: 25-70.

ser investigadas como predicados ou categorias, mas também poder-se-ia, de acordo com essas primeiras tentativas de investigação, examinar tais noções num segundo expediente teórico, a saber, essas noções são abordadas como atributos da divindade. Nesse cenário, surgiu, assim, a possível confluência de duas respostas: (i) noções comuníssimas possuem um estatuto de noções gerais, sendo, assim, consideradas como princípios que devem ser definidos ultrapassando o modelo categorial e (ii) as mesmas noções podem ser atribuídas de maneira apropriada como atributos que caracterizam a divindade naquilo que lhe é essencial. Nesse caso, temos, por um lado, a investigação a partir do qual o ser humano apreende e discute princípios que fundamentam o modelo predicativo e, por outro lado, a investigação que tem por intento estabelecer um conhecimento racional da divindade a partir de suas propriedades essenciais. No entanto, esta possível confluência entre os dois expedientes teóricos não foi ponto pacífico entre autores posteriores aos que iniciaram a discussão. O problema principal em coadunar o binômio de expedientes consiste na dificuldade em se estabelecer qual a possibilidade de se apreender racionalmente princípios. Caso as noções gerais sejam também propriedades essenciais da divindade, por que se deve estabelecer um duplo caminho investigativo? Seria mais econômico do ponto de vista argumentativo optar por um desses caminhos. A partir dessa dificuldade, pretendo examinar a resposta juvenil de Tomás de Aquino. Penso que a resposta tomásica auxilia, em trabalhos posteriores, a compreender o encaminhamento de outros autores medievais sobre o tratamento conferido ao *subiectum* da metafísica como ciência de princípios gerais, o que acaba por explicitar a influência aviceniana na doutrina medieval dos transcendentais. Em seu *Comentário às Sentenças*, escrito de juventude e anterior à redação de *De veritate*, q. 1, a. 1, texto reconhecidamente canônico para tratar dos transcendentais na obra tomásica, Tomás discute, num artigo sobre o nome mais apropriado à divindade, pontos que fazem desse texto uma versão preliminar daquilo que se encontra em *De veritate*, q. 1, a. 1. No texto em questão, a saber, *In Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 3, Tomás escreve:

“Respondo dizendo que os nomes de ente, bem, uno e verdadeiro, segundo o modo de intelecção [*rationem intelligendi*], precedem os

demais nomes divinos; o que se torna patente pela sua comunidade [*communitate*]. Se compararmos estes nomes uns com os outros, isto pode ocorrer de dois modos: ou segundo o suposto [*suppositum*] e por isso se convertem reciprocamente, identificam-se no suposto e nunca se separam; ou segundo suas intenções e assim o ente é anterior aos outros nomes de modo simples e absoluto. A razão disso é porque o ente está incluso na intenção intelectual dos outros nomes; o que não ocorre no sentido inverso. Nesse sentido, aquilo que primeiro cai [*cadit*] na imaginação do intelecto [*imaginatione intellectus*] é o ente, sem o qual nada pode ser apreendido pelo intelecto; como aquilo que primeiro cai [*cadit*] no assentimento do intelecto [*credulitate intellectus*] são os axiomas [*dignitates*], sobretudo, este: coisas contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras. Assim, como no princípio [*sicut in principio*], todas as outras coisas incluem, de certo modo, o ente unitário e indistinto”<sup>2</sup>.

A partir dessa passagem, é possível identificar algumas características dos primeiros princípios. No contexto do *Comentário às Sentenças*, é importante destacar que os princípios possuem o estatuto de nomes atribuídos à divindade. São princípios do conhecimento humano, mas, sobretudo, nomes divinos. Essa identificação entre primeiros princípios e nomes divinos gera um problema: na medida em que a apreensão intelectual dos princípios não implica, simplesmente, que os princípios são propriedades inerentes à

<sup>2</sup> *In Sent.* I, d. 8, q. 1, a. 3, resp. “Respondeo dicendum, quod ista nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate. Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: vel secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio”. As traduções são de minha responsabilidade.

divindade, uma vez que, de acordo com Tomás, o ser humano não possui o conhecimento quididativo da divindade<sup>3</sup>. Aprender princípios não significa conhecer com certeza aquilo que pertence à divindade. A despeito dessa identificação apressada e pouco sistemática presente nessa passagem, é preciso recordar que Tomás desenvolverá uma posição mais cuidadosa, em suas obras posteriores, sobre o problema dos nomes divinos e o conhecimento que o ser humano pode vir a possuir da divindade em seu estado de vida presente. A partir de sua produção intelectual posterior ao Comentário às Sentenças, é possível reconhecer a preocupação de Tomás em discutir, por um lado, as propriedades transcendentais, isto é, os primeiros princípios e, por outro lado, refletir sobre as propriedades transcendentais, isto é, o que pertence propriamente à divindade, seus nomes próprios.

A solução encontrada por Tomás para distinguir os dois registros de investigação consiste em utilizar-se da noção de participação e, assim, sustentar que, do ponto de vista da relação entre a divindade e as criaturas, estas participam da divindade e, por isso, possuem por participação aquilo que é próprio à divindade. Se afirmamos que determinado nome é apropriado à divindade, esse nome deve ser afirmado por participação do ser humano na divindade. Assim, ao se afirmar, apropriadamente, que ‘Deus é bom’, uma vez que a divindade é, em si, a bondade, deve-se entender que a proposição ‘Sócrates é bom’ expressa que ‘Sócrates participa da bondade’<sup>4</sup>. A participação serve, nesse contexto específico, para justificar o discurso indireto e analógico sobre os nomes divinos e a relação estabelecida entre a divindade e o ser humano<sup>5</sup>, pois, se há participação do homem na divindade, é possível estabelecer uma relação entre ambos e, por isso, identificar algumas propriedades que podem ser ditas como pertencentes à divindade a

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, no próprio *Comentário às Sentenças: In Sent.* I, d. 3 q. 1 a. 1; *In Sent.* II, d. 23, q. 2, a. 1. Consultar também ST, I, q. 12, a. 4, resp.

<sup>4</sup> Cf. SCG III, c. 20, n. 2010; Quodl. II, q. 2, a. 1. resp; DV, q. 21, a. 4, resp.

<sup>5</sup> Sobre isso, ver Matheus Barreto Pazos de Oliveira, “O uso da analogia em Tomás de Aquino: notas sobre *Summa Theologiae*, I, 13, 5C”, in Celina A. Lértora Mendoza, N. Jakubecki, Gustavo F. Walker (Orgs.). *Filosofia Medieval: continuidad y rupturas*. Buenos Aires: FEPAI, 2013: 975-985.

partir da investigação de nomes comuns<sup>6</sup>.

Feita essa ressalva, retorno ao texto de *In Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 3 acima citado. Tomás sustenta que a partir do modo de intelecção [*rationem intelligendi*], isto é, a partir de uma investigação típica da razão humana, os nomes ‘ente’, ‘bem’, ‘uno’ e ‘verdadeiro’ possuem certa precedência em relação a outros nomes. Esses nomes são, de acordo com Tomás, comuns. Mas o que garante esta comunidade [*communitate*] entre eles? Os nomes destacados por Tomás são comuns porque naquilo que eles são inexistente uma diferenciação entre esses nomes. Isso porque eles são convertíveis: ao se afirmar aquilo que é a ‘verdade’ e aquilo que é o ‘ente’, se afirma algo que diz respeito à mesma natureza. Trata-se, assim, de uma pluralidade de nomes para se referir a uma mesma natureza. A distinção ocorre, tão somente, no domínio conceitual e é a partir da investigação sobre essa diferenciação conceitual que é possível verificar o motivo pelo qual o nome ‘ente’ possui prioridade entre os demais. A prioridade do ente é confirmada pela especificidade desse nome comum. Se analisarmos os demais nomes comuns em busca de suas definições, o que se encontrará são modos distintos de se expressar algo sobre o ente<sup>7</sup>. Em última instância, a comunidade de nomes nada mais é do que a afirmação da comunidade do ente. Por se tratar de modos de se expressar a natureza do ente, esses nomes possuem convertibilidade com o ente; mas, no domínio conceitual, não há convertibilidade. Isso significa que é necessário apreender algo do ente para se compreender aquilo que os demais nomes significam, isto é, para compreender em que medida os demais nomes são convertíveis ao ente e, portanto, a ele comuns. Nessa medida, é possível afirmar a precedência do nome ‘ente’ em relação aos outros nomes.

A precedência do ente no domínio conceitual serve para outro propósito em *In Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 3. Além de atestar a comunidade própria ao ente pelo exame dos nomes a ele convertíveis, comprova-se que o ente possui, no

<sup>6</sup> Sobre isso, ver Matheus Pazos, “Transcendência e transcendental”, in Juvenal Savian Filho, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. (Orgs.), *Tomás de Aquino - Chaves de Leitura*. São Paulo: Paulinas, 2024, pp. 406-408.

<sup>7</sup> Cf. ST, I-II, q. 55 a. 4 ad 1.

que concerne ao modo de apreensão intelectual, o estatuto de primeiro princípio. A apreensão do ente torna-se, assim, a condição inicial sem a qual nada mais pode ser apreendido pelo intelecto. É necessário ressaltar uma interessante estratégia de comparação feita por Tomás nesse texto de juventude: (i) o intelecto apreende primeiro o ente enquanto princípio geral, assim como (ii) há uma apreensão intelectual dos princípios entendidos como axiomas. Essa relação entre apreensão de princípios gerais, seja como aquilo que é o pressuposto mais geral para o intelecto, seja na apreensão de axiomas, é realizada a partir do uso de expressões que aparentemente soam estranhas a leitores de obras da maturidade de Tomás ou mesmo do texto de *De veritate*, q. 1, a. 1, outrora mencionado. Onde reside o estranhamento conceitual? Tomás afirma:

“[...] aquilo que primeiro cai [*cadit*] na imaginação do intelecto [*imaginatione intellectus*] é o ente, sem o qual nada pode ser apreendido pelo intelecto; como aquilo que primeiro cai [*cadit*] no assentimento do intelecto [*credulitate intellectus*] são os axiomas, sobretudo, este: coisas contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras”<sup>8</sup>.

Parece haver, nesse trecho, um uso impróprio da noção de ‘imaginação’ [*imaginatio*] associando-a ao intelecto, mas também não parece claro qual o sentido da associação entre apreensão intelectual de axiomas e o uso do termo ‘assentimento’ [*credulitas*]. Ademais, por que Tomás se utiliza, em ambos os casos, do verbo *cadere* que, literalmente, significa cair? A primeira justificativa para o uso desse vocabulário diz respeito à especificidade terminológica do *Comentário às Sentenças*: nesse texto, sobretudo na questão que considero, Tomás se utiliza de um vocabulário de origem árabe<sup>9</sup> para tratar

<sup>8</sup> *In Sent.* I, d. 8, q. 1, a. 3, resp.

<sup>9</sup> Cf. *In Post. Anal.* Proemium. Estes termos latinos são, respectivamente, a tradução de *tasdiq* e *tasawwur*. Sobre a utilização desses termos na filosofia árabe medieval e sua introdução no cenário latino, ver H. A. Wolfson, “The Terms *Tasawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents”, in Id., *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge: Cambridge Press, vol. 1, 1973: 478–492; Benoit Garceau. *Judicium: Vocabulaire, Sources, Doctrine de Saint Thomas*

da apreensão intelectual: a ‘imaginação’, nesse contexto, consiste na apreensão intelectual dos indivisíveis, isto é, a apreensão simples de algo. O ‘assentimento’, por sua vez, corresponde à operação de composição e divisão e concerne a uma operação intelectual complexa sobre, no mínimo, dois conceitos. Além da influência árabe no uso das noções de ‘imaginação’ e ‘assentimento’, o emprego do verbo *cadere* possui uma acepção técnica quando associado à explicação de uma primeira apreensão intelectual, seja no que concerne à operação simples da inteligibilidade dos indivisíveis, seja no que se refere à apreensão de princípios sob o modelo axiomático, denotando a operação própria de apreensão de um princípio geral e fundamental para todo o conhecimento que lhe sucede.

O emprego técnico do verbo *cadere*, diferentemente do que ocorre com as noções de *imaginatio* e *credulitas* mobilizadas num contexto noético, não se restringe ao período de juventude tomásico. Tomás frequentemente mobiliza esse verbo quando pretende explicitar o estatuto dos primeiros princípios e, sobretudo, quando analisa o procedimento da razão humana ao apreendê-los. Em *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, resp., afirma: “Porém, àquelas coisas que caem na apreensão de todos [*in apprehensione omnium cadunt*] convém certa ordem. Com efeito, aquilo que primeiro cai na apreensão é o ente, cuja intelecção encontra-se inclusa em todas as coisas que alguém apreende”.<sup>10</sup> A ordem postulada por Tomás, nessa passagem, diz respeito ao meio pelo qual intelecto humano apreende princípios gerais que são comuns e absolutos. De acordo com Tomás, pode-se afirmar dois tipos de conhecimento dos princípios

*d’Aquin*, Paris, Vrin, 1968: 107-112 e Jan Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden, New York: Brill, 2012, p. 669. Sobre a influência do vocabulário noético aviceniense e averróista no *Comentário às Sentenças* de Tomás, ver Richard Taylor, “Aquinas and ‘the Arabs’: Aquinas’s First Critical Encounter with the Doctrines of Avicenna and Averroes on the Intellect, *In 2 Sent. D. 17, Q. 2, A.1*”, in Luis X Farjeat. J. Tellkamp (eds.), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, Paris, Vrin, 2013:141-183.

<sup>10</sup> ST, I-II, q. 94, a. 2, resp.

por si [*principia per se nota*]: (i) por si e (ii) para nós<sup>11</sup>. Num primeiro momento, essa divisão corresponde à apreensão dos princípios a partir do modelo axiomático, isto é, proposições que são conhecidas como evidentes em si mesmas e que possuem um alcance em sua significação que é comum a todos. Nessa medida, princípios do tipo (i) seriam proposições como ‘qualquer todo é maior que sua parte’ ou ‘não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo’. Os princípios de tipo (ii) correspondem ao conhecimento de uma proposição que, formalmente, cumpre a função de ser por si dotada de sentido, mas que, por parte daquele que a conhece, exige uma investigação posterior. Para esclarecer o estatuto de evidência desses princípios, Tomás lança mão da proposição ‘o homem é racional’ como exemplo. Essa proposição possui uma evidência em si mesma na medida em que cumpre sua função, qual seja, o predicado é um atributo que exprime, verdadeiramente, a razão do sujeito.

Contudo, apesar da proposição formalmente possuir o estatuto de evidência, alguém pode vir a desconhecer o que significa o sujeito da proposição e, por isso, também ignorar o significado do predicado ‘racional’. A apresentação da ordem para apreensões de princípios comuns visa justificar um outro nível da apreensão intelectual, a saber, a apreensão do princípio mais geral que funda<sup>12</sup> todos os demais. Com efeito, Tomás introduz a noção de

<sup>11</sup> Cf. ST, I-II, q. 94, a. 2, resp. Tenho consciência da dificuldade em se analisar a noção de ‘princípio’ na obra tomásica. Nessa perspectiva, restrinjo minha análise a esse texto específico, uma vez que meu interesse consiste na relação entre o emprego do verbo *cadere* e a investigação das noções gerais do ente como princípios. Por isso, não levarei em consideração o tratamento oferecido, por exemplo, no *Comentário aos Segundos Analíticos*, no que concerne à distinção entre ‘princípios próprios’ e ‘princípios comuns’. Sobre este tópico no comentário tomásico aos *Segundos Analíticos*, verificar Matheus Barreto Pazos de Oliveira. “*Philosophia Prima* e os transcendentais em Tomás de Aquino: Um estudo sobre o *Comentário aos Segundos Analíticos*”, in Rafael dos Reis Ferreira, José João Neves Barbosa Vicente, Ana Carolina Reis Pereira (Orgs.), *Discussões Filosóficas II*. Goiânia: Editora Alta Performance, 2023: 168-194.

<sup>12</sup> Cf. ST, I-II, q. 94, a. 2, resp.

‘ente’ como aquilo que primeiro “cai na apreensão”, isto é, como o princípio mais comum e absoluto<sup>13</sup>, sem o qual sequer os princípios de tipo (i) seriam apreendidos como evidentes ao intelecto humano. Somado à função de fundar os princípios em si gerais para todos [*per se notae commmuniter omnibus*], o emprego do verbo *cadere* auxilia o leitor de Tomás a verificar as razões segundo as quais o ente é, de acordo com ele, postulado como o princípio mais geral.

O emprego do verbo *cadere* assinala a ordem própria à cognição humana ao considerar aquilo cujo estatuto é o de princípio geral. Tomás identifica o verbo *cadere* com a apreensão intelectual daquilo que é primeiro [*primum*]. Entretanto, o sentido da caracterização do resultado dessa apreensão como ‘primeiro’ precisa ser elucidado. Em *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2, resp., Tomás escreve:

“O ente, segundo a razão [*secundum rationem*], é anterior ao bem. A razão significada por um nome é aquilo que o intelecto concebe da coisa e significa pela palavra. Nessa medida, aquilo que é anterior, segundo a razão, é o que primeiro cai [*cadit*] na concepção do intelecto. Aquilo que primeiro cai [*cadit*] na concepção do intelecto é o ente, uma vez que algo se torna cognoscível enquanto é ato, como se afirma no livro IX da *Metafisica*. A partir disso, o ente é o objeto próprio do intelecto [*proprium obiectum intellectus*]; é o primeiro inteligível, assim como o som é o primeiro audível. Disso, conclui-se que, segundo a razão, o ente é anterior ao bem”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cf. ST, I-II, q. 94, a. 2, resp.

<sup>14</sup> ST, I, q. 5, a. 2, resp.: “Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem: illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum”.

Tendo em vista uma discussão que versa sobre duas noções gerais, a saber, ‘ente’ e ‘bem’, Tomás esclarece qual o sentido empregado para se referir ao aspecto de anterioridade da noção de ‘ente’ em relação à noção de ‘bem’ e, a partir disso, determinar o que se deve compreender por ‘primeiro’ quando essa caracterização estiver associada a uma reflexão sobre princípios. Nesse contexto, há uma ordem estabelecida ‘segundo a razão’ [*secundum rationem*]. Tal ordem expressa como o intelecto apreende o objeto que lhe é próprio, isto é, aquilo que ele encontra-se apto a conhecer. Quando se trata do que é considerado como princípio geral, na ordem da razão, tem-se o critério de anterioridade ou prioridade daquilo que é mais geral dentre as concepções do intelecto, sem o qual nenhuma outra concepção tornar-se-ia possível. A partir, portanto, da ordem da razão, Tomás estabelece uma identificação entre a noção de ‘anterioridade’ ou prioridade com o estatuto do ente, enquanto se considera este como ‘primeira concepção’ do intelecto. Ademais, Tomás emprega pontualmente o verbo *cadere* para expressar aquilo que fundamenta a concepção intelectual, assim como esse verbo expressa aquilo que é próprio ao intelecto em sua operação: inteligir em ato a quiddidade das coisas<sup>15</sup>. Como se trata da concepção daquilo que é ‘primeiro’, Tomás afirma que o ente, considerado como um princípio geral ou noção comum, é o ‘objeto próprio’ do intelecto, isto é, aquilo cujo intelecto concebe primeiro e sem o qual esse mesmo intelecto estaria impossibilitado de operar. O sentido de anterioridade apresentado é confirmado ao se postular a ordem de apreensão das noções gerais, tal qual se verifica em *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 4, ad. 2: “aquilo que é anterior, é o que primeiro cai no intelecto. O intelecto primeiro apreende o ente mesmo [*ipsum ens*]; depois, apreende que inteligo o ente [*se intelligere ens*] e, depois, apreende que apetece ao ente [*se appetere ens*]”<sup>16</sup>.

O emprego do verbo *cadere* na sentença “aquilo que primeiro cai no intelecto” expressa, assim, a operação de apreensão intelectual do que é mais anterior e primeiro na ordem do conhecimento. O resultado dessa apreensão intelectual consiste no postulado dos princípios gerais para todo

<sup>15</sup> Na medida em que o intelecto só conhece aquilo que existe, cf. ST, I, q. 12, a. 1, ad. 3.

<sup>16</sup> ST, I, q. 16, a. 4, ad. 2.

o conhecimento<sup>17</sup>. Expressa como o intelecto humano apreende o princípio geral que tem o papel de fundar ou constituir o conhecimento evidente dos demais princípios, na medida em que a concepção intelectual que corresponde ao objeto próprio do intelecto é resultado dessa primeira apreensão, ou seja, a partir “daquilo que primeiro cai no intelecto”.

Trata-se, no caso tomásico, de se estabelecer a maneira a partir da qual o ser humano apreende princípios e demarca o método de investigação para apreensão desses princípios. Argumentação bastante similar daquela empreendida em *De veritate*, q. 1, a. 1. A continuação da história da doutrina medieval dos transcendentais persegue outros caminhos, retornando à confluência com os atributos divinos e propondo, para tanto, outros modelos de metafísica, esta considerada como ciência de princípios gerais na qual a divindade e as noções transcendentais reencontram uma confluência.

<sup>17</sup> Cf. ST, I, q. 117, a. 1, resp.



## A distinção entre *appropriatur* e *communiter* na predicação dos termos transcendentais

Márcio Augusto Damin Custódio  
Unicamp, Brasil

O início da *Summa de Bonno* (1225-1228)<sup>1</sup> de Felipe o Chanceler, o prologo e as questões um a 11, é apresentado como a origem da doutrina dos transcendentais na Idade Média desde o artigo clássico de Henri Pouillon (1939)<sup>2</sup>. O termo “*transcendentia*”, comumente adotado pela comunidade que se dedica ao estudo do autor, contudo, não é utilizado pelo Chanceler em seu tratado.<sup>3</sup> Ele prefere o termo “*communissima*” para nomear o que é primeiro e mais comum, i.e, *ens, unum, verum* e *bonum*. Felipe também se vale da expressão “*prima intentiones*” ou simplesmente “*prima*” para referir-se às quatro primeiras concepções do intelecto, e deixa claro em *SDB* q. 2, ad 3. que o propósito de seu estudo é esclarecer as noções primeiras e mais comuns por oposição ao estudo posterior feito pelo filósofo natural que trata da matéria e

<sup>1</sup> Sobre a dificuldade de se datar com precisão a obra, vide a edição crítica: Philippi Cancellarii Parisiensis. *Suma de bono*, ad fidem codicum primum edita studio et cura N. Wicki, pars prior, Bern, Francke, 1985. p. 11\*-28\*, 40\*-66\*. Doravante, a *Summa de Bono* será referida no texto por “*SDB*”, seguida da questão e suas divisões.

<sup>2</sup> Henri Pouillon, “Le premier traité des propriétés transcendantales. La *Summa de bono* du Chancelier Philippe”, *Revue Philosophique de Louvain*, n. 61, 1939: 40-77.

<sup>3</sup> Considerando que os transcendentais são um tema da história da filosofia medieval, e que os historiadores consensualmente localizam Felipe Chanceler no início da temática, refiro-me aos *comunissima* como transcendentais, embora o faça somente quando exponho minha compreensão do texto, nunca quando descrevo o que Felipe está tratando conforme a letra do texto de sua *Suma*. Sobre a não ocorrência do termo “*transcendentia*” na *Suma* vide: David Piché, “Le concept de vérité dans la *Summa de Bono* (Q. I-III) de Philippe le Chancelier”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 92, n. 1, 2008, p. 4.

da forma: “Contudo, agora falo do que é comum para compreendermos o ser divino que é sem matéria e o racional e o moral”<sup>4</sup>.

Após a apresentação do escopo de seu tratado, o Chanceler debruça-se sobre o sentido em que se diz que os termos primeiros são os mais comuns. Para tanto, distingue o sentido de *communiter* e o sentido de *appropriatur* e faz uso das escrituras para explicar com muita brevidade ambos os termos. A fórmula de explicação do que é comum é retirada de *Romanos* 4, 17 (“Ele chama para as coisas que são as que não são”)<sup>5</sup> e a explicação de apropriado é extraída de *Êxodo* 3, 14 (“Eu sou quem me enviou”)<sup>6</sup>. Ambos conceitos são relevantes para o entendimento dos transcendentais como termos que parecem comuns ou apropriados a todas as categorias com as quais se pode predicar do ser sem pertencer especificamente a uma categoria. Esta característica é a mais adequada para o princípio da inteligência, objeto de investigação do tratado.

Felipe busca com sua *Summa* estabelecer os princípios a partir dos quais se pode conhecer sem erro, sendo o bem, assim como a verdade, tais princípios. Tratar o bem como principal assunto de uma *Summa* tem relevância política para a época, o que é tornado explícito pelo Chanceler em seu Prefácio, quando informa que somente o conhecimento dos princípios impede que os esforços para o conhecimento e para a salvação naufraguem (*Primeira Carta a Timóteo* 1, 19: «mantendo a fé e a boa consciência que alguns rejeitaram e, com isso, naufragaram na fé»). Nessa medida, ‘ignorar a natureza dos princípios’ (*Primeira Carta a Timóteo* 1, 19) resulta em heresia como ocorre com os Maniqueus que consideram haver dois princípios opostos, o princípio da luz, supremo bem, e o princípio das travas, supremo mal (*SDB* I, q. 6). O erro dos Maniqueus se manifesta, para Felipe, em seu próprio tempo entre os Cátaros que ensinam existir dois princípios opostos,

<sup>4</sup> “Nunc autem loquimur communiter, ut esse divinum quod est sine materia et rationale et naturale et morale comprehendamus” (*SDB* q. 2 ad. 3).

<sup>5</sup> “Primo communiter dicitur, ut in Isaia: ‘Qui vocat ea que sunt tamquam ea que non sunt’” (*SDB*, Prólogo).

<sup>6</sup> “appropriatur, ut in Exod. III ‘Qui est misit me’” (*SDB*, Prólogo).

um bom e causa criadora do mundo espiritual, e outro mal, causa do mundo material e visível<sup>7</sup>.

Pretende-se, neste breve texto, expor a distinção feita pelo Chanceler e esclarecer a relevância dos conceitos para a compreensão dos transcendentais no autor. Para tanto, será necessário tratar do termo *appropriatur* por intermédio de um aparato textual mais amplo, que ultrapassa o autor e chega ao *De veritate* q 7, a. 1<sup>8</sup>, de Tomás de Aquino. O recurso a Tomás de Aquino é necessário uma vez que o Chanceler pressupõe que o leitor esteja familiarizado com o significado do termo. Em Tomás encontramos uma explicação para o termo que, acreditamos, pertence ao ambiente intelectual da Universidade de Paris no tempo de ambos autores.

A importância do termo *appropriatur* no escopo da *Suma* decorre da aparente contradição em se aplicar os termos transcendentais ao Criador e às criaturas, uma vez que o ser de Deus e sua infinita bondade não parecem compartilhar do mesmo ser finito dos entes naturais. O Chanceler, contudo, insiste que se diz de modo próprio tanto de Deus quanto das criaturas com os termos transcendentais, especialmente o bem. Este problema não passou despercebido dos historiadores da filosofia<sup>9</sup>. Contudo, o tratamento que proponho por intermédio da distinção entre comuníssimo e apropriado parece-me que ainda não foi tratado adequadamente. Ademais, minha interpretação está restrita ao Prólogo da *Suma* e esforça-se por mostrar que desde das primeiras linhas do texto, o Chanceler já havia resolvido o problema por meio de uma definição, a do termo apropriar. A solução, contudo, pode passar

<sup>7</sup> J. Jollivet, “Logique cathare: la scission de l’universel”, in E. P. Bos (Ed.). *Medieval semantics and metaphysics*, Nijmegen, Ingenium, 1985: 143-160.

<sup>8</sup> *Quaestiones disputatae de Veritate*. Ed. A. Dondaine. Ed. Leon., vol. XXII.1-3. Roma, Editori di san Tommaso, 1972-1976. O *De veritate* será doravante referido por DV seguido de questão e divisões internas.

<sup>9</sup> Sobre o reconhecimento do problema, vide David Piché, “Le concept de vérité dans la *Summa de Bono*”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 92, n. 1, 2008, pp. 4-5. Piché resolve o problema sustentando uma teoria da analogia em Felipe o Chanceler. A solução é engenhosa e complementar a que exponho acima.

despercebida ao leitor desavisado, dada a atitude do autor em não se prolongar na explicação.

A atitude do Chanceler, de não insistir na explicação dos termos no Prólogo, é compreensível uma vez que seu leitor à época fazia extenso uso do termo *appropriatur* para tratar da Trindade, pois entendia que algumas propriedades divinas, tais como a bondade e a verdade, embora fossem comuns ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, eram atribuídas a uma das Pessoas divinas. Esta explicação é sistematizada por Tomás de Aquino e, embora posterior ao texto do Chanceler, era de domínio comum aos teólogos do período<sup>10</sup>.

A passagem que trata da distinção entre o comum e o apropriado encontra-se na última parte do Prologo de *SDB*: “Primeiro perquirimos sobre a comparação de bem, ente, uno e verdade. Posteriormente, se existe algum bem ao qual o mal não se opõe e se este é o sumo bem”<sup>11</sup>. Nota-se o duplo propósito dado pelo autor. Primeiro, esclarecer qual relação há entre o bem e os demais termos primeiros: ente, uno e verdade. Segundo, esclarecer se se pode dizer de Deus que ele é sumo bem. Estes dois elementos combinados tem o propósito de assegurar que se investiga por completo o fundamento de toda intelecção e de todas as coisas, pois nada pode ser conhecido sem que antes se tenha domínio intelectual sobre os princípios. O Chanceler ilustra a necessidade de se investigar primeiro os princípios com passagem das *Escrituras* na qual se lê que “a prata tem como princípio os seus veios, enquanto o ouro tem lugar onde é fundido” (*Jó* 28, 1)<sup>12</sup>. Na sequência do

<sup>10</sup> Tomo como pressuposto que a sistematização elaborada por Tomás de Aquino lida com tema comum. Neste ponto, sigo Jan Aertsen. *Medieval philosophy as transcendental thought, from Phillip the Cancellor (ca 1225) to Francisco Suárez*. Leiden, Boston, 2012, p. 113.

<sup>11</sup> “Primo ergo querendum est de comparatione boni ad ens et unum et verum. Post hec utrum sit aliquod bonum cui non opponatur malum et an hoc sit summum bonum” (*SDB* Prólogo)

<sup>12</sup> “Habet argentum venarum suarum principia, et auro locus est in quo conflatur, Iob XXVIII” (*SDB*, Prólogo).

parágrafo, lê-se a interpretação da passagem, segundo a qual a prata diz respeito ao que é próprio do intelecto e que é obtido pela perfeita especulação intelectual, assim como também pode ser obtido por fé, ao passo em que o ouro diz respeito ao saber prático, dado por caridade ou obtido pelo perfeita prática do intelecto e dos afetos. Nesta medida, enquanto a sabedoria prática que diz respeito aos costumes é explicada pela expressão “auro locus est in quo conflatur”, a inteligência que diz respeito às questões sobre as coisas deve recorrer aos princípios como aquele que procura pela prata, pois “argumentum venarum suarum habet principia”. A expressão, segundo o Chanceler, deve ser compreendida como uma referência ao que está no fundamento das coisas, exigindo de quem o investiga que aja ao modo do mineiro que escava a terra para encontrar a prata oculta:

“Assim como a prata é extraída de veios ocultos nas minas, como se fosse de seus próprios princípios, também a compreensão das questões é extraída, como se fosse de veios ocultos, da comunabilidade de princípios (ex ccommunity principiorum) dos quais, sendo ignorantes, tudo o mais está envolto em corrupção”<sup>13</sup>.

A passagem tem uma dupla abordagem. Deve-se investigar os princípios das coisas criadas, mas também deve-se compreender que tais princípios remetem a Deus, não existindo outro conjunto de princípios que sirva como par de contrários, como o mal o é para o bem segundo pensam erroneamente os Maniqueus. Estes, por não terem conhecimento adequado dos princípios, naufragam na fé.<sup>14</sup> Por outro lado, a investigação adequada dos princípios relaciona o bem não com o mal, mas com os outros três princípios (*ens, unum, verum*), e esta relação se dá por serem todos eles *communissima*.

<sup>13</sup> "Sicut argentum in mineris ex venis occultis tamquam ex suis principiis eruitur, ita intelligentia questionum ex ccommunity principiorum tamquam ex occultis venis extrahitur quibus ignoratis cetera caligine involvuntur" (SDB, Prólogo).

<sup>14</sup> "Et ideo 'naufragaverunt circa fidem' rationem principiorum ignorantes, ut Manichei" (SDB, Prólogo). A referência ao naufrágio na fé é extraída de I Timóteo 1, 19.

Uma vez que os princípios são ditos os mais comuns a todas as coisas, faz-se necessário apresentar a distinção que há entre eles, a começar pelo ente que também é dito apropriado. Em *DV* q. 7, a. 3, Tomás de Aquino apresenta o sentido para o termo: “A terceira questão é se o livro da vida é apropriado ao Filho”.<sup>15</sup> A questão se desenvolve de sorte que são apresentadas quatro razões pelas quais o livro da vida não é apropriado ao Filho, todas elas baseadas na autoridade das Sagradas Escrituras; a primeira razão sustenta que o livro é apropriado ao Espírito Santo e as demais razões argumentam que é apropriado ao Pai. O *sed contra*, baseado em Agostinho, sustenta que o livro é apropriado ao Filho. A resposta conforma Agostinho e as Sagradas Escrituras por meio do esclarecimento do termo “apropriado”:

“Resposta. Digo que se apropriar nada mais é do que atrair o comum para o que é próprio. Pois aquilo que é comum a toda Trindade não pode ser atribuído à propriedade de nenhuma Pessoa por pertencer mais a uma Pessoa do que a outras. Isso seria, pois, contrário a igualdade das Pessoas. Porém, sendo que aquilo que é comum tem maior semelhança com o que é próprio de uma Pessoa do que com o que é próprio de outra, assim também a bondade tem certa conveniência com a bondade do Espírito Santo, que procede com amor –pois a bondade é objeto do amor–, sendo por isso apropriada ao Espírito Santo. E da mesma forma a potência do Pai, porque a potência enquanto tal é uma forma de princípio. Mas é próprio do Pai ser o princípio de toda a divindade, e pela mesma razão a sabedoria é apropriada ao Filho, porquê é conveniente ao que lhe é próprio. Pois o Filho procede do Pai como uma palavra que nomeia a processão do intelecto. Portanto, como o livro da vida pertence ao conhecimento, deve ser apropriado ao Filho”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> “Tertio quaeritur utrum liber vitae approprietur filio” (*DV* q. 7, a. 3).

<sup>16</sup> “Responsio. Dicendum, quod appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium. Illud autem quod est commune toti Trinitati, non potest trahi ad proprium alicuius personae, ex hoc quod magis uni personae quam alii conveniat: hoc enim aequalitati personarum repugnaret; sed ex hoc quod id quod est commune, habet

Tomás de Aquino esclarece na passagem que um atributo comum a muitos é dito apropriado quando é atraído pelo que é próprio a um sujeito. Tomás usa o termo “atraído” uma vez que não se pode dizer que é atribuído como o próprio de um único sujeito. Ser próprio, nessa medida, é o contrário de ser comum. Não há, contudo, nenhuma contrariedade entre ser comum a muitos e ser mais semelhante a um, e este é o caso da bondade para o Espírito Santo, da potência para o Pai e da sabedoria para o Filho. A semelhança refere-se a relação entre o que é comum e aquilo que é próprio, como o amor do Espírito Santo, o princípio da divindade para o Pai e a palavra do princípio da divindade para o Filho. Ao atrair o que é comum por exibir maior semelhança, diz-se que tal sujeito apropria-se do que é comum sem, contudo, tornar o que é comum um próprio. A apropriação, portanto, não é contrária nem destrói a comunabilidade, sendo ela, apenas, o nome que se dá ao término do movimento de atração do comum por um sujeito. O Chanceler faz uso das escrituras para explicar com brevidade o que é comum e o que é apropriado. A fórmula de explicação do que é comum é retirada de *Romanos 4, 17*<sup>17</sup> e a explicação de apropriado é extraída de Êxodo 3, 14, como dito no início deste texto<sup>18</sup>.

A distinção entre o mais comum e o apropriado, aplicado aos termos primeiros, não recebe maiores tratamentos no Prólogo. Ela, contudo, é central

maiolem similitudinem cum proprio unius personae quam cum proprio alterius; sicut bonitas habet quamdam convenientiam cum proprio spiritus sancti, qui procedit ut amor (est enim bonitas obiectum amoris) unde spiritui sancto appropriatur; et similiter potentia patri, quia potentia in quantum huiusmodi est quoddam principium: patri autem proprium est esse principium totius deitatis; et eadem ratione sapientia appropriatur filio, quia habet convenientiam cum proprio eius: procedit enim filius a patre ut verbum, quod nominat processionem intellectus. Unde, cum liber vitae ad notitiam pertineat, filio appropriari debet” (DV, q. 7, a.3 r.).

<sup>17</sup> “Primo communiter dicitur, ut in Isaia: ‘Qui vocat ea que sunt tamquam ea que non sunt’” (SDB, Prólogo)

<sup>18</sup> “appropriatur, ut in Exod. III ‘Qui est misit me’” (SDB, Prólogo).

para que o Chanceler possa tratar da apropriação dos termos transcendentais por Deus e pela criatura. O tema é caro para o Chanceler, cujo tratado dedica-se ao bem, e cujo significado diz respeito ao intelecto humano tanto quanto ao intelecto de Deus, especialmente considerando que o tratado é escrito em um contexto de oposição ao maniqueísmo, conforme esclarecido no próprio Prólogo<sup>19</sup>. Sendo este o caso, há um modo pelo qual se diz “bem”, que se refere à nobreza do ser (*nobilitatis entis*), significando com isso que Deus é chamado de bom, sendo sua bondade puro ato. Contudo, no âmbito das criaturas também se diz que as coisas são boas, e o termo “bem”, neste caso, pode ser compreendido a partir do uso de qualquer uma das dez categorias. Nesse sentido se diz da bondade que ela é *communitas praedicationis*.

O bem inclui todo o ente criado por meio de predicação formal ou essencial<sup>20</sup>. Isto significa que os princípios assim atribuídos constituem a natureza mesma da criatura, e este é o caso para o ser, o uno, a verdade e o bem. Não se trata apenas de uma predicação denominativa, tal qual um termo universal, ou seja, o gênero, a diferença, a espécie e o acidente. Dito de outro modo, não se trata de um esclarecimento do próprio domínio da linguagem, mas de uma exposição do ser das coisas. Considerando que o ser de Deus e o ser das coisas criadas é distinto, a comunabilidade do bem entre ambos não pode se dar se o termo “bem” for próprio de um dos dois tipos distintos de entes. A noção de apropriação é, então, utilizada pelo Chanceler para

<sup>19</sup> Deve-se ter em mente que Felipe escreveu, na mesma época da *Suma*, sermões pregando cruzada contra os Albigenses. Sobre o sermão *De cruce signatione contra Albigenses* veja: N. Bériou. “La prédication de croisade de Phillippe le Chancelier et d’Éudes de Châteauroux en 1226”, *Cahiers de Fanjeaux*, n. 32, 1997: 85-109.

<sup>20</sup> Valho-me, nesta interpretação do Chanceler, da distinção feita por Armando de Belvézer no Prólogo de sua *Declaratio Difficilium Terminorum*, texto cujo propósito é esclarecer a terminologia sobre os transcendentais e outros assuntos tratados pelos estudantes de teologia do período. Armando esclarece a distinção entre predicação formal ou essencial e predicação denominativa. Tomei de empréstimo a distinção para melhor esclarecer o Prólogo do Chanceler. Veja edição antiga: Armandi Bellovisi. *Declaratio difficilium terminorum theologiae philosophiae atque logicae*, Venetiis, 1586.

esclarecer como o bem, e os demais termos transcendentais, são ditos de Deus e das criaturas, sendo que o bem se assemelha mais a Deus e, nessa medida é atraído por ele, ocorrendo como resultado dessa atração a apropriação. Em Deus, é a Pessoa do Espírito Santo, como sustenta Tomás de Aquino, por intermédio do amor, que promove essa atração. Isto, contudo, não impede que o bem seja comum à criatura, embora não seja semelhante a ela, uma vez que ela, criatura, nunca se encontra plenamente em ato.

Esclarecido que se pode dizer do bem tanto de Deus quanto das criatura, o Chanceler encerra o Prólogo com a divisão do assunto da *Suma* em grupos de questões que tem por função orientar o leitor, muito embora não se trate do plano da obra, muito menos um índice. A divisão tal qual dada pelo Chanceler evidencia o comprometimento da obra em tratar do bem em Deus e nas criaturas. A primeira parte trata da relação do bem, do ser, do uno e da verdade<sup>21</sup>, a segunda trata da não existência do mal como contrário ao bem, além de introduzir o tema do sumo bem<sup>22</sup>, a terceira trata da divisão do bem criado<sup>23</sup>, a quarta trata do bem comum e de sua relação com o bem de Deus<sup>24</sup>. O Chanceler termina acrescentando, ainda, duas divisões na estrutura do tratado, uma que diz respeito a natureza do bem, se pode sofrer diminuição ou não,<sup>25</sup> e outra sobre temas gerais do bem e o mal.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> “Primo ergo querendum est de comparatione boni ad ens et unum et verum” (*SDB*, Prólogo).

<sup>22</sup> “Post hec utrum ist aliquod bonum cui non opponatur malum et an hoc sit summum bonum” (*SDB*, Prólogo).

<sup>23</sup> “Post hec de divisione boni creati, de multiplici divisione boni et quomodo se habeant ad invicem et questiones que circa hoc sunt” (*SDB*, Prologo).

<sup>24</sup> Post hec de bono corporalis creatura, ubi multe questiones, in qua oportet determinare quomodo ad ymaginem Dei et similitudinem.

<sup>25</sup> “Post hec altera pars que est de bono nature quod est diminuibile, circa quod queritur utrum sit illud in rationabilibus tantum an in aliis creaturis, et alie questiones” (*SDB*, Prólogo).

<sup>26</sup> “Post hec transeundum est ad malum et bonum in genere, in quo orientur multe” (*SDB*, Prólogo).

Nota-se, por fim, que o plano da obra depende da distinção entre *appropriatur* e *communiter*. Como foi exposto, a distinção é feita com muita brevidade no Prólogo e com recurso às Escrituras. A brevidade indica que a distinção possivelmente era tema comum da teologia no tratamento da Trindade, o que autoriza o uso da sistematização de Tomás de Aquino para auxiliar na interpretação das passagens bíblicas citadas pelo Chanceler. A despeito da brevidade, ela antecipa um possível problema para o tratado e tenta evitá-lo, qual seja, estabelecer uma possibilidade de se tratar de duas acepções aparentemente contraditórias da noção de transcendental, uma aplicada à Deus e outra às criaturas. O tema é tratado pelo Chanceler em função da noção de bem, e a contradição se desfaz por meio da concepção de apropriação.

## As primeiras concepções do intelecto: de Rolando de Cremona a Tomás de Aquino

Carlos Eduardo Maculan<sup>1</sup>  
IFCH/UNICAMP, Brasil

### I. Os transcendentais e a Universidade de Paris

Um dos expoentes mais conhecidos dos quatro períodos canônicos da filosofia, Tomás de Aquino, entende, no seu *corpus thomisticum*, que há primeiras concepções do intelecto na ordem do conhecimento. Tais primeiras concepções perpassam todas as categorias ou predicamentos e cuja lista ele elenca nas *Quaestiones disputatae De veritate* q.1 a.1. Chamadas pela literatura filosófica pelo nome de transcendentais, tais concepções são conhecidas pelo nome de ente, coisa, uno, algo, verdadeiro e bom, respectivamente *ens, res, unum, aliquid, verum e bonum*.

Com os termos transcendentais e sua presença na explicação formal dada em *De veritate* q.1 a.1, Tomás de Aquino estabelece uma relação entre a ordem da realidade e a ordem do intelecto. O Aquinate dá pleno assentimento a uma teoria do conhecimento fundada na percepção sensível, e que, a partir dela, se alcança o conhecimento intelectual, puramente imaterial. Nada há no intelecto humano que antes não tenha passado pelos sentidos<sup>2</sup> [*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*]<sup>3</sup>. O intelecto para Tomás de Aquino é

<sup>1</sup> Mestrando do programa de pós-graduação do IFCH/UNICAMP sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio.

<sup>2</sup> *De veritate* q.2 a.3 arg.19 bem como sua resposta em *De veritate* q.2 a.3 ad 19. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae De veritate*. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaue Leonis XIII. Ed. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum, Tomus XXII: Roma, 1970: 49 – 55.

<sup>3</sup> *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, co.: “Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori

uma tábua em branco<sup>4</sup> [*sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*] a ser escrita com o conhecimento das coisas e cuja primeira concepção é o transcendental ente, do qual decorrem os demais transcendentais: coisa, uno, algo, verdadeiro e bom. Conhecer, em clave tomasiana, significa partir do primeiro conhecido que é o ente, o que é capital em Tomás de Aquino, porque o real, especialmente o ente, é dado na realidade antes que seja dado na inteligência. Há, no entanto, uma história dos transcendentais que não se limita ao Aquinate. Um grupo de precursores na docência da Universidade de Paris no século XIII preparou consideráveis estudos de filosofia e teologia nos quais figuram os transcendentais. O lugar comum dos transcendentais na história da filosofia se dá num período de grande efervescência intelectual e se estabelece, nos seus primórdios, por: (i) Rolando de Cremona, mestre regente em Paris de 1220-1230; (ii) Filipe, o Chanceler, que foi *cancellarius* da Universidade de Paris de 1218 até sua morte em 1236; (iii) Alberto Magno, mestre regente de 1245-1248; (iv) Alexandre de Hales, mestre regente entre 1236-1237; (v) Boaventura, mestre regente entre 1254-1257 e, por fim, (vi) o próprio Tomás de Aquino, mestre regente em Paris por duas ocasiões, entre 1256–1259 e 1268 – 1272.

coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. [...] Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. [...] Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilibum subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata”. AQUINATIS, Thomae. *Pars prima Summae Theologiae*. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. Typographia Polyglotta, Tomus V. Roma: 1889, p. 326.

<sup>4</sup> *Summa Theologiae* I, q. 79 a.2 co. AQUINATIS, Thomae. *Pars prima Summae Theologiae*. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. Typographia Polyglotta, Tomus V. Roma: 1889, p. 259.

## II. Os princípios do conhecimento

Quando falamos em transcendentais, o que se tem no horizonte é a busca por um princípio, no caso, o princípio do conhecimento humano. Há uma gênese em algo primeiro que é postulada pelos mestres regentes de Paris no século XIII. A busca por um *principium* ou *arché* é identificada com a própria essência da filosofia, daí que a teoria dos transcendentais quer responder a tal busca. Os transcendentais são as primeiras concepções do intelecto num sentido muito próprio: eles são um complemento lógico à teoria da ciência, que foi a estrutura conceitual da escolástica no período em análise. Ciência é um hábito que é produzido por demonstração e o que é cientificamente conhecido são as conclusões do silogismo demonstrativo. Se não houver a estagnação do processo demonstrativo em algum princípio indemonstrável, o processo iria ao infinito, logo, não se alcançaria um princípio. Em seu sentido mais próprio, o infinito é aquilo que por natureza não pode ser percorrido, pois o infinito é o mesmo que o intransponível<sup>5</sup>.

O alcance de um princípio é, *ipso facto*, o estabelecimento de um fundamento para a estrutura científica. Tal fundamento é um *per se notum*, ou seja, evidentiíssimo e no qual o intelecto poderá estabelecer todas as demais concepções. Os mestres regentes de Paris dão a tais princípios evidentiíssimos os nomes de: *primae intentiones* (Filipe, o Chanceler), *prima impressiones* (Alexandre de Hales), *conditiones entis nobilissimae et generalissimae* (Boaventura) *primum intelligibile* (Alexandre de Hales e Tomás de Aquino), *prima* (Alberto Magno), *primae conceptiones intellectus* (Tomás de Aquino). O primeiro momento que as primeiras concepções transcendentais aparecem num estudo formalizado na Universidade de Paris se dá, provavelmente, por Rolando de Cremona. Em suas *Questiones magistri Rolandi super quattuor libros Sententiarum*, onde, usando pela primeira vez o nome *transcendentibus*, faz sua aplicação dos cinco conceitos que ele examina como os mais gerais na ordem do ser e que são: ente, uno, verdadeiro, algo e coisa. Rolando trata que pelo verbo latino *creare*, quando aplicado às ações divinas, se dá significado

<sup>5</sup> Cf. *Physicorum* lib. 3 lect. 7.

ao que é criado em geral [*creatum generale*] e que tal condição geral pode ser expressa pelo que é *transcendentibus*<sup>6</sup>.

Seguidamente na linha do tempo, há Filipe, o Chanceler, e sua *Summa de bono* (ca. 1230), onde o autor estuda o que é o bem. As primeiras concepções recebem do Chanceler parisiense o nome de primeiras intenções [*primae intentiones*], colocando as demais intenções numa ordem de extensão e compreensão com outras noções tão extensas e gerais quanto o próprio bem, objeto de seu estudo. Filipe diz que tais intenções –que não recebem o nome de “transcendentais” na *Summa de bono*–estão no fundamento de todo conhecimento, e o intelecto que não conhece tais princípios naufraga<sup>7</sup> [*naufragaverunt rationem principiorum ignorantes*]. O elenco desses princípios dado por Filipe é descrito na *Summa de bono* q.9: “Ens et unum et verum et bonum sunt prima [...]. Primae intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in que fiat resolutio”<sup>8</sup>, ou seja, “o ente, o uno, o verdadeiro e o bem são primeiros [...]. As primeiras intenções são ditas simples, porque não há antes delas no que se faça a resolução”. Filipe está a dizer, portanto, que na resolução do conhecimento há algo primeiro, e tal algo primeiro são as primeiras intenções do intelecto.

<sup>6</sup> “Si quis autem vellet dicere, quod hoc verbum ‘creat’ at alia significantia accionem dicta de Deo significant creatum generale, sed quid posset esse illud unum creatum quod est significatum per illa verba nisi esset unum de transcendentibus scilicet ens unum verum aliquid et res?”. Rolandus Cremonensis, *Questiones magistri Rolandi super 4or libros Sententiarum*, Bibliothèque Mazarine, Paris, Ms. 795, fol. 7vb.

<sup>7</sup> A passagem inteira do texto de Filipe, oriundo do prólogo da *Summa de bono*, diz: “... naufragaverunt circa fidem, rationem principiorum ignorantes, ut Manichaei”. O que o Chanceler parisiense está a enfrentar no seu texto citado é uma oposição aos maniqueístas que, segundo ele, erraram sobre os princípios do conhecimento e, consequentemente, erraram sobre a fé católica. Cf. Filipe, o Chanceler, *Summa de bono, prologus*, in Niklaus Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers: Ein Philosophierender Theologe des Frühen 13. Jahrhunderts*. Ed. Academic Press: Freiburg, 2005, p. 10.

<sup>8</sup> Filipe, o Chanceler, *Summa de bono, q.9*. In Niklaus Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers: Ein Philosophierender Theologe des Frühen 13. Jahrhunderts*. Ed. Academic Press: Freiburg, 2005. p. 50.

Um ano após a *Summa de bono*, começa a ser editada a inacabada *Summa theologica* de Alexandre de Hales e seus companheiros franciscanos<sup>9</sup> (ca. 1231), na qual se discute o uno, o verdadeiro e o bem. A *Summa Theologica* de Alexandre de Hales, ou *Summa fratris Alexandri*<sup>10</sup>, em seu primeiro tratado pretende estabelecer a divisão entre a teologia das Sagradas Escrituras e a filosofia primeira ou teologia dos filósofos. A matéria da teologia é a substância divina como revelada por Cristo, enquanto a matéria da metafísica –ou filosofia primeira para a *Summa Halensis* – trata da mesma substância divina, mas com uma ressalva importante: desde que a substância divina seja concebida como o primeiro Ser do qual todas as coisas são dependentes. Deus é o Ser do qual todos os entes dependem, por isso, a *Summa Halensis* trata dos transcendentais sob o nome de primeiras impressões [*primae impressiones*] nas questões XIII, XIV, XV, XVII e XVIII da *Prima Pars*. Elencando ao todo quatro primeiras impressões, que são ente, uno, verdadeiro e bom, o texto as vincula diretamente a Deus, pois todas as primeiras impressões derivam do ente e se relacionam umas com as outras segundo a relação com a causa divina [*secundum relationem esse eorum ad divinam causam*], por isso, são ditas em relação à unidade divina, à verdade divina e à bondade divina.

<sup>9</sup> Leo Elders. *The Transcendental Properties of Being. Introduction: A Concise History up to Thomas Aquinas*. Sapientia vol. 57, 2002, p. 461.

<sup>10</sup> Estudos modernos optam por trazer que Alexandre de Hales foi o supervisor do projeto de redação da Suma de Teologia que leva seu nome, isso porque outros tantos frades menores possivelmente estavam envolvidos na edição. Em razão disso, alguns autores optam por chamar a Suma de Alexandre de Hales pelo nome de *Summa Minorum* ou Suma dos Menores. Mas há o lado contrário da controvérsia, com a defesa da autenticidade da *Summa Halensis* com fontes detalhadas refutando a controvérsia. Cf. Victorin Doucet, “The History of the Problem of the Authenticity of the Summa”, *Franciscan Studies*, March, 7, N. 1, March 1947: 26-41; Idem, “The History of the Problem of the Authenticity of the Summa (Continued)”, *Franciscan Studies* 7, N. 3, September 1947: 274-312. Cf. Jan Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought - From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden-Boston, Ed. Brill, 2012, p. 135.

Com Alberto Magno e seu *De bono* (ca. 1246), o bem é tratado como uma noção comum [*secundum communem intentionem boni*]<sup>11</sup>. Justamente na primeira parte se tem a divisão dos temas da seguinte forma: (i) o que é o bem? (ii) sobre a comunidade da noção de bem, (iii) sobre a comparação entre o bem e o ente, que por sua vez se subdivide em (a) se o bem é convertível com o ente, (b) se tudo que é ente é bom na medida em que é; e, por fim, (iv) sobre a comparação entre o bem e o verdadeiro. Não obstante, é no *Liber de praedicabilibus* Tract. IV cap. 3, que Alberto utiliza a palavra *transcendit* aplicada aos conceitos que abarcam todos os predicamentos e, claramente, no sentido de ultrapassar os próprios predicamentos. A explicação que Alberto Magno dá sobre os transcendentais é exemplarmente sintética. Afirma, o Teutônico, que no intelecto o ente é anterior à substância [*ens enim est ante substantiam per intellectum*] porque toda substância é ente, mas nem todo ente é substância. Dada a anterioridade no intelecto e sua universalidade na substância e nos acidentes, segundo Alberto Magno, o mesmo pode ser dito de qualquer coisas que transcenda os gêneros, tal como coisa, uno e algo [et similiter potest dici de quolibet quod genera transcendit, ut est res, unum et aliquid]<sup>12</sup>.

Por sua vez, Boaventura trabalhou em seu *Breviloquium* (ca. 1257) com o que ele chamou de condições generalíssimas e nobilíssimas do ente [*conditiones entis nobilissimae et generalissimae*], que são o uno, o

<sup>11</sup> Jan Aertsen. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought* cit., p. 178.

<sup>12</sup> *Liber de praedicabilibus* Tract. IV cap. 3: “Ens enim est ante substantiam per intellectum: quia omnis substantia est ens, sed non omne ens est substantia. Et non potest dici, quod per accidens praedicatur de substantia. Et similiter potest dici de quolibet quod genera transcendit, ut est res, unum et aliquid. Inferius quidem subtiliter huic satisfaciemus obiectioni, hic autem ad praesens sufficiat quod cum ens praedicatur de substantia, vel res, vel unum, vel aliquid, non praedicatur praedicatione generis”. Albertus Magnus. *Liber de praedicabilibus*. Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi Ordinis Praedicatorum Opera Omnia Ex Editione Lugdunensi Religiose Castigata. Cura ac Labore Augusti Borgnet, Volumen Primum, Paris: MCCCXC, pp. 64-65.

verdadeiro e o bom<sup>13</sup>. O uso dos superlativos “generalíssima” e “nobilíssima” se justifica no *Breviloquium* porque Boaventura diz que o primeiro princípio absoluto, que é Deus, é nobilíssimo e perfeitíssimo e, portanto, em Deus as *conditiones entis* se encontram em grau supremo. O uno, o verdadeiro e o bom não determinam o ente segundo o *suppositium*, mas segundo a razão. O trabalho de Boaventura é explicar o que ele chama de uma pluralidade de apropriados [*pluraritate appropriatorum*], ou seja, como vários termos convenham igual e indiferentemente a um só termo. Para tanto, o autor usa da sua analogia entre as Três Pessoas da Santíssima Trindade e as condições do ente. Dessa forma, é dito que o Deus Pai apropria-se da unidade, Deus Filho da verdade e Deus Espírito Santo da bondade e, termina Boaventura dizendo, que tais termos dizem apropriar-se, não porque se tornem próprios de uma só das Três Pessoas da Santíssima Trindade, mas porque que são comuns a todas as Três Pessoas e que levam ao conhecimento da Trindade indistintamente. Assim, por aferição lógica no sistema de Boaventura, se os termos uno, verdadeiro e bom são indistintos no *Ser* da Trindade, como tudo existe pelo primeiro princípio supremo, então, os mesmos termos uno, verdadeiro e bom, na ordem criada, são indistintos no ente<sup>14</sup>.

O que se vê com meridiana clareza é que, com o projeto teórico de transcendentais dos mestres regentes de Paris, se pretendeu estabelecer os limites da razão humana num modo transcendental de conhecer. A partir de

<sup>13</sup> *Breviloquium* I, Cap. IV: “Intelligentia autem et ratio praedictorum haec est. Quia enim principium est nobilissimum et perfectissimum, ideo conditiones entis nobilissimae et generalissimae in eo reperiuntur in summo. Hac autem sunt unum, verum, bonum, quae non contrahunt ens secundum supposita, sed secundum rationem”. Boaventura, *Breviloquium*. São Boaventura, *Obras Escolhidas*, Luis A. de Boni (org.). Porto Alegre: Liv. Sulina Ed., 1983, p. 24.

<sup>14</sup> *Breviloquium* I, Cap. IV: “[...] de pluraritate appropriatorum docet sacra Scriptura esse tenendum, quod, licet omnia essentialia omnibus personis aequaliter et indifferenter conveniant, tamen Patri dicitur appropriari unitas, Filio veritas, Spiritui Sancto bonitas. [...] Haec autem dicuntur appropriari, nonn quia fiant propria, cum sempre sint communia; sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, videlicet trium personarum”. Ibid. pp. 23-24.

uma análise reflexiva do que conhecemos pela razão, o intelecto se detém nas primeiras concepções transcendentais. A análise reflexiva leva à descoberta de naturezas universalíssimas e, então, é possível dizer que tais concepções estão implícitas em todos os conhecimentos obtidos pelo intelecto. Há método nessa análise e seu método é chamado *resolutio* pelos intelectuais do período, termo que, aliás, traduz para o latim o grego *analysis*. Ora, se em tudo que conhecemos estão implícitos os transcendentais, analisando ou resolvendo os termos mais particulares do que conhecemos em termos mais universais, os transcendentais são feitos explícitos pelo labor do intelecto.

À guisa de exemplificação da importância da *resolutio* para o período, temos que Filipe, o Chanceler, fala na *Summa de bono* sobre *fiat resolutio*<sup>15</sup>, Tomás de Aquino no *De veritate* q.1 a.1 ensina sobre *fieri reductionem*<sup>16</sup>, já Alberto Magno diz sobre *stat resolutio intellectus* no seu *Super De divinis nominibus*<sup>17</sup>. O problema de percorrer o infinito –com o qual se abre a epígrafe– é afastado com o método da *resolutio*, porque com ele a transição,

<sup>15</sup> *Summa de bono* q. 9: “ens et unum et verum et bonum sunt prima [...]. Primae intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in quae fiat resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat definitionem”.

<sup>16</sup> *De veritate* q.1 a.1: “sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque”. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae de Veritate*. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII. Ed. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum: Roma, 1970, Tomus XXII, p. 5.

<sup>17</sup> *Super De divinis nominibus*, c. 5, n. 1: “et dicit theologiam ad differentiam philosophici negotii de ente, cuius intentio est determinare de ente, in quod stat resolutio intellectus”. Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, in *Opera Omnia*, Vol. XXXVII, 1. Editio Coloniensis, P. Simon (ed.): Münster, 1972. Para mais, Jan Aertsen, “Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien. Ein Beispiel der Vermittlung von Tradition und Innovation”, in *Omnia Disce. Kunst und Geschichte als Erinnerung und Herausforderung*. Willehad Paul Eckert OP zum 70 Geburstsag und Goldenen Professjubiläum, edited by Senner, Walter. Köln: Wienand, pp. 159-168; Matheus Pazos, *A definição de verdade em Tomás de Aquino: um estudo sobre o De veritate, I, 1e Summa theologiae I, 16, 1*. Tese de doutorado. Campinas, IFCH, 2017.

ou o processo de percorrer os termos de uma demonstração científica e das definições de tal ou qual conceito, se organiza. Logo, dos termos mais particulares se alcança os gêneros e dos gêneros o universalíssimo ente e demais transcendentais.

### III. Conclusão

Note-se que, nos intelectuais acima estudados, as concepções transcendentais recebem tratamento epistemológico de importante relevância para a filosofia. Portanto, é razoável asseverar que, para todos os mestres regentes, há uma teoria dos transcendentais já sólida. Tomás de Aquino recebe a herança da intelectualidade de seus predecessores e de toda tradição platônica, aristotélica, judaica e árabe-persa da filosofia e compõe sua já consagrada síntese tomista. Numa considerável extensão do *corpus thomisticum*, os termos transcendentais serão tratados v. g., no *Super Sententiis*, no *De veritate*, nos *Commentaria in Libros Physicorum*, na *Summa Theologiae*, etc.

É a partir dos seus predecessores que Tomás de Aquino propõe a afirmação de que no princípio de todo conhecimento humano há primeiras concepções, que conforme *De veritate* q.1 a.1 são aquelas concepções que primeiro o intelecto concebe [*illud autem quod primo intellectus concipit*]. O termo “princípio” para o Aquinate deve ser tomado em seu sentido absoluto, ou seja, num conjunto ordenado, é aquilo do qual algo procede, um início, um fundamento<sup>18</sup>. Quer sejam chamados transcendentais, quer primeiras concepções, o que se tem por certo na teoria dos transcendentais na Paris universitária do século XIII é que, como princípios, tudo que existe é entendido sob a razão de ente e demais transcendentais.

<sup>18</sup> *Summa Theologiae* I, q.33 a.1 co.: “nomem principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit”. Thomae Aquinatis, *Summae Theologiae Prima Parsa Quaestione I ad Quaestionem XLIX*, in *Sancti Th Aomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII*, Typographia Polyglotta, Tomus IV. Roma, 1889, p. 358.



## Sobre o que é primeiro na ordem cognitiva e da influência de avicena

Tiago Alcovér Sala  
UNICAMP, Brasil

Quando se fala sobre uma doutrina dos transcendentais na Idade Média, é apropriado que se tenha em mente que, no que diz respeito ao pensamento medieval, o termo “transcendental” refere-se, sobretudo, àquilo que é primeiro na ordem cognitiva. Com efeito, de acordo com Aertsen, “a doutrina dos transcendentais é uma doutrina daquilo que é primeiro”<sup>1</sup> e, embora a investigação sobre aquilo que é primeiro seja tão antiga quanto a própria filosofia, o que confere um caráter distintivo à investigação medieval é que ela está focada, segundo Aertsen, “naquilo que é primeiro na ordem cognitiva”<sup>2</sup>. Desse modo, o termo “transcendental”, aqui, designa, sobretudo, as primeiras noções concebidas pelo intelecto (*primae conceptiones*), ou os primeiros (*prima*) na ordem cognitiva, tal como aponta Aertsen:

“No que pode ser considerado como a primeira consideração sobre os transcendentais, as onze questões introdutórias da *Summa de bono*, de Filipe, o Chanceler, (escrita por volta de 1225-28), o termo *transcendentia* não é, ainda, utilizado; ente, um, verdade e bom são

<sup>1</sup> “The doctrine of the transcendentals is a doctrine of that which is first”. Jan Adrianus Aertsen, “What is First and Most Fundamental? The Beginnings of Transcendental Philosophy”, Jan Adrianus Aertsen, Andreas Speer (eds.). *Was ist Philosophie im Mittelalter?; Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge?; What is Philosophy in the Middle Ages?*. Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt. *Miscellanea Mediaevalia*, v. 26. Berlin; Boston. De Gruyter, 1998: 177-192; p. 177. Tradução nossa.

<sup>2</sup> “the distinctive mark of the medieval inquiry is that it is focussed on what is first in the cognitive order”, *ibid.* Tradução nossa.

chamados os *prima* (os primeiros). Os transcendentais são os primeiros no sentido de que essas noções são primeiramente concebidas pelo intelecto. No século XIII, eles são referidos portanto como *primae intentiones*, *primae conceptiones*, *primae impressiones* ou *prima intelligibilia*<sup>3</sup>.

A investigação medieval, portanto, é uma investigação sobre os princípios e fundamentos do conhecimento e, nesse sentido, pode-se destacar a influência de Avicena (Ibn Sina, ca. 980-1037) para o pensamento do período. Segundo Aertsen, os ensinamentos desenvolvidos por Avicena sobre as primeiras noções do intelecto “tiveram um imenso impacto na filosofia latina, cativando pensadores medievais como Tomás de Aquino, Henri de Gante e João Duns Escoto. Eles não somente adotaram a doutrina de Avicena, mas a desenvolveram de um modo crítico e produtivo”<sup>4</sup>. No que diz respeito a uma doutrina dos transcendentais na Idade Média e, mais especificamente, em relação à influência de Avicena para o pensamento de Tomás de Aquino, pode-se destacar, por exemplo, o seguinte excerto do primeiro artigo da questão I de *De veritate*, de Tomás, no qual indaga-se sobre o que é a verdade (*quid est veritas?*). Segundo Tomás,

<sup>3</sup> “In what may be regarded as the first account of the transcendentals, the introductory eleven questions of the Summa de bono of Phillip the Chancellor (written ca. 1225-28, the term transcendentia is not yet used; 'being', 'one', 'true' and 'good' are called the prima ('the firsts')). The transcendentals are the firsts in the sense that these notions are first conceived by the intellect. In the thirteenth century they are therefore referred to as the *primae intentiones*, *prima conceptiones*, *primae impressiones* or *prima intelligibilia*”. *ibid.*, pp. 177-178. Tradução nossa.

<sup>4</sup> “had an immense impact on Latin philosophy; it captivated medieval thinkers like Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus. They not only adopt Avicenna’s doctrine, but develop it in a critical and productive way”. Jan Adrianus Aertsen, “Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and its Impact on Medieval Philosophy”, Anna Akasoy; Wim Raven (eds.). *Islamic thought in the Middle Ages: studies in text, transmission and translation, in honour of Hans Daiber*. Leiden; Boston. Brill, 2008: 21-42; p. 21. Tradução nossa.

“Respondo dizendo que, assim como nas demonstrações, quando investiga-se o que é qualquer coisa, deve-se fazer uma redução a alguns princípios por si notáveis pelo intelecto. De outro modo, em ambos os casos, ir-se-ia ao infinito e, assim, toda a ciência e o conhecimento das coisas pereceria. Contudo, aquilo que o intelecto primeiro concebe como o mais notável, e no qual resolve todas as concepções, é o ente, como diz Avicena no princípio de sua Metafísica”<sup>5</sup>.

Acerca desse excerto de *De veritate*, I, 1, pode-se notar, em primeiro lugar, que Tomás apresenta uma analogia –identificada pelo uso de “assim como” (*sicut*)– entre duas ordens da ciência: a ordem da demonstração (*in demonstrabilibus*) e a ordem da definição, na qual investiga-se o que, efetivamente, alguma coisa é (*quid est*). Ademais, pode-se notar que, quando se investiga sobre alguma coisa, tanto a ordem da demonstração quanto a ordem da definição devem ser reduzidas a certos princípios (*oportet fieri reductionem in aliqua principia*). Isso não significa, entretanto, que sejam os mesmos princípios tanto para a demonstração quanto para definição, mas sim que, de modo análogo, no que diz respeito ao conhecimento de algo, seja esse conhecimento ou por demonstração ou por definição, deve-se fazer, em ambos os casos, uma redução a princípios fundamentais – princípios esses aos quais cada uma das duas ordens, separadamente, deve obedecer ou submeter-se. Caso contrário, não é possível falar em conhecimento.

Pode-se notar, também, que tais princípios, por sua vez, não podem estar sujeitos, eles mesmos, a princípios anteriores, mas devem ser, por si, notáveis

<sup>5</sup> “Responsio. Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae”. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*. Opera omnia, t. XXII, v. 1, fasc. 2. Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum; Ed. P. Antoine Dondaine. Roma. Editori di san Tommaso, 1970: QQ. 1-7; q. 1, a. 1, co. Tradução nossa.

pelo intelecto (*per se intellectui nota*). Se tais princípios estivessem sujeitos, eles mesmos, a princípios anteriores, e esses, por sua vez, a outros princípios (mais) anteriores, e assim sucessivamente, ir-se-ia ao infinito (*in infinitum iretur*). Nesse caso, não seria possível estabelecer qualquer princípio que servisse como fundamento para a ciência e para o conhecimento. Ou seja, no caso de uma redução ao infinito, a falta de qualquer princípio que servisse como fundamento conduziria ao fim de toda ciência e conhecimento das coisas (*sic periret omnino scientia et cognitio rerum*).

Ainda sobre esse mesmo excerto de *De veritate*, I, 1, pode-se notar, também, que, no que diz respeito à ordem da definição, na qual investiga-se o que, efetivamente, alguma coisa é, todas as concepções do intelecto podem ser reduzidas ao ente (*ens*), no qual o intelecto resolve todas as concepções (*in quod conceptiones omnes resolvit*). Isso significa que sempre que se quer definir o que, efetivamente, alguma coisa é, o ente deve estar incluído<sup>6</sup>, de algum modo, na definição desta coisa. Assim, no procedimento de redução das concepções do intelecto aos seus princípios, o ente surge como o mais notável (*notissimum*) e como aquele que o intelecto primeiro concebe (*illud autem quod primo intellectus concipit*).

<sup>6</sup> Sobre a inclusão do ente em todas as concepções do intelecto conferir (1) *In Met.* lib. 4, lec. 6, n. 695, “na primeira operação [do intelecto] há algo primeiro, que cai na concepção do intelecto, ao qual eu digo ente; nem algo pode ser concebido pela mente nesta operação, a não ser que o ente seja inteligido” (*in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens*), e (2) *ST I-II*, q. 94, a. 2, co., “Pois aquilo que primeiro cai na apreensão é o ente, o qual o intelecto inclui em tudo aquilo que apreende, em qualquer que seja.” (*Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*). (1) Thomae Aquinatis. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. M. -R. Cathala (ed.); Raymundi M. Spiazzi (rev.). Turin; Roma. Marietti, 1950: Lib. I-XII; lib. 4, lec. 6, n. 695; (2) Thomae Aquinatis. *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV*. Opera omnia, t. VII. Iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Cum commentariis Cardinalis Caietani. Cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis. Roma. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1892: QQ. 71-114; q. 94, a. 2, co. Tradução nossa.

Assim, pode-se notar, nesse excerto *De veritate*, I, 1, que, no que diz respeito à ordem das definições, tanto para Avicena quanto para Tomás, o termo final do procedimento de redução é o ente, no qual o intelecto resolve todas as suas concepções. Contudo, em sua analogia entre a ordem das demonstrações e a ordem das definições, Tomás deixa claro que, em ambos os casos, deve-se fazer uma redução a princípios fundamentais, os quais, por sua vez, não podem estar, eles mesmos, sujeitos a outros, mas precisam ser, por si, notáveis pelo intelecto. Na medida em que esses princípios não estão, eles mesmos, sujeitos a princípios anteriores, e esses, por sua vez, a outros princípios (mais) anteriores, e assim sucessivamente, impede-se aquela redução ao infinito que levaria ao fim de toda a ciência e de todo o conhecimento das coisas. Portanto, pode-se dizer que, nessa medida, para Tomás, um dos pontos centrais é a necessidade de uma investigação sobre princípios que fundamentem a ciência e o conhecimento das coisas.

Consideremos, agora, o seguinte excerto do quinto capítulo do primeiro tratado do *Livro sobre a filosofia primeira ou ciência divina*, a *Metafísica* de Avicena, no qual trata-se sobre a atribuição da coisa (*res*) e do ente (*ens*), e sobre suas primeiras divisões (*de assignatione rei et entis et de eorum primis divisionibus ad hoc ut exciteris ad intelligentiam eorum*). Segundo Avicena,

“Dizemos, portanto, que coisa, ente e necessário são tais que são impressos imediatamente na alma por uma primeira impressão, e que não são adquiridos a partir de outras mais notáveis que si, assim como o assentimento, o qual possui primeiros princípios, a partir dos quais ele mesmo provém por si, e é diferente deles, mas em consequência deles. Pois, a não ser que [algo] primeiro [tenha] adentrado sob a alma, ou a não ser que o que é significado pela palavra [tenha] sido inteligido, aquilo que é significado por ela não poderá ser conhecido”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea. Nisi enim prius subintraverit animum vel nisi fuerit intellectum quod significatur per verbum, non poterit cognosci id quod significatur per illam”. Avicenna Latinus.

Acerca desse excerto de *Phil. Prim.*, I, 5, pode-se notar, em primeiro lugar, que coisa (*res*), ente (*ens*) e necessário (*necesse*) são tais que (1) são impressos imediatamente na alma por uma primeira impressão (*talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione*) e que (2) não são adquiridos a partir de outras mais notáveis que si (*quae non acquiritur ex aliis notioribus se*). Nessa medida, Avicena caracteriza coisa, ente e necessário como (1) as primeiras impressões (*primae impressiones*) da alma e como (2) impressões que não são adquiridas a partir de outras mais notáveis que si, ou seja, como impressões que são, ao mesmo tempo, (i) adquiridas por si mesmas (*per se*), e não a partir de outras, isto é, por algo outro (*per aliquid aliud*) e (ii) as mais notáveis (*notiores*).

Ainda sobre esse mesmo excerto de *Phil. Prim.*, I, 5, pode-se notar, também, que Avicena apresenta uma analogia – identificada pelo uso de “assim como” (*sicut*) – entre (a) aquilo que é impresso imediatamente na alma por uma primeira impressão, ou seja, coisa, ente e necessário, e (b) os primeiros princípios (*prima principia*) do assentimento (*credulitas*).

Nesse excerto de *Phil. Prim.*, I, 5, pode-se notar que, segundo Avicena, o assentimento possui primeiros princípios (*credulitas habet prima principia*) a partir dos quais ele mesmo provém por si (*ex quibus ipsa provenit per se*). Entretanto, o assentimento e os primeiros princípios dos quais ele provém não se confundem, isto é, o assentimento, ele mesmo, é algo outro, diferente de seus primeiros princípios (*est alia ab eis*). Todavia, é a partir desses primeiros princípios (*ex quibus*) ou em consequência desses primeiros princípios (*propter ea*) que surge o assentimento. Nesse sentido, o assentimento obedece ou submete-se àqueles primeiros princípios, pois, na medida em que o assentimento ocorre “em consequência deles”, pode-se atribuir àqueles primeiros princípios a função de causa.

*Liber De Philosophia prima sive Scientia divina, I-IV.* Édition critique de la traduction latine médiévale par Simone Van Riet. Louvain, E. Peeters; Leiden, Brill, 1977: pp. 31-32; t. 1, c. 5, 2-8. Tradução nossa.

Desse modo, pode-se dizer que o assentimento decorre ou deriva daqueles primeiros princípios, pois é algo outro (*est alia*) e que surge por si (*per se*), mas é algo que ocorre a partir deles (*ex quibus*) e em consequência deles (*propter ea*). Do mesmo modo, pode-se dizer também que esses primeiros princípios, na medida em que, eles mesmos, não obedecem ou submetem-se a outros, podem ser considerados como princípios verdadeiros em si mesmos (*in se*), causando, por sua vez, assentimento a todas as proposições deles derivadas. Nessa medida, esses primeiros princípios devem estar contidos, de algum modo, em todas as proposições deles derivadas, as quais, por seu turno, podem ser a eles reduzidas.

Acerca disso, Avicena afirma que (i) a não ser que algo primeiro tenha adentrado sob a alma (*nisi enim prius subintraverit animum*), ou (ii) a não ser que o que é significado pela palavra tenha sido inteligido (*nisi fuerit intellectum quod significatur per verbum*), (iii) aquilo que é significado por ela não poderá ser conhecido (*non poterit cognosci id quod significatur per illam*). Isso significa que a não ser que haja (i) algum princípio na alma ou que a não ser que haja (ii) a intelecção daquilo que uma palavra significa, não é possível (iii) conhecer aquilo que é significado por uma palavra. Ou seja, sem princípios ou sem a intelecção de algo, não é possível falar em conhecimento, o que torna necessário, para que se possa falar sobre o conhecimento de algo, que haja tanto (i) algum tipo de princípio quanto (ii) um processo que leva à intelecção daquele algo. Assim, Avicena parece indicar que tanto os (i) princípios quanto (ii) o processo de intelecção são condições *sine qua non* tanto para o assentimento quanto para o próprio conhecimento, em geral.

Se, contudo, a analogia entre (a) aquilo que é impresso imediatamente na alma por uma primeira impressão, ou seja, coisa, ente e necessário, e (b) os primeiros princípios do assentimento procede, então, do mesmo modo, coisa, ente e necessário podem ser igualmente considerados como primeiros princípios, embora não como primeiros princípios do assentimento. Relativamente a tal analogia, o excerto seguinte de *Phil. Prim.*, I, 5, parece indicar não só que essa analogia procede como também que ela se torna ainda mais ampla: “similarmente, na imaginação, são muitos os que são princípios

do imaginar, os quais são imaginados por si”. Logo, vê-se que, na verdade, Avicena procura realizar uma analogia –identificada pelo uso de “similamente” (*similiter*)– entre os primeiros princípios do assentimento (*credulitas*) e os os primeiros princípios da imaginação (*imaginatio*).

Segundo Aertsen, Avicena não explica os termos “assentimento” (*taşdıq*, ou *credulitas* na tradução latina) e “imaginação” (*taşawwur*, ou *imaginatio* na tradução latina), mas aponta que, em relação a esses dois termos, “Algazel, o qual era considerado, na Idade Média, como fiel estudante de Avicena, fornece em sua *Lógica* uma descrição acerca 'das primeiras duas partes da ciência', de acordo com a qual a ordem da *credulitas* concerne ao domínio das proposições e a ordem da *imaginatio* àquele dos conceitos”<sup>8</sup>. A partir dessa explicação, pode-se dizer que, para Avicena, a ciência divide-se em dois ramos principais: um que diz respeito à ordem do assentimento e outro que diz respeito à ordem da imaginação. O assentimento compreende questões relativas às proposições e a imaginação compreende questões relativas aos conceitos.

Assim, percebe-se que, para Avicena, na ordem do assentimento, a qual compreende questões relativas às proposições, há certos princípios que são adquiridos por si mesmos, pois não dependem de outros anteriores, e toda a cadeia de proposições decorre a partir desses primeiros princípios do assentimento. Consequentemente, esses primeiros princípios do assentimento devem estar contidos, de algum modo, em todas as proposições subsequentes e, portanto, essas proposições subsequentes podem ser reduzidas àqueles primeiros princípios.

<sup>8</sup> “Algazel, who in the Middle Ages was regarded as Avicenna’s faithful student, gives in his Logic a description of ‘the first two parts of science’, according to which the order of *credulitas* concerns the domain of propositions, the order of *imaginatio* that of concepts”. Jan Adrianus Aertsen. “Avicenna’s Doctrine of the Primary Notions and its Impact on Medieval Philosophy”. Anna Akasoy; Wim Raven (eds.). *Islamic thought in the Middle Ages: studies in text, transmission and translation, in honour of Hans Daiber*. Leiden; Boston. Brill, 2008: 21-42; pp. 22-23. Tradução nossa.

Similarmente, na ordem da imaginação, a qual compreende questões relativas aos conceitos, há certos princípios que são adquiridos por si mesmos, pois não dependem de outros anteriores, e toda a cadeia de conceitos decorre a partir desses primeiros princípios da imaginação. Consequentemente, esses primeiros princípios da imaginação devem estar contidos, de algum modo, em todos os conceitos subsequentes e, portanto, esses conceitos subsequentes podem ser reduzidos àqueles primeiros princípios e nele resolvidos.

Segundo Aertsen,

“A analogia que Avicena tem em mente consiste na afirmação de que, em ambas as ordens, é necessário realizar uma redução a primeiros princípios que são conhecidos *per se*. Assim como há primeiros princípios, conhecidos através de si mesmos, no reino ou esfera do assentimento, assim também há, no reino ou esfera da concepção, princípios que são concebidos *per se* e não requerem qualquer concepção anterior”<sup>9</sup>.

A partir da analogia entre o reino ou esfera do assentimento e o reino ou esfera da concepção, Avicena transporta uma estrutura finita de ciência, presente já no reino ou esfera do conhecimento demonstrativo desde Aristóteles, também para o reino ou esfera do conhecimento conceitual e definicional. Para Avicena, “se tudo aquilo que é imaginado exigisse outra imaginação precedente, isso procederia ou ao infinito ou à circularidade”<sup>10</sup>. Com isso, Avicena parece indicar que, quando investiga-se algo, assim como

<sup>9</sup> “The analogy Avicenna has in mind consists in the claim that in both orders a reduction is necessary to first principles that are known *per se*. Just as there are first principles, known through themselves, in the realm of assent, so also in the realm of conception there are principles that are conceived *per se* and do not require any prior conception”. *ibid.*, p. 23. Tradução nossa.

<sup>10</sup> “si autem omnis imaginatio egeret alia praecedente imaginatione, procederet hoc in infinitum vel circulariter”. Avicenna Latinus. *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina, I-IV*. Édition critique de la traduction latine médiévale par Simone Van Riet. Louvain, E. Peeters; Leiden, Brill, 1977: p. 33; t. 1, c. 5, 22-24. Tradução nossa.

deve-se fazer uma redução a certos princípios por si notáveis pelo intelecto (*principia per se intellectui nota*) na ordem do assentimento (*credulitas*), a qual diz respeito ao domínio das proposições, também deve-se fazer uma redução a certos princípios por si notáveis pelo intelecto (*principia per se intellectui nota*) na ordem da imaginação (*imaginatio*), a qual diz respeito ao domínio das conceitos. De outro modo, em ambos os casos, para Avicena, ir-se-ia ou ao infinito ou à circularidade. Esse pensamento central de Avicena, a saber, que a ciência e o conhecimento possuem uma estrutura finita, isto é, que a ciência e o conhecimento necessitam ou exigem certos princípios, sem os quais ir-se-ia ao infinito, parece coadunar com o pensamento de Tomás.

# **SESSIO LATINA**

**Coordinación**

**Julián Barenstein**



## Methodi electionum Raimundi Lulli

*Iulianus Electrum (Barenstein)*  
CONICET-UNSAM-USAL, Argentina

In praesente charta nos proposuimus methodos electionum Raimundi Lulli exponere et eorum operandi rationem reddere. Hos methodos, qui fundati sunt in Arte Magna, Lullus exhibet in tribus opusculis, i.e., *Artificium electionis personarum* (1276-1282?), capitulo viginti quattuor (XXIV) *Libri Evasti, Alomae et Blaquernae* (1283), cuius titulus est “Quomodo Natana fuit electa abatissa”, et *De arte electionis* (1299).

Prima duo pertinent ad “quaternarium periodum” productionis Lulli et, in eo, ad *Ars compendiosa inveniendi veritatem* cycli (1274-1283) secundum Antonii Bonneri interpretationem<sup>1</sup>, ultimum vero in “ternario period” comprehenditur (1290-1311). AEP scriptum est inter annos millesimum ducentesimum septuagesimum sextum (1276) et millesimo ducentesimo octuagesimo tertio (1283), et B24, prope millesimum ducentesimum octuagesimum tertium (1283). DAE Raymundus pro parte sua dat datam: annus domini millesimo ducentesimo nonagesimo nono (1299)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Introductio Bonneri ad *Selected Works of Ramon Llull. Contemporary Life; Book of the Gentile and the Three Wise men; Ars Demonstrativa; Ars Brevis; Felix or the book of Wonders; Principles of Medicine; Flowers of Love and Flowers of Intelligence*, edited and translated by Anthony Bonner, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1985, 2 vols.; cf. etiam Bonneri, “Problemes de cronologia lul.liana”, in *EL XXI*, 1977: 35-58, “Notes bibliografica i cronologica lul.lianes”, *EL XXIV*, 1980: 71-86, “L’Art lul.liana com a autoritat alternativa”, *SL, XXXIII-1*, 1993: 15-32, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio, 1993, et *The Art and Logic of Ramon Llull, A user’s guide*, Leiden - Boston, Brill, 2007, passim.

<sup>2</sup> Multa quae lector poterit legere in reliquo chartae editae sunt in sequentibus articulis nostrae auctoritatis: cf. Iuliani Electri, “Las técnicas electorales de Ramón

**1. *Artificium Electionum Personarum* (1276/1282).**

AEP scriptum est secundum exemplar *Ars compendiosa* inveniendi veritatem (primum opus de Arte). Sola est una ex tribus quae directe ex analysi figurae oriuntur. Est “dimidia-matrix” figura, quae absolutam compositionem sexdecim litterarum Latinorum alphabeti inter B et R sine iteratione demonstrat, in summa, sunt centum viginti (120) camerae, hoc est in ordine de duo in duo, i. e., prima camera [BC] est, secunda [BD], tertia [BE], etc.

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK	KL	L M	M N	N O	OP	P Q	Q R
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	IL	K M	LN	M O	NP	O Q	P R	
BE	CF	DG	EH	FI	GK	HL	I M	KN	LO	MP	N Q	O R		
BF	CG	DH	EI	FK	GL	H M	IN	KO	LP	M Q	N R			
BG	CH	DI	EK	FL	G M	HN	IO	KP	LQ	M R				
BH	CI	DK	EL	F M	GN	HO	IP	KQ	LR					

Llull (1232-1316) y su reinención entre los siglos XVIII y XX: un intento de síntesis”, en *Ramón Llull a setecientos años de su muerte*, Mar del Plata, GIEM, 2016: 9-35; et “Los escritos electorales de Ramon Llull: Una nueva teoría de la votación en los umbrales del s. XIII” (traductio R. Llull: *En qual manera Natana fo eleta a abadessa, Artificium electionis personarum et De Arte electionis. Revista Española de Filosofía Medieval* 20, 2013: 85-99; et istae communicationes: “¿Qué votamos cuando votamos? El encuentro, el olvido, y el reencuentro de la voluntad consigo misma” en Jornadas “40 años de democracia”, *IES* n. 1 Alicia Moreau de Justo, Profesorado de Filosofía-Área de inclusión y DDHH, Buenos Aires, 30 y 31 de octubre de 2023; “*Una novella manera d’elecció*. El aporte de la mística luliana a la teoría y práctica de la democracia”, lectio in *VI Jornadas de filosofía medieval. Academia de Ciencias del 26 al 27 de abril de 2011*.

BI	CK	DL	E M	FN	GO	HP	IQ	KR
BK	CL	D M	EN	FO	GP	HQ	IR	
BL	C M	DN	EO	FP	GQ	HR		
B M	CN	DO	EP	FQ	GR			
BN	CO	DP	EQ	FR				
BO	CP	DQ	ER					
BP	CQ	DR						
BQ	CR							
BR								

Hae sexdecim litterae designant sedecim homines habentes suffragium in capitulo et si plures vel pauciores electores fuerant, litterae proportionaliter augeri vel minui debent. Si plures sunt quam litterae latinae, alia signa pro litteris debent assignari –v.g., numeri, donec unusquisque proprium signum habeat. Et sic, quaecumque elementa ex quibus componitur, figuram in se representat integram artem, qua semper homines prelates possunt eligi.

Primus passus, hac arte electione utendi, est assignare singulis electoribus littera vel signum. Secundo, quilibet elector per juramentum committit se eligendum personam quam habeat tres condiciones: (1) honestas et sanctitas vitae, (2) scientia et sapientia, (3) recta dispositio cordis. Deinde incipit electionem: duo homines, quorum litterae in prima camera apparent, e cubiculo exire debent, et absentes quemlibet alium debet quaeri quis sit minus idoneus ad dignitatem praedictam, attentis tribus praemissis requisitis. Omnes respondebunt et eligent prout visum fuerit, et in dicta figura, scripta per triplicem in papiro, fiet notetur cum puncto iuxta litteram designante personam habentem plura suffragia. Et sic procedendum est ad singulas cameras secundum ordinem figurae. Pergete hoc exemplum: si victor fuit B, C, redibit ad locum suum, et D e camera exhibit, ut alii inter ipsum et B eligere possint, et si B iterum vincat, D redibit et E discedet, etc.

Si contingat duos vel plures totidem suffragia obtinuisse, oportebit illis locum iterum excedere, et iis qui tot suffragia non receperint, iterum iurentur servatis tribus conditionibus, et personam aliam quae magis apta ad locum eligere debent iterum.

## **2. *Blanquerna* capitulum vigintiquattuor (1283)**

Secundus libellus quod theoriam Lullianae electionis exponit, est *Blanquerna*, capitulo in quo electio abbatissae Natanae narratur. *Blanquerna* liber partim utopianus est, partim autobiographicus, in quinque libros divisus, quos quinque vulnera, quae Christus Calvariae passus est, designant. In unoquoque libro diversa genera vitae explicantur: status matrimonialis, status religiosus, status praelaturae, status apostolicus et status eremiticus. Hi status in textu ordinantur secundum successionem qua ad altiorem spiritualitatis gradum progreditur. Totum opus describit vitam *Blanquernae*, filii Evasti et Alomae, a nativitate usque ad consummationem vitae ut eremita. Natana es amica *Blanquernae*, personae nunc me refero non tituli libri, et quae artificium electionis exponit. Natana, igitur, in Capitulo conventum cum suis sororibus invenimus occasione imminentis electionis novae abbatissae, quae nuper decedenda succedet. Natana clamat “ego habeo novam viam electionis per Artem et figuras”. Haec constat duas partes constat. In prima parte declarat necessitatem electores femininorum impares esse; Unde cum viginti moniales adessent, proposuit eligens septem electoribus ministrare. Viginti, antequam septem eligant, debent iurare se veraciter suffragari, et sic unaquaeque occulte id est, sine aliis scientibus, declarabit quam se credit esse inter septem, exclusa. Secunda pars electionis incipit cum electores unamquamque personam cum aliis comparare sub quattuor conditionibus: (1) qua est illa quae Deum Altissimum magis amat et cognoscit, (2) quae plus amat et cognoscit virtutes, (3) quae fortius odit vitia et (4) quae est aptissima ad locum. Natana modum procedendi exponit, in exemplo cum novem elegibilibus. Electorae septem dividuntur in duas partes, duas in una parte, et quinque in alteram. Dein quinarium oportet disserere, uter sit earum quae reliquarum sunt eligendas et scribendas, iterum occulte, nomen eia quae plurima suffragia recepit. Illa ergo quae plurima

suffragia habebat, debet cum una quinque, et sic ex ordine applicabitur omnibus aliis suffragiis usque formetur triginta sex camerae et, tándem, formetur figura similis AEP.

Casandra Helena	Helena Circe	Circe Penélope	Penélope Ifigenia	Ifigenia Clitemnestra	Clitemnestra Antígona	Parca Antígona	Nat. Anti.
Casandra Circe	Helena Penélope	Circe Ifigenia	Penélope Clitemnestra	Ifigenia Antígona	Clitemnestra Parca	Parca Natana	
Casandra Penélope	Helena Ifigenia	Circe Clitemnestra	Penélope Antígona	Ifigenia Parca	Clitemnestra Natana		
Casandra Ifigenia	Helena Clitemnestra	Circe Antígona	Penélope Parca	Ifigenia Natana			
Casandra Clitemnestra	Helena Antígona	Circe Parca	Penélope Natana				
Casandra Antígona	Helena Parca	Circe Natana					
Casandra Parca	Helena Natana						
Casandra Natana							

In summa, semper electio inter duas personas faciendae est ac, in eventu paritatis, oportebit candidatas denuo aestimari et determinari per hoc methodum.

***De Arte Electionis (1299)***

Ultimus textus sive opusculum, DAE, narratione prosa *Blanquerna* omissis, rigidum Latinum AEP reducit. Hoc libellus refert ad “tertiam figuram *Ars generalis*”, i. e., *Ars generalis ultima*.

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Hic instructiones Llulli sunt brevius: quod primum faciendum est, quique elector habeat suffragium in capitulo ordinis, assignetur unam ex novem litteras latini alphabeti inter B et K. Si plures sunt quam novem homines, potest adderi pluribus litteris vel aliis signis, ut in prioribus libelli.

Ante suffragandi omnes iurare debent personam “melius et magis idealem” se electuros. Tunc sedere debent electores et candidati stantes remanere. Deinde qui in figura statutus sit, rogabit D quilibet sedentium qui inter B et C voluerit ut abbatem, priorem, episcopum vel quemlibet alium locum vacantem. Tandem, suffragia numerabuntur et si B plura habeat suffragia quam C, C locum suum obtineat, B stans vel vice versa. Si victor est B, ibit contra D, etc.

Una commoda huius publici methodi electionis est quod ab fraude liberat, quod, opinante Llulle, in electione secreta facile producitur fraus. Videtur

ergo quod Raymundus sperat quod illi qui publicam electionem agunt, teneantur ad bene eligendum.

## Conclusio

Methodi Lulliani a saeculo duodeviginti (XVIII) postea restituentur, ab effervescente climate Revolutionis Gallicae usque medium saeculum viginti (XX). In ultimis viginti annis, saltem, multum disceptatum est de relatione inter procedendi rationes in AEP, B24 et DAE. Nunc, multis libris et articulis lecti, affirmare possumus methodum Lulli eundem esse quod illum mathematici Arthuri Copelandi, hodie “methodum copelandum” appellatum, quod est simillimum methodo certaminum gymnasiorum, a vulgo apellatum “vincit-remanet”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Per magis informationem, vide S. Barberá, “Llull’s Writings on Elections from the perspective of Today’s Research in Social Choice: an Economist’s Viewpoint”, in A. Fidora - C. Sierra, C. (eds.), *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Barcelona, IIIA-CSIC, 2011: 84-93, J. M. B. Buchanan - G. Tullok, *The calculus of consent. Logical foundations of constitutional democracy*, USA, University of Michigan Press, 1965; J. M. Colomer, “From *De arte electionis* to Social Choice Theory” in A. Fidora - C. Sierra (eds.), *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Barcelona, IIIA-CSIC, 2011: 61-83; P. Emerson, *Defining democracy: voting procedures in decision-making, elections and governance*, Berlin-Heidelberg, Springer Verlag, 2012; Faliszewski, P. E. Hemaspaandra - L. A. Hemaspaandra - J. Rothe, “Llull and Copeland Voting Computational Resist. Bribery and Constructive Control” in *Journal of Artificial Intelligence* 35, 2009: 275-342; G. Hägele - F. Pukelsheim, “Llull’s writings on electoral systems” in *SL* 41, 2001: 3-38; et I. McLean —J. London, “Ramon Llull and the Theory of Voting” in *SL* 32, 1992: 21-37.



## Hunain ben Ishaq (ܘܢܝܢ ܒܢ ܝܫܥ) secundum arabici fontes medii aevi

*Julio César Cárdenas Arenas*  
UCM, España

### **Introductio**

In charta introductum ad figuram exhibet interpres Nestoriani Syri Ḥunaīn ben Ishāq ex translatione fontium medii arabici ad discendum ex iis tradendam philosophiam Graecam ad culturam islamicam mediaevalem durante Caliphate Abbaside X saeculo.

### **Quis fuit Ḥunaīn ben Ishāq?**

#### **Nomen suum**

Ḥunaīn ben Ishāq in lingua syriaca: ܘܢܝܢ ܒܢ ܝܫܥ, in lingua arabica: حُنَيْنُ بْنُ إِسْحَاقٍ et in lingua latina: Johannitius<sup>1</sup> appellantur, Christianus medicus et interpres, qui prope urbem Ḥīrtā (ár. al-Ḥīra) natus est, prope flumen Euphratem, meridiem Al-Najaf, urbs in 'Iraq, ubi pater eius pharmacopola fuit.

#### **Linguas Arabica, Syriaca et Graeca:**

Ḥunaīn bilinguis crevit, Arabice et syriacae linguae loquens, tum Graecae et Persicae scientiam egregiam acquisivit, medicinae studens in Bagdad apud

<sup>1</sup> Cfr. James E. Walters et al., “Ḥunaīn b. Ishaq - ܘܢܝܢ ܒܢ ܝܫܥ.” *The Syriac Biographical Dictionary*, edited by David A. Michelson and Nathan P. Gibson, Vol. 2, Syriaca.org., The Syriac Reference Portal, 2016, [<http://syriaca.org/person/542>].

famosissimum Christianum medicum Yūḥannā ben Māsaūayh (d. 857), qui Bagdad nosocomii director erat, translationes direxit Domi Sapientiae et venit ab una e praestantissimis familiis medicinae Persicae urbis Gondeshapur, quae in lingua Syriaca Beth Lapaṭ vocatur.

Hic Christianus Syrus Nestorianus deinde per Mesopotamiam, Syriam, Palaestinam et Aegyptum iter fecit ut codices graecos operum suorum interpretaretur et collata esset aliquot codices operis, ut solidam fundamentum textualis suae versionis obtineret, ut Muḥammad ben Ishāq al-Nadīm scribit in *Indice noui sapientum scriptorum inter antiquos et modernos et nominum librorum quos scripserunt (al-Fihrst fī akhbār al-'ulamā' al-muṣanifīn min al-qudamā' ūa-l-muḥadithīn ūa asmā' mā ṣannaḥūhu min al-kutub)* Ḥunaīn operam dedit in libris (*kutub*) et textibus (*muṣanaḥāt*) ineditis (*garā'ib*) in philosophia, machinatione, musica, arithmetica et medicina<sup>2</sup> ad eas transferendas e graeco in lingua syriaca et arabica, etiam medicas, grammaticas, theologicas et philosophicas operas scripsit. et medicus personalis fuit Caliphae al-Mutaūakkil, qui christianis Byzantinis, non vero Nestorianis vel Iudaeis favebat.

In hoc *catalogo librorum* a bibliographo Ibn al-Nadīm narratur:

“Ḥunaīn bin Ishāq Al-'Abādī, cognomento Abū Zaīd et [pater suus] Al-'Abād christiani sunt ab Al-Ḥirrah, virtuosus in industria medicinae (*ṣinā'h al-ṭibb*), facundus fuit in lingua Graeca, Syriaca et Arabica linguarum, iuit per fines (*bilād*) ad collectionem librorum antiquorum

<sup>2</sup> Cfr., Muḥammad ben Ishāq al-Nadīm, *al-Fihrst fī akhbār al-'ulamā' al-muṣanifīn min al-qudamā' ūa-l-muḥadithīn ūa asmā' mā ṣannaḥūhu min al-kutub* [Index nuntiorum sapientum scriptorum antiquorum et recentiorum et nominum librorum quos scripserunt], Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashlī, Dār al-Nafā'is, Beirut, 2016, p. 301.



“Ḥunaīn secutus est [medicus Syriacus] Īūḥanā ben Māsaūih [...] et factus est eius discipulus et cum eo in industria medicinae laboravit; Multos libros [magistri sui] Ibn Māsaūih, libros Galeni (*Jālīnūs*), nonnullos in syriacum, alios in Arabicum transtulit (*naqala*), algunos al siríaco y otros al árabe. Ḥunaīn erat temporis sui peritissimus Graecae, Syriacae et Persicae linguae, iisque magis quam ullus ex hodiernis translatoribus (*naqalah*) notus erat, praeter linguam Arabicam compescens (*itqān*) et in ea se utens distinguens”<sup>6</sup>.

Dum historica islamica opera ut in *biographiae nobilium Sapientum* (*Sīar a‘lām al-nubalā’*) et *Historiae Islamicae* (*Tārīkh al-Islām*) a Damasceno historico et perito prophetico Shams ad-Dīn adh-Dhahabī limitant se ad professionem suam ut interpres et medicus, tempus suae mortem (260 H)<sup>7</sup> et adde quod habuit pecuniam (*amūāl*) et servos (*gilmān*)<sup>8</sup>, et iterum inculcavit eam ab intimis generis Arabum (*buṭūn al-‘arab*) venisse et ipse erat filius nummarii (*al-ṣīārāf*)<sup>9</sup>.

Cum medicus Copticus al-Qifī cum describeret Ḥunaīn ben Ishaq non comprehendit aspectum philosophicum, sed solum medicinae et litterariae:

أن حنينا لأزم يوحنا بن ماسويه [...] وتلمذ له واشتغل عليه بصناعة الطب ونقل حنين لابن ماسويه كتابا كثيرة وخصوصا من كتب جالينوس بعضها إلى اللغة السريانية وبعضها إلى العربية وكان حنين أعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية والدرابية فيهم مما لا يعرفه غيره من النقلة الذين كانوا في زمانه مع ما دأب أيضا في إتقان العربية والاشتغال بها حتى صار من جملة المتميزين فيها  
Ibn Abī Uṣāiba’h, op. cit., p. 259.

<sup>7</sup> Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ben Aḥmad, *Sīar A‘lām al-Nubalā’* [*Illustrium nobilium Biographiae*], Shu‘aib al-Arnā‘ūt (Ed.), Mu’sasah al-Risālah, 1985 v. 12, p. 492.

<sup>8</sup> Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ben Aḥmad, *Tārīkh al-Islām ūa ūafaāt almashāhīr ūa-l-a‘lām* [*Historia Islamica et mortes nobilis et illustrium*], Bashār ‘aūūd Ma‘rūf (Ed.), Beirut, Dār al-garb al-islāmī, 2003 v. 6, p. 77.

<sup>9</sup> Shihāb al-Dīn Al-‘Umari, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-Amṣār* [*Viae visus in regnis regionum*], Abū Dhabī, al-Majma‘ al-thaqāfī, 1323 AH, v. 9, p. 409.

“Medicus Christianus Abu Zayd al-Abadi discipulus fuit Iūhanā ben Māsaūih, et medicus fuit cum bonis theoriis in libris suis et in curatione morborum, peritus in conficiendis [fucis] *kuhl*, et adnumeratus est inter interpretes librorum sapientiae (*kutub al-hikmah*) easque in Syriacam et Arabicam transmisit; facundus in lingua Graeca et in lingua Arabica magister, poeta, orator, disertus erat”<sup>10</sup>.

Famam autem et relationem cum calipha <sup>11</sup> alii quoque historici memorant<sup>12</sup>.

Sic Arabes Sarraceni eum tamquam medicum interpretem praesentaverunt, utpote christianus nestorianus ortu, educatione et viatore per fines Christianos byzantinos.

### Translatio

Ibn Abī Uṣāibī'a solutionem quae facta est pro versionibus librorum graecorum in linguam arabicam narrat:

وأحضر المأمون أيضا حنين ابن إسحق وكان فتي السن وأمره بنقل ما يقدر عليه من كتب الحكماء اليونانيين إلى العربي وإصلاح ما ينقله غيره فامتثل أمره ومما يحكى عنه أن المأمون كان يعطيه من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربي مثلاً بمثل

“[Calipha abasida] Al-Ma'mun quoque H̄ Ḥunāin Ibn Ishāq cum esset iuvenis attulit, iussitque eum ex libris sapientum Graecarum (*al-ḥukamā' al-ūnānīn*) in linguam Arabicam transferre et figere quos

<sup>10</sup> الطيب النصراني أبو زيد العبادي كَانَ تلميذاً ليوحنا ماسوية وَكَانَ طبيباً حسن النظر في التأليف والعلاج ماهراً في صناعة الكحل وقعد في جملة المترجمين لكتب الحكمة واستخرجها إلى السرياني وإلى العربي وَكَانَ Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī bin Iūsuf al-Quṭṭī, *Ikhbār al-'Ulamā' bi-akhbār al-ḥukamā' [eruditorum fama cum sapientum nuntio]*, Ibrāhīm Shams al-Dīn (Ed.), Beirut, Dār al-kutub al-'ilmīah, 2005, p. 131.

<sup>11</sup> Cfr. Ibn Abī Uṣāibā'h, op. cit., p. 135.

<sup>12</sup> Cfr. Ibn Abī Uṣāibā'h, op. cit., p. 132.

alii transmiserunt, ut ille mandata eius implevit. Et inter ea quae de eo dicta sunt, al-Ma'mun illi pondus auri, quod ex libris in Arabicum transtulit (*ianqul*), aequalem ei tribuebat”<sup>13</sup>.

Et declarat se pro suo opere transmissionis (*naql*), translationis (*al-tarjamah*), ac omnibus necessariis usque ad quingentos circiter dinarium conductos<sup>14</sup>.

Etiam in recenti historia arabica librorum, legenda reddendi pro translationibus secundum pondus libri in aurum translati memoratur Ḥunaīn Ibn Ishāq litteras Graecas studuisse:

“[Calipha] Al-Ma'mun solīaauri pondus ei dare solebat pro eo [Ḥunaīn] quod in Arabicum transtulit Itaque chartas densissimas libris suis elegit, et scribas suis litteris maiusculis scribere iussit et spatium inter lineas excedere. [...] Et memoraverat librum *Ilias* (*Īlādhah*) de Homeri [*Hūmīrūs*]”<sup>15</sup>.

### Schola translationis

Interpretationes et versiones emendavit una cum pluribus discipulis suis, inter quos filius Ishāq ben Ḥunaīn Ishāq ben Ḥunaīn (m. 910) et nepotes eius Ḥubaysh ben al-Ḥasan, ‘Īsā ben Yahyā e Istifān ben Bāsīl, Ḥunaīn, in scholis suis translatis plusquam centum opera medica Graeca per Hippocratem, Dioscoridem, totum fere corpus Galeni, necnon textus philosophicos et

<sup>13</sup> Ibn Abī Uṣāiba’h, op. cit., p. 260.

<sup>14</sup> Cfr. Ibn Abī Uṣāiba’h, op. cit., p. 260.

<sup>15</sup> وكان المأمون يعطيه من الذهب زنة ما ينقله إلى العربية من الكتب، فكان يختار لكتبه أغلظ الورق، ويأمر Al-Zirikli, كتابه بخطوها بالحروف الكبيرة ويفسحوا بين السطور. [...] وكان يحفظ إلياذة هوميروس Khaīr al-Din, *Al-A’lām: Qāmūs Tarājīm li-Ash-har al-rijāl ūa-al-nisā’ min al-‘arab ūa-al-musta’ribīn ūa-al-mustashriqīn* [*Praecipuae personae: Dictionarium biographicum virorum ac mulierum apud Arabes, Arabistas et Orientalistas eminentium*], Beirut, Dār al-‘ilm li-l-malāīn, 2002, v. 2, p. 287.

scientificos graecos a Platone, Aristotele, Proclo et Porphyrio interpretati sunt.

In Schola sua de graeco in syriacum et arabicum directe sive de graeco in syriacum et unum de discipulis suis de syriaca in arabicum transtulit, deinde Ḥunaīn secundam versionem correxit, comparando cum archetypo Graeco.

In his translationibus Ḥunaīn adoptavit methodologicam accedens sensus de sensu qui dicitur amovendus a verbo literali e verbo de versionibus Syriacis de sexto et septimo saecula; Etiam antiquas versiones recognovit, ut Sergii de Resh‘ayna (m. 536), interpres textuum graecorum medicorum et philosophicorum in lingua Syriaca, e.g. Pseudo-Aristotelicum opus, quod *de Universo* ad Alexandrum Magnum appellatum est<sup>16</sup> et versiones Iyob Edesseni philosophi naturalis, translatoris et medicus, qui secutus est Nestorium, examinavit<sup>17</sup>; interdum translationes existentes tam inopes erant ut eas e graeco incipere debebat.

### **Scientiarum Arabizationis**

In operibus historiae generalis arabicae illustratur quod Ḥunaīn ben Ishāq libros in variis scientiis composuit ut eos in Arabicum transferrent, scientiae, ut philosophia (*al-falsafah*), machinatio (*al-handasah*), musica (*al-mūsīqa*),

<sup>16</sup> Cfr. Sebastian P. Brock, “Sergios of Resh‘ayna”, in *Sergios of Resh‘ayna*. Edited by Sebastian P. Brock, Āron M. Butts, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay. Digital edition prepared by David Michelson, Ute Poşekel, and Daniel L. Schwartz. Gorgias Press, 2011; online ed. Beth Mardutho, 2018, [<https://gedsh.bethmardutho.org/Sergios-of-Reshayna>].

<sup>17</sup> Cfr. Barbara H. Roggena “Iyob of Edeṣa”, in *Iyob of Edeṣa*. Edited by Sebastian P. Brock, Āron M. Butts, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay. Digital edition prepared by David Michelson, Ute Poşekel, and Daniel L. Schwartz. Gorgias Press, 2011; online ed. Beth Mardutho, 2018, [<https://gedsh.bethmardutho.org/Iyob-of-Edessa>].

arithmeticam (*al-arithmāṭiqā*) et medicina (*al-ṭibb*)<sup>18</sup> et ideo de extrema (*ashad i'tinā' bi-ta'ribihā*) Arabizatione (*ta'rib*)<sup>19</sup> ibrorum sapientum (*al-ḥukamā'*) et doctorum (*al-aṭibā'*) se habuit<sup>20</sup>.

Ibn Abī Uṣaībi'a etiam de praestantia philosophiae Graecae loquitur, cum de scientiis et philosophia loquens Ḥunaīn ben Ishāq citat:

“Ḥunaīn ben Ishāq dixit: hoc litterarum (*al-ādāb*) genus primum est, quod sapiens (*al-ḥakīm*) discipulo primo anno cum Graeca scriptione docet, deinde eum ad poeticam et grammaticam, arithmeticam, geometriam, astronomiam, medicinam, musicam, logicam et deinde philosophia adducit, hae sunt scientiae transmissionis superioris (*al-āthār*), hae ergo sunt decem scientiae, quas discipulus in decem annis discit”<sup>21</sup>.

## Philosophiae

Primus historicus religionum Al-Shahrastānī hodierni Turkmenistani in libro suo *Symbolorum et Sectarum (Al-Milal wa al-niḥal)* definia la filosofía

<sup>18</sup> Cfr. Kamāl al-Dīn Ibn al-'Adīm, *Buḡāh al-ṭalib fī tārikh Ḥalb* [*Omnia desiderabilia in historia Aleppi*], Suhaīl Zakār (Ed.), Dār al-fikr, 'Amman, sine date, v. 6, p. 2985.

<sup>19</sup> Abū al-'Abās Shams al-Dīn Ibn Khalikān, *Ūfaṭāṭ al-A'īān ūa abnā' al-zamān* [*Mortes nobilium et nuntius filiorum temporis*], Beirut, Iḥsān 'Abās (Ed.), Dār Ṣādir, sin fecha p. 1.

<sup>20</sup> Hijrānī, Abū Muḥammad al-Ṭaīb, *Qiladat al-naḥr fī ūfaṭāṭ 'aīān al-dahr* [*Monile sacrificale in mortibus memorabilium aeternitatis*], Jidah, Dār al-Manḥāj, 2008, v. 2, p. 567.

<sup>21</sup> قال حنين بن إسحق وهذا الصنف من الآداب أول ما يعلمه الحكيم للتلميذ في أول سنة مع الخط اليوناني ثم يرفعه من ذلك إلى الشعر والنحو ثم إلى الحساب ثم إلى الهندسة ثم إلى النجوم ثم إلى الطب ثم إلى الموسيقى ثم بعد ذلك يرتقي إلى المنطق ثم الفلسفة وهي علوم الآثار العلوية فهذه عشرة علوم يتعلمها المتعلم في عشر سنين Ibn Abī Uṣaība'h, Aḥmad ben al-Qāsim, *U'ūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibā'* [*Fons nuntiorum in doctorum narrationibus*], p. 98.

como el amor por la sabiduría (*maḥabatu al-ḥikmah*)<sup>22</sup>, philosophiam amorem sapientiae definivit, quamvis motus ad philosophiam Graecam musulmanae magis diversae et multiplices essent quam quod, interim Ibn Abī 'Usaybah citat Ḥunayn ibn Ishāq ipse, qui in libro: *philosophorum ac sapientum historia*; (*Kitāb Naūādir al-falāsifah ūa-l-ḥikmah*), de origine philosophiae:

“Contiones philosophorum natae sunt, quia reges Graecorum et aliorum locorum docebant filios suos sapientiam et philosophiam et in diversis litterarum generibus instruebant”<sup>23</sup>.

Item historicus Persicus et astrologus Dhahīr al-Din Al-Baīhaqī (1097-1169) Cum de translatione philosophiae graecae in linguam arabicam loqueretur, meminit quod Ḥunaīn græcam linguam interpretatus (*fasara*) sit eamque in syriacam et arabicam transtulerit (*naqalahu* et ex quo Alexander Magnus nemo in his duabus linguis scientior fuerit (*a‘lam minhu*) in his duabus linguis, et dicitur quod cum fidelis (*ba‘iah*) a sit Christianis, introductionem imaginis Jesu in Ecclesia rejecerit (*ṣūrah*) quia innovatio (*bida‘ah*) fuit, non solum leges, (*shari‘ah*) Jesu (‘Īsā) sed etiam Sarraceni leges sequentes.<sup>24</sup> Ita communis theologica ratio inter christianos nestorianos et musulmanos possidet.

<sup>22</sup> Abū al-Fath Muḥammad ben ‘Abd al-Karīm Al-Shahraṣṭānī (1440 AH / 2019 EC). *Al-Milal wa al-niḥal* [El Libro de los Credos y las Sectas], Muḥammad ben Hashmat ben ‘Abd al-Mu‘īn (Ed.), Cairo/al-Riād: Dār al-Balad/Dār al-Faḍīlah, 2019, v. 2, p. 805.

<sup>23</sup> أصل اجتماعات الفلاسفة إنّه كانت الملوك من اليونانية وغيرها تعلم أولادها الحكمة والفلسفة وتؤديهم  
Ibn Abī Uṣaība‘h, *Ob. cit.*, p. 95.

<sup>24</sup> Cfr. Dhahīr al-Din Al-Baīhaqī, *Tatimah Ṣūān al-ḥikmah* [Sequentia Sawan sapientiae], s/d, p. 1.

## Opera medicinae

Ḥunaīn scripsit de centum et undecim operibus iuxta Ibn Abī Uṣaybi'a, plurima opera ad rem medicam pertinent, cum epitomae, paraphrasis seu summaria operum graecorum.

Inter Ḥunaīn notissima originalia in agro medicinae est his *Introductio ad medicinam* (*Kitāb al-mudkhal fī al-ṭibb*) ex his *Medicinae quaestio libri* (*Kitāb al-masā'il al-ṭibbiyya*) Arabice scripta in forma instructionum et quae in eius translatione Latina medio Aevo usus est.

Item in medicina oculorum scripsit *Tractatus de decem oculo* (*al-'Aṣr maqālāt fī al-'ayn*) et *Oculus questio libri* (*Kitāb al-masā'il fī al-'ayn*).

## Opera Grammaticae

Tria opera grammatica exstant pro suo momento in translatione:

1. *Praecepta declinationum grammaticarum secundum methodum Graecorum* (*Kitāb fī aḥkām al-i'rāb 'alā madhab al-yūnāniyyīn*).
2. *Liber grammaticae arabicae* (*Kitāb fī al-naḥū*).
3. *Liber diacriticis punctis [arabicis]* (*Kitāb al-nuqaṭ*).

## Opera Lexicographiae in lingua Syriaca

Item scripsit libros syriace de linguisticis huius linguae, ut:

1. *Libro similium verborum* (*Ktābā da-šmāhe dāmyāye*).
2. *Explicatio vocum Graecarum in Syriaca* (*Puṣṣāq šmāhe yawnāye b-suryāyā*).
3. *Compendiosa Lexici* (*Lehksiqāwn b-pāsiqātā*).

Haec tria opera fundamenta pro Lexico Syriaco-arabico discipulo suo Išo' bar 'Ali posuerunt, Saeculo undecimo medicus et scribe et linguisticae magni syriaci Ḥasan bar Bahlul (الحسن بن بهلول، بصرى بن سهل) de decimo saeculo, Bar Bahlul sicut Ḥunaīn maximam vitam suam in Bagdad egit et ad

florem intellectualem Christianum qui cum musulmanis scholaribus associatus et bilinguis omnino fuit <sup>25</sup>.

Primum horum Lexicorum, Bar ‘Ali Lexico Syriaco-arabico inscriptus *Syriaco-arabicae glossae* <sup>26</sup> et, secundus, Ḥasan bar Bahlul scripsit lexicon enorme syriaco-arabicum <sup>27</sup> quae magis encyclopaedia et syriaca et graeca verba in syriacis litteris reperiuntur cum explicationibus abundantibus.

### Opera theologica

Diversitas thematica opera theologica sua, quae in lingua arabica scripta sunt, momentum ostendit ut theologiam christianam Nestorianam notam faciant Saracenis proprio vocabulo et in modo comparativo:

- *Tractatus de fato humano (Maqāla fī al-ājāl)*.
- *Liber de cognoscenda veritate religionum (Kitāb fī idrāk ḥaqīqat al-adyān)*.
- *Tractatus de unitate Dei (Risāla fī dalālat al-qadar ‘alā al-tawḥīd)*.
- *Articulus de creatione humanitatis et quod fuit ad utilitatem et favorem humanitatis in necessitate (Maqāla fī khalq al-insān wa-annahū min maṣlahatihi wa-al-tafaḍḍul ‘alayhi ju ‘ila muḥtājan)*.
- *Liber de historia mundi (Kitāb ta’rīkh al-‘ālam)*.
- *Capita de timore dei (Reše d-deḥlat alāhā)* in lingua syriaca.

<sup>25</sup> Cfr. Lucas Van Rompay, “Bar Bahlul, Ḥasan”, in Hasan Bar Bahlul, Edited by Sebastian P. Brock, Aron M. Buṣ, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay. Digital editio parata per David Michelson, Ute Poşekel, and Daniel L. Schwartz. Gorgias Preş, 2011; online ed. Beth Mardutho, 2018, [<https://gedsh.bethmardutho.org/Bar-Bahlul-Hasan>].

<sup>26</sup> Inventa est in online

[[https://archive.org/details/gottheil\\_syriac-arabic\\_glosses/Gottheil\\_theSyriac-arabic\\_glosses1/](https://archive.org/details/gottheil_syriac-arabic_glosses/Gottheil_theSyriac-arabic_glosses1/)].

<sup>27</sup> Inventus est in online in versione quearere Dukhrana Biblical Research [<https://www.dukhrana.com/lexicon/BarBahlul/>].

## Opera philosophica

Ex celebre *Libro sententiarum et anecdotarum philosophorum* (*Kitāb ādāb ūa Nawādir al-falāsifa*)<sup>28</sup> duae translationes mediae notae sunt, una tertio decimo saeculo in lingua Hispanica: *Proverbiorum Bonorum Liber*, secundus ab Hebraeo poeta Andalusico et Rabbi Yehudá ben Selomó al-Harizi (1170-1235 / 4920-4990, יהודה בן שלמה אלהריזי, حيا بن سليمان بن شاول أبو زكريا الحريري) qui hispanicum, arabicum, aramaicum, gallicum, latinum et grecum domuit et translationem suam in hebraeam linguam vocavit: *Liber de moribus philosophorum* (מוסרי הפילוסופים o *Mūsre ha-Fīlūsūfīm*), translatio Hispanica in duobus codicibus manuscriptis asservatur in Bibliotheca Monasterii El-Escorial, ab tertio decimo saeculo (L-III-2) et alius codex a saeculo quindecim (h-III-1)<sup>29</sup> ac arabice et hispanice editum a Christy Bandak Universitatis Navarrae<sup>30</sup>.

Item, translatio Hispanica editionem criticam in Civitatibus Foederatis Americae a Harlan Stum habet et sic incipit:

“Este es el libro de los buenos proverbios que dixieron los philosophos y los sabios antiguos, y de los castigos que castigaron a los sus discipulos y a los otros que lo quisieron aprender. Y traslaudo

<sup>28</sup> Cfr. Ibn Abī Uṣāiba’h, op. cit., p. 675.

<sup>29</sup> Christy Bandak, “La versión castellana del “Libro de los buenos proverbios””, en BIBLID (2006) 22-1; pp. 1-12.

Christy Bandak, “Testimonios árabes de Adab al-falāsifa”,

[<https://parnaseo.uv.es/Memorabilia/M5/LBP-Navarra.html>].

Frederick de Sola Mendes, “Al-Ḥarizi, Judah B. Solomon B. Hophni (surnamed Al-Ḥarizi)”, Jewish Encyclopedia, vol. I, pp. 390-392

[<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1227-al-harizi-judah-b-solomon-b-hophni>].

<sup>30</sup> Christy Bandak, *Libro de los buenos proverbios: estudio y edición crítica de las versiones castellana y árabe*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2007.

este libro Joanigio, fijo de Ysācc, de griego a aravigo y traslaudamosle nos agora de aravigo a latin.”<sup>31</sup>

Cum editio arabica in Kuwait edita et composita a Muḥammad bin 'Alī bin Ibrāhīm al-Anṣārī' aliter incipit, sicut textus arabici retractatur.:

“Haec sunt exempla (*nāadir*) a philosophis et sapientibus viris, ac dicta (*ādāb*) veterum doctorum, qui sapientiam (*al-ḥikmah*) ac ramos eius adepti sunt, qui hodie etiam in suis finibus eos distribuerunt, donec ab eis hodie innotesceret”<sup>32</sup>.

## Meditatio

Historiam philosophiae mediaevalis investigandam complecti debet non solum progressus philosophicos iudaicae et musulmanorum scholarium et translatorum, sed historicus philosophiae mediae aetatis scire debet et uti linguas in quibus “cogitatio mediaevalis” traducitur, reflectitur et elaboratur eo fine sed recreare disputationes originales in propriis linguisticis, theologicis et a plurali “logicae medii aevi” longe ab Eurocentrismo, orientalismo seu Christianismo Medii Aevi.

In hoc casu notatur quomodo in biographiis, arabice scriptis, maximi momenti syriaci christiani medii aevi interpretes, opus eius notum est profunde ac merita non solum academica, sed etiam personalia de Ḥunaīn ben Ishāq sunt cognoscitur.

Hae biographiae exemplum harmoniae confluentis inter religio (Iudaeorum, Christianorum et Muslimorum), inter lingua (Graeca, Syriaca et

<sup>31</sup> Harlan Sturm, “The Libro de los Buenos Proverbios: A Critical Edition”, The University Press of Kentucky, Lexington, 1970, p. 41.

<sup>32</sup> Ḥunaīn ben Ishāq, *Adāb al-falāsifah* [*Proverbia philosophorum*], ‘Abd al-Raḥman al-Badaūī (Ed.) Muḥammad bin ‘Alī bin Ibrāhīm al-Anṣārī (resumen), al-Mandhumah al-ārabīah li-l-tarbīah ūa-l-thaqāfah ūa-l-‘ulūm, al-Ṣafā’, al-Kūaīt, 1985, p. 37.

Arabica) et inter scientia (medica, philosophica et theologicas disciplinas), dissimiles nonnullis hodiernis investigationibus, quas se ad limitant una lingua et una scientia cum studens auctoris mediï aevi intra christianum “Medium Aevum”.

Quam ob rem studium et investigatio linguarum Semiticarum, Syriacae, Hebraicae et Arabicae fovenda est, quae velut pons linguisticus inter linguas Indo-Europaeas Graecae, Latinae ac postea Romance linguae talis est ut Hispanice scopus repetendi historiam cogitationis. Reapse multa adhuc reperiuntur ex historia mediaevali narrata ab Arabibus, christianis orientalibus et Iudaeis.

**De quidditate Dei in prima parte libri, qui *Summa adversus Gentiles*  
nominatus, Divi Thomae Aquinatis**

*Vidzu Morales Huitzil*  
ICSYH, España

Sanctus Thomas Aquinas, duas veritates esse divinas, quae a ratione ac fide cognoscuntur, laute scripsit, “salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore”<sup>1</sup>. Hoc modo, secundum philosophum, verba in pectore et corde, non in ore, nasci debent, quia praeclara ratione quaeri non tantum possunt, sed fide intelligenda. “Et ideo, quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide”<sup>2</sup>. His ita se habentibus, Sanctus Thomas Aquinas, qui vitam vero impendebat, capiendam<sup>3</sup> fide et ratione substantiam

<sup>1</sup> Sanctus Thomas Aquinas, *De veritate catholicae fidei contra gentiles*, Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1855, p. 10

<sup>2</sup> Sanctus Thomas Aquinas, *De veritate catholicae fidei contra gentiles*, Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1855, p. 12

<sup>3</sup> “Considerandum etiam videtur quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile: non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum

divinam explanavit, sed de quidditate Dei, “restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum”<sup>4</sup>.

Iam vero, philosophus hemonos non posse demonstrare quidditatem Dei negat atque unum argumentum, quo homines imperiti *Deum esse* per se notum declarant, vehementer refutavit, id est: talia naturaliter intelligenda et “cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra patebit. Est igitur per se notum Deum esse”<sup>5</sup>. His rebus constitutis, nemo cogitare Deo esse aliquam rem maiorem potest, “sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis. Relinquitur quod Deum esse per se notum est”<sup>6</sup>; hoc modo, cum enuntiatur, *Deus est*, praedicatum subiecto et subiectum praedicato est. Prorsus isto modo, Sanctus Thomas Aquinas via remotionis quidditatem per se notam hemonibus negavit et sophos adversus argumentum<sup>7</sup> scripsit. “Primo

est, ut ex dictis apparet”; Sanctus Thomas Aquinas, *De veritate catholicae fidei contra gentiles*, Parmae, Typis Petri Fiaccadori, 1855, p. 17

<sup>4</sup> Sanctus Thomas Aquinas, *De veritate catholicae fidei contra gentiles*, Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1855, p. 20

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>7</sup> “Praedicta autem opinio provenit. Partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota. Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II *Metaphys.* dicitur. Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec

quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse”<sup>8</sup>.

In hoc statu rerum, Deus, in quo “idem est esse et essentia”<sup>9</sup>, movens immobile, bonus, aeternus, unus, infinitus, intelligens, veritas, sua vita, beatitudo et sua essentia est, sed non potentia passiva, accidentia, genus, imperfectio, alicuius forma corporis, materia, compositio, corporeitas est. Certe enim, argumentis firmissimis, sophos nomina Deo praedicata, non

oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconveniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconveniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura. Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur. Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus. Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat. d quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio”;

Sanctus Thomas Aquinas, *De veritate catholicae fidei contra gentiles*, p. 22.

<sup>8</sup> Ibid., p. 20

<sup>9</sup> Ibid., p. 65

simplicitatem perfectionemque<sup>10</sup> eius negare absconse affirmavit. Iam vero, “nihil de Deo et rebus aliis in voce praedicatur”<sup>11</sup> et Sanctus Thomas Aquinas ea dinota esse via remotionis accurate scripsit, id est:

<sup>10</sup> “Ex praedictis etiam videri potest quod divina perfectio et plura nomina dicta de Deo ipsius simplicitati non repugnant. Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur. Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole. Virtus autem huiusmodi nisi aequaliter esset de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret. Ex hac igitur virtute sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eandem autem virtutem per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sic calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem. Ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam eius virtutem attribui est necesse. Quae item virtus non est aliud a sua essentia: cum ei nihil accidere possit, ut probatum est. Sic igitur sapiens Deus dicitur non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum quod sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitatur. Non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus determinatus essendi, secundum quem lapis a Deo distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia huiusmodi, sicut et aliae creaturae. Huius autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. Intellectus etiam, quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. Potestas etiam regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipso potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae, immo multo minorem, per quaedam diversa consequuntur. Ex quo patet necessitas plura nomina Deo dandi. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus. Quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, Zach. ult.: in die illa erit dominus unus et nomen eius unum”. Sanctus Thomas Aquinas, *De veritate catholicae fidei contra gentiles* cit., p. 90

“Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari: nam prius in definitione posterioris includitur: sicut substantia in definitione accidentis secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur. Quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius: cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut Socrates dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici<sup>12</sup>.

Nempe, philosophus, qui his rebus aductus<sup>13</sup>, hemonos de Deo non pure aequivoce vel pure univoce, sed tantum analogice attribuire nec non dixit, quia

<sup>11</sup> Sanctus Thomas Aquinas, *De veritate catholicae fidei contra gentiles*, p. 92

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 94

<sup>13</sup> “Ex hoc autem ulterius patet quod ipse seipsum perfecte intelligit. Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit. Adhuc. Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur. Quod ergo est per sui naturam ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente. Ipse autem Deus intelligens est, ut probatum est. Igitur, cum sit immaterialis omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime seipsum intelligit. Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intellectus in actu: nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet. Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ex dictis, manifestum est quod Deus perfecte seipsum intelligat: Deus enim est et suus

“si nomina dicuntur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de Deo intelligimus”<sup>14</sup>. Prorsus isto modo, Sanctus Thomas Aquinas motum voluntatis, contingentia, singularia et ea, “quae non sunt”<sup>15</sup>, a Deo simul comprehendi praeclare affirmavit.

intellectus et sua essentia. Adhuc. Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam. Ergo seipsum: cum ipse sit sua essentia. Amplius. Actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. Tanto igitur erit perfectior intellectus operatio quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina: cum sit perfectissimus actus et prima veritas. Operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima: cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est. Deus igitur seipsum intelligit. Adhuc. Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere Deum: cum natura intellectualis aliis praemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile Deus est. Deus igitur maxime seipsum intelligit. Hoc autem auctoritate divina confirmatur. Ait namque apostolus, I Cor. 2-10, quod spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei” Sanctus Thomas Aquinas, *De veritate catholicae fidei contra gentiles* cit., p. 126

<sup>14</sup> Ibid., p. 95

<sup>15</sup> Ibid., p. 165

## Brevis meditatio de praedicatione scholastica et fregeana

Gualterius Redmond  
Austinopoli in Texia, SFA

Les systèmes sont vrais dans ce qu'ils affirment  
et faux dans ce qu'ils nient  
Leibnitius<sup>1</sup>

Cari collegae:

Commentationem brevem olim scripsi de optimo opere a Fergo Kerr composito *After Aquinas* (“post Aquinatem”)<sup>2</sup>. Adhuc autem ansam non habui ad scriptum edendum, sed nunc possum sa.ltem vobis summarium offerre. Kerr sic terminavit librum:

“qui in philosophia analytica edocti sunt, suntque proclivi ad principium Fregeanum accipiendum quod ‘existentia non est praedicatum’, aestimabunt sermonem [sancti ] Thomae de ‘esse’ (ut Anthonius Kenny affirmat) sicut ‘sophisma ac fallacia’”<sup>3</sup>.

Frege, animadvertendum est, revera dixit *existentiam* praedicatum *secundi* ordinis esse, non primi. Insuper, Kant fuit qui declaravit existentiam non esse

<sup>1</sup> Philosophica “systemata in eis quae affirmant sunt vera, falsa autem in eis quae negant”, Epistola ad Nicholaum Remond, mense Januario anno 1714. J. S. Mill: “In omnibus disceptationibus uterque adverarius in eis quae affirmat saepius sentit recte, false autem in eis quae negat”; similiter Goethe, H. Bergson, H. R. Niebuhr.

<sup>2</sup> “‘Deum esse’ en Gottob Frege y Santo Tomás” Facultad de Filosofía, Universidad Católica de Chile 7 de agosto de 2013. Kerr, *After Aquinas/ Versions of Thomism*, Oxonii. Blackwell, 2002.

<sup>3</sup> Kerr, p. 209; Kenny, *Aquinas*, Oxonii, 1980, p. 60.

praedicatum”<sup>4</sup>.

Mihi videtur operae pretium esse quaerere utrum verum sit hoc iudicium sat negativum - multumque interest saltem de eo **sermocinari**. Nam auctor videtur simultates habere cum eis quos vituperat ut “philosophos analyticos”. Quid enim dicendum est de iudicio Kerr: quod exeges Philosophorum “Analyticorum” atque “Phaenomenologicorum” doctrinae Sancti Thomae sint omnino “incommensurabiles vel irreconciliabiles”<sup>5</sup>.

Mihi equidem **placet** notio Dei ut esse subsistentis a Sancto Thoma pluribusque Thomistis accepta, sed placet *quoque* recens (immo Fregeana) quantificationis notio de propositionibus existentialibus. Vellem brevi explanare, si vultis, doctrinis translaticiiis ac recentibus adhibitis collatisque, quomodo utramque sententiam *simul* possim asserere.<sup>6</sup>

## Logica

In studio nostro logica usus sum: et scholastica et hodierna (cum Fregeana). Itaque oportebit recensere doctrinam scholasticam de propositionibus. Doctores scholarum duo propositionum genera distinxerunt. (1) Primum, propositiones quae dicunt aliquid esse **tale**, seu **characterem** de aliqua re praedicant (ut “Socrates est bonus”) vocantur “de tertio adjacente”, nam tres habent partes: subjectum, copulam (“est”) et praedicatum de caractere. (2) Secundi generis sunt propositiones sine praedicato ut “Socrates est” quae nuncupantur “de secundo adjacente”, ubi “est” non est copula sed significat nonnisi Socratem *existere*;<sup>7</sup> “existential” igitur in hoc

<sup>4</sup> *Critica Rationis Purae*, l. 2, c. 3. par. 55.

<sup>5</sup> Kerr, p.210, et alibi.

<sup>6</sup> In aliis opusculis meis symbolis logicalibus utebar, sed cum de eis difficile sit publice loqui, symbola nunc dimittam.

<sup>7</sup> Exempli gratia, Albertus Saxonicus, *Perutilis logica*, III, 1, 17; Abelardus dixerat “est” adhiberi “ut tertium adjacens” atque “appositum subjecto”, *Dialectica*, ed. De Rijk, pp. 161-162.

loco non est praedicatum. Ipse Thomas *esse* exprimit tum de tertio adjacente, seu ut **praedicatum** (“Deus est suum esse”), tum de secundo adjacente (“Deus est”).<sup>8</sup> Thomas etiam utrumque propositionis genus conjungit, dicens rogata “quid est Deus?” et “an est Deus?” eandem habere responsionem.<sup>9</sup> Ergo expressio “essendi” ambigitur, et aperta est **pluribus** intrepreditionibus sermocinalibus, logicis, philosophicis.

### Frege et historia logicae

Ego igitur opinor, cum ipso Frege quadamtenus consentiens, in propositionibus quantificatis latere quendam characterem *secundi ordinis*, qui tamen **ipsi rei convenit**, cum de re aliquid maximi momenti indicare possit: videlicet (sicut Frege dixit) quod “*es gibe*” - “datur”) res in dominio characteris primi ordinis-- quod etiam accipi potest sicut “datur in **mundo actuali**”, vel in aliis spatiis. Censeo quoque characterem remitti licet ad existentiam *divinam*. Quae omnia excedunt ea quae dixit ipse Frege.

Logica, revera, qua usi sunt Scholastici (inter eos Thomas) haud omnimodo diversa est a logica “hodierna” (ut quidam perperam ajunt). Ignatius Angelelli, amicus meus multorum annorum (requiescat in pace) inter alios investigatores, in libro suo *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, ostendit doctrinas logicales putative novas (inter eas, Fregeanas) jamdudum repertas fuisse apud doctores scholasticos. Idem dictum est de logica Graeca, praesertim Stoica.

<sup>8</sup> “Haec propositio ‘Deus est’, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto, Deus enim est suum esse”, *Summa theologica*, 1:2:1; etiam 1:3:4 et *Summa contra gentiles*, lb. 1, cp. 10, n. 3. “Hoc ipsum quod Deus est [est] suum esse”, *ibid.*, cp. 11, in principio.

<sup>9</sup> “...ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem ‘quid est’ et ad quaestionem ‘an est’”, *Contra gentiles*, cp. 10, ad tertiam rationem. In Deo “idem est ‘an est’ et ‘quid est’”, ut dicit Avicenna”, *De veritate*, q. 10, a. 12, in corpore.

Exempli gratia, Scholastici distinxerunt inter *significationem* (seu sensum) termini ejusque **suppositionem** (seu denotationem) qua res ostenditur cui sensus convenit. In “Socrates est bonus” “bonus” *significationem* indicat, “Socrates” vero denotat eum qui bonus est. Suppositio in seipsa sumpta indolem “quidditativam” minime involvit, sed ad *significationem* conectitur.<sup>10</sup> Haec distinctio inter “*significationem* et *suppositionem*”, licet amplior, haud dissimilis est ac distinctio Fregeana inter *Sinn* (*significationem*) ac *Bedeutung* (denotationem) - nec dissimilis est, sensu adhuc latiore accepta, ac distinctio inter “esse-tale” et “esse-simpliciter”, vel inter “essentiam” et “existentiam.

Sed tamen maxime ad rem disputatam spectat distinctio fregeana inter characterem **primi** et **secundi gradūs** seu ordinis (*Stufe, Ordnung*). Ipse Frege censebat hanc distinctionem esse suam propriam; dixit:

“Nunc agitur de distinctione *mea* inter conceptus primi et secundi gradūs; ‘mea’, inquam, non enim mihi notum est distinctionem ante me sat acute expressam esse”<sup>11</sup>.

Re quidem vera, ut Angelelli animadvertit, philosophi ante Frege (et Bertrand Russell qui celebrem “typorum theoriam” elaboravit) de hujusmodi distinctione haud raro speculabant, posthac vero disputatio de gradibus praedicatorum “expulsa erat ex philosophia moderna”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Patet etiam locutionem cui character inest indicare rem singularem, puta “philosophus qui cicutam bibit”, “Doctor Angelicus”, “illa mulier”.

<sup>11</sup> “Hier kommt meine Unterscheidung von Begriffen erster und zweiter Stufe in Betracht. Ich sage ‘meine’, weil mir nicht bekannt ist, daß sie vor mir in hinreichender Schärfe gemacht ist”. Epistola ad D. Hilbert, die 6 mensis Januarii anno 1900, *Gottlob Freges Briefwechsel*, eds. G. Gabriel, F. Kambartel, C. Thiel, Hamburgi, Meiner Verlag, 1980, p. 17 (notabile est Frege in hoc loco distinguere inter propositiones “omnis deus est omnipotens” et “datur saltem unus deus”).

<sup>12</sup> I. Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordraci, Reidel, 1967, p. 227 necnon § 7.56.

Assertio Frege quod existentia sit praedicatum praedicatorum haud erat nova, immo, inquit Angelelli, “fruitur praeterito metaphysico admodum venerabili”<sup>13</sup>. Scholastici enim solebant laborare cum subtilibus *theoriis intentionum* cum de “intentionis primae et secundae” dissertarent, necnon de “praedicabilibus”<sup>14</sup>. Secundum Frege, **elementum** (*Merkmal*) conceptus **homo** (ut pernota exempla Scholastica “praedicabilium” adducam) includit vivum, animal, rationale, substantia, quae omnia singuli homini conveniunt. **Proprietas** autem (*Eigenschaft*) est conceptus qui ipsi conceptui *homo* convenit. Haud multum distat de doctrina scholastica, ubi “homo” est vocabulum primae intentionis in oratione “homo est mortalis”, sed est secundae intentionis in oratione “homo est species”.

Existentia juxta sententiam Fregeanam non est “elementum” conceptus ullius rei, sed potius “proprietas” altior quae indicat conceptum indicare *Esgiebtexistenz*”, seu “datur” saltem una res in certo dominio contenta. Philosophi Scholastici, Graecos sequentes, adhibebant “quantores” inter virgulas (“omnis”, “nullus”, “aliquis”...), non aliter ac logici recentiores qui duos quantores agnoscunt: universalem ( $\text{Ex}\phi\text{x}$  - “omni ex: phi”) et existentialem ( $\text{Ex}\phi\text{x}$  - “saltem unum x: phi”) ad significadum quod omnis res vel saltem una res certum characterem (E) habet, qui alicujusmodi *esse* exhibere potest.

## Una sententia

Quidquid sit de Frege aliisque philosophis, sententiam similem brevi adumbrabo. Haud facile est doctrinam describere *loquendo* sed conabor eam imaginibus depingere<sup>15</sup>. Propositionem “Socrates est bonus” reddo de secundo adjacente: ubi “Socrates” est individuum seu res, “bonum” est character, “est” est copula.

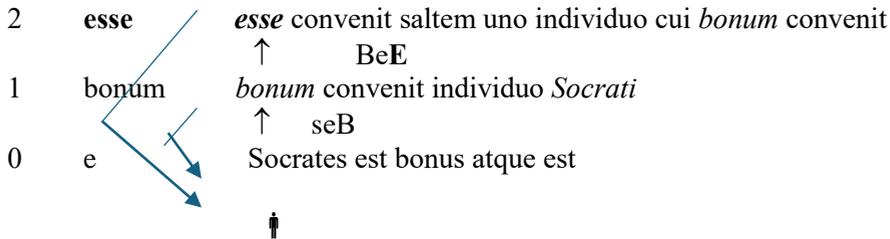
<sup>13</sup> Angelelli, ubi remittit (p. 225) ad traditionem ab Étienne Gilson “essentialisticam” nuncupatam: “*esse accidit essentiae*”.

<sup>14</sup> Vide Redmond, *La lógica del Siglo de Oro*, sectionibus 60-61, 63-67.

<sup>15</sup> Singula in aliis opusculis descripsi.

Hujusmodi propositio “Socrates est bonus” duobus muneribus fungi potest: Socratem ostendere *bonum* esse eumque *esse* simpliciter. Forma propositionis exhibetur in hoc schemate (qui, obitur dicendum est, respondent “typis” in theoria Russelleana). Schema tres “planos” (seu gradūs, ordines) habet. Ipse Socrates (ut individuum, res) collocatur in plano zero 0. *Bonum* (ut character primi gradus) apparet in primo plano. **Existentia** Socratis (littera crassa scripta) inscribitur in plano secundo (ut character secundi gradus), necnon legi potest velut “Socrati bono convenit esse”. Schema:

### Plani



Praedicatum primi ordinis “bonum” ad **quidditatem** rei (Socratis) spectat, **minime** ad existentiam ejus, quae tamen solum humana esse indicatur. Ergo videre licet utrumque praedicatum stare generatim sumptum pro duabus faciebus ontologicis: pro “essentia” et pro “existentia” cujuslibet individui.

### Deum esse

Quid denique dicendum est, in hac rerum complexione, de esse Divino? Thomistae olim atque hodie inter se discrepaverunt circa indolem propositionum de Deo essendo. Brian Davies existimat propositiones existenciales esse affirmationes **numeri**, non autem adscribere characteres rebus<sup>16</sup>. Barry Mille arbitratur existentiam esse *realem* characterem primi

<sup>16</sup> “Aquinas, God, and Being”, *The Monist*, 80,1997: 500-20; p. 506.

ordinis individuorum concretorum, immo omnium divitissimum<sup>17</sup>. William Hill et David Burrell, ut promant unicitatem existentiae Divinae, praedicata inusitata novant: “God is be-ing”, interductu posito inter “be” et “ing” ad indicandum “be-ing” (“ens”) esse verbum (participium praesens), non substantivum: “esse Dei est esse esse” (“is to be to be”).<sup>18</sup> Magistri Judaei quoque “Deum” legerunt ut verbum<sup>19</sup>. Philosophus analyticus Peter van Inwagen existimat *necessarium* Dei existentiam exprimi posse ut praedicatum primi ordinis, non autem existentiam mere actuaalem.

Quid denique dicendum de istis “philosophis analyticis”, qui, juxta Kerr, negant “existere” esse praedicatum primi plani ac proinde tenentur (inquit) opinari ita:

“Deus est” non praedicat proprietatem existendi de Deo; aequivalet potius propositioni “Divinitas exemplificatur”, scilicet: proprietates Dei essendi non habet nisi unum exemplum.<sup>20</sup>

Quod tamen est verum: non habemus enim nisi unum exemplum Dei essendi: nempe Deus. Ceterum optime licet censere “esse Dei” dupliciter exprimi sed aequivalenter; nempe per praedicatum primi plani vel secundi. Loquimur enim in ordine sermocinali.

Sed nobis multo majoris momenti est, sic enim mihi videtur, perspicere distinctionem inter praedicata primi et secundi ordinis adaequare profundiorum inter existentiam et essentiam distinctionem, ratam solummodo de Deo. Nam Deus visus est sicut id cuius esse et essentia idem sunt, quod in eodem schemate videri licet:

<sup>17</sup> *The Fullness of Being/ A New Paradigm for Existence* (Prelum Nostrae Dominae, 2002).

<sup>18</sup> Citati apud Kerr, pp. 209 and 201.

<sup>19</sup> David A. Cooper, *God Is a Verb: Kabbalah and the Practice of Mystical Judaism*; <https://www.goodreads.com/en/book/show/207188>. Vide Kerr, 186.

<sup>20</sup> Opere citato, p. 94.

**Plani**



In hoc loco audienda est Edith Stein, *Phaenomenologista Thomistica*, quae agnovit tres “formas ontológicas básicas” pares his tribus planis: (1) *aliquid* et (2) *esse-tale* et (3) *esse*.<sup>21</sup> Sunt videlicet “loci vacui” (*Leerstellen*) seu variabilia, quae implenda sunt (1) *re* et (2) quidditate et (3) modo-essendi (*Seinsweisen*); in exemplo: Socrates, Bonum, esse-ut-homo. Tres formae, inquit, colligantur in conjunctione interiori (*innerer Zusammenhang*), nempe:

**Plani**

2	existentiaesse-ut-homo	(modus-essendi)
1	essentia esse-tale	(bonum)
0	individuum aliquid	(Socrates)

Apud Deum, addit Stein, omnia conjunguntur in unum.

Patet denique hujusmodi duplicem praedicationem, licet Fregeanam, forsitan “Thomisticiorum” esse quam alios modos de Deo loquendi.

Haec pauca igitur, cari collegae, quae commendo judiciis vestris, spero ut non abuta sint patientia, sed potius velim ut judicia vestra adjuvent me ut ego melius haec pauca intelligam.

<sup>21</sup> *Potenz und Akt*. Herder, 1998, p. 23.

# **COMUNICACIONES**



## Cielo y tierra se espejan: el papel de los ángeles en la guerra cósmica y su correlato terrenal según John Wyclif

Cecilia Devia  
UBA, Argentina

### Introducción

Para el cristianismo, lo que sucede en el cielo tiene un paralelo – desdibujado, degradado– en la tierra. La guerra cósmica que se desata en los cielos, y que cuenta entre sus protagonistas destacados a los ángeles, tiene su correlato en los conflictos de los humanos. Parecen ser procesos que no van exactamente de arriba hacia abajo, sino que más bien corren en simultáneo. Si bien hay eventos destacadísimos, como la Encarnación y el Apocalipsis, para los cristianos esta guerra cósmica y terrenal está siempre presente. Existen diferentes expresiones que remiten a este tópico, tanto en la Biblia como fuera de ella; por citar solo una, la que indica que lo que se ate en la tierra será atado en el cielo<sup>1</sup>. Retomaremos esto cuando presentemos a John Wyclif (c. 1328-1384) y su singular lectura de la jerarquía y la corrección en relación a la rebelión angélica y la rebelión terrenal. Esta interpretación la conectaremos luego con dos notables conflictos bajomedievales, uno directamente relacionado con nuestro autor, y no solo cronológicamente: el levantamiento inglés de 1381. El otro, posterior y que transcurre en otra geografía, pero con indudables puntos de contacto: la rebelión *irmandiña* de 1467-1469. De esta manera intentamos llevar a cabo un enfoque interdisciplinario, en particular desde el punto de vista de la filosofía política y de la historia.

<sup>1</sup> *Mateo* 16: [...] 18. Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. 19. A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos (*Biblia de Jerusalén*).

## Ángeles y humanos

La presencia de los ángeles en el Occidente cristiano medieval es amplísima y abarca diferentes ámbitos. Por un lado, se los conecta con la actividad humana en general y en particular, en este último caso asistiendo a las personas en todas las etapas de su vida –con un papel especialmente importante en el momento de su muerte–, mientras que, por otro lado, son objeto de innumerables reflexiones teóricas –teológicas, políticas, filosóficas– por parte de distintos pensadores. De esta manera, han servido como una especie de laboratorio por medio del cual se podían tratar problemas de toda índole, muchos de los cuales afectaban la cotidianidad de los que los abordaban<sup>2</sup>.

Entremos ahora en el tema de la caída de los ángeles, respecto a lo cual Angèle Tence –cuyo objeto de estudio principal es la representación del cuerpo precipitado en las artes plásticas<sup>3</sup>– nos recuerda que se puede hablar de dos caídas angélicas: la “caída original” y la derrota en combate con las huestes comandadas por Miguel. La “caída original” se daría en el momento de la creación de los ángeles, cuando ellos eligen, por una única vez, si se adhieren –efectuando un movimiento denominado *conversio*– o se separan de Dios –por medio del movimiento contrario, *aversio*–. En el caso de los ángeles rebeldes, la creación, la revuelta y la caída forman los principales resortes de

<sup>2</sup> La bibliografía sobre el tema es amplísima. Citamos aquí solo una escueta selección de obras que consideramos fundamentales: Giorgio Agamben y Emanuele Coccia (dirs.), *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2009; Tobias Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden/Boston, Brill, 2012; Tobias Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021; David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1998; Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

<sup>3</sup> Angèle Tence, *Le corps précipité. Chute et châtement dans l'art européen de la première modernité (XVe-XVIIIe siècle)*, Volume I: texte, Tesis de doctorado, 2021.

un relato que tuvo que ser construido y modificado a lo largo de los siglos para integrarlo a la doctrina de la salvación. Agustín de Hipona (354-430) –uno de los artífices principales de esta construcción– es el primer autor en atribuirle a Lucifer, el ángel rebelde por excelencia, el título de “*primus omnium peccatorum*”<sup>4</sup>.

La “segunda caída” se daría durante la batalla entre las huestes celestiales y las demoníacas. Si bien en ninguna parte de la Biblia se cuenta en detalle la rebelión de un ángel o de un grupo de ángeles comandados por Lucifer o por cualquier otro ser espiritual, existen diferentes alusiones que permiten percibir que tal cosa sucedió una vez. Al respecto, Georg Luck sostiene que el profeta Isaías traslada a un contexto histórico un antiguo mito cósmico –una *teomaquia* o batalla de dioses– y lo relaciona con la lucha entre Miguel y Lucifer (Isaías 14:12). Intervienen aquí la *hybris* (la desmesura, en especial el deseo de querer igualarse a los dioses) y la *stasis* (la revuelta). La caída del transgresor es inevitable, porque la *hybris* siempre es castigada<sup>5</sup>.

Siguiendo a los evangelios que componen el *Nuevo Testamento*, Elaine Pagels señala a la ejecución de Jesús como la culminación de la guerra cósmica, de la lucha entre el bien y el mal, entre Dios y Satanás. Este drama divino se derrama sobre la tierra, y los hechos que acá abajo suceden solo pueden explicarse como eventos preliminares de la gran batalla final, que se cree inminente. Es la forma de explicar cómo un hombre traicionado por uno de sus propios seguidores, acusado a su vez de traición contra Roma y por ello crucificado, sigue siendo el Mesías, el hijo de Dios. El tema de la guerra cósmica les sirve a los evangelistas principalmente para interpretar la violencia humana en forma sobrenatural, y otorgarle así un sentido en la historia del mundo<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>5</sup> Georg Luck, “Lucifer, fallen Angel”, *Euphrosyne*, 29, 2001: 297-318 (pp. 299-301).

<sup>6</sup> Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, Nueva York, Vintage Books, 1996: 481-506.

El apóstol Pablo –considerado por varios estudiosos como el verdadero creador del cristianismo– también advierte que “nuestra lucha no es contra la sangre y la carne, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas” (Efesios 6:12), empleando un lenguaje que muchos siglos después profundizará y afinará el Pseudo Dionisio Areopagita, pero aplicado a las huestes angélicas que sirven a Dios. Tanto la jerarquía celeste como la eclesiástica tienen su tratamiento más profundo e influyente en la obra dionisiana, cuyo ingreso en el Occidente latino introdujo el término “jerarquía”. La confusión sobre la identidad del que es conocido como el Pseudo Dionisio es, por lo menos, doble. Se lo tomó, en principio, por Dionisio el Areopagita, juez del Areópago convertido al cristianismo por la predicación de Pablo y posteriormente obispo de Atenas. Más adelante, se lo identificó también con el santo mártir Dionisio, el primer obispo de París. Finalmente, la crítica textual lo ubica en los inicios del siglo VI en un monasterio sirio<sup>7</sup>. Dominique Iogna-Prat indica que su principal aporte es ofrecer una teoría global del orden del mundo a partir de la articulación entre las Escrituras y la cosmología neoplatónica<sup>8</sup>.

En la *Jerarquía celeste* y la *Jerarquía eclesiástica*, el Pseudo Dionisio presenta el movimiento procesivo y retrocesivo. La jerarquía celeste es una colección ordenada de grados. Todos participan de la sabiduría y el saber. Siguiendo un modelo ternario, el orden superior, que recibe directamente la iluminación de la tearquía divina, está ocupado por los serafines, los querubines y los tronos. El orden medio agrupa a los señoríos (o dominaciones), las potencias y los poderes (o virtudes). El tercer orden está constituido por los principados, los arcángeles y los ángeles; este último es el

<sup>7</sup> Natalia Soledad Strok, “Dionisio Areopagita y Juan Escoto Eriúgena en torno a la teología afirmativa y negativa: el peso de la fuente”, *Argumentos. Revista de Filosofía*, 1, 2, 2009: 33-42.

<sup>8</sup> Dominique Iogna-Prat, “Penser l’Église, penser la société après le Pseudo-Denys l’Aréopagite”, François Bougard, Dominique Iogna-Prat, Régine Le Jan (eds.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l’Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, Brepols, 2008: 55-81 (p. 13).

que preside a las jerarquías humanas para lograr su elevación espiritual hacia Dios de manera ordenada. Jesús es considerado en este esquema como el punto de articulación entre las dos jerarquías, la celeste y la eclesiástica, en virtud de su condición única de Dios encarnado<sup>9</sup>.

La jerarquía eclesiástica también está formada por un conjunto de tres veces tres tríadas. El primer orden, que comprende “las tres santas congregaciones sacramentales”, es el espacio de la purificación, la iniciación y la comunión –esta última por la gracia de la eucaristía–. El segundo orden está compuesto por el cuerpo sacerdotal, que ejerce las funciones litúrgicas, y está constituido por los grandes sacerdotes, los sacrificadores y los ministros. El tercer orden agrupa a los iniciados, distribuidos en monjes, pueblo santo y simples purificados (en especial los neófitos y los penitentes). Sea cual fuere su lugar y su orden, cada elemento, cada fiel en el seno de la jerarquía eclesiástica, es en parte responsable de la marcha armoniosa del conjunto. Cada uno es así considerado como un “santuario” en miniatura, regido por las mismas operaciones teárquicas (purificación, iluminación, consagración) que el gran “santuario” que es la Iglesia. Los dos “santuarios” están ordenados por la misma “ley de divinidad”, que consiste en reducir lo inferior a lo superior pasando por el grado medio<sup>10</sup>.

Finalmente, Iogna-Prat entra en el complejo tema de la relación entre el esquema trifuncional de los *oratores*, los *bellatores* y los *laboratores* y la antigua clasificación indoeuropea<sup>11</sup>. El autor indica que el pensamiento del

<sup>9</sup> Ob. cit., p. 14.

<sup>10</sup> Ob. cit., p. 24.

<sup>11</sup> Al respecto resulta de gran utilidad la lectura de Benoît Grévin, “La trifonctionnalité dumézilienne et les médiévistes: une idylle de vingt ans”, *Francia*, 30, 1, 2003: 169-189 y de Jean Batany, “Des ‘trois fonctions’ aux ‘trois états’?”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 18, 5, 1963: 933-938. La bibliografía sobre el tema de los tres órdenes es amplísima, solo hacemos notar aquí que la obra más célebre –aunque discutida– sea probablemente la de Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983, por lo menos entre los historiadores de la Edad Media.

Pseudo Dionisio ofrece dos elementos necesarios para esta adaptación. Uno proviene de la lógica cosmológica del Areopagita, apropiada para explicar, bajo la forma de grados funcionales ternarios homológicos a la Trinidad, la concordia en la diferencia jerárquica que rige el orden del mundo. El segundo elemento es aún más esencial, y consiste en que las mediaciones dionisianas al servicio de la “ley de divinidad” permiten a los que Iogna-Prat denomina “los pensadores carolingios de la trifuncionalidad” disponer de una concepción del intercambio global orientado hacia el más allá, que se expresaría en la concordia en la diferencia que asegura la buena circulación de la iluminación divina entre grados jerárquicos y, sobre todo, la redistribución de los bienes materiales y de los bienes espirituales producidos por cada una de las funciones ordenadas<sup>12</sup>.

La relación entre el cielo y la tierra también es expresada de forma contundente y perdurable en las dos ciudades de Agustín, la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, de la que nos interesan particularmente las luchas que acontecen en ambos mundos. Sean Otto señala como particularmente importantes para los intérpretes medievales de Agustín dos de sus enseñanzas: la que concierne a la predestinación y la que concierne a las dos ciudades. Respecto a la primera, el tema es muy complejo y la resolución del obispo de Hipona tiende a la ambigüedad. Básicamente, se puede resumir en que todos los humanos son tentados por el pecado y por lo tanto están sujetos a condena a través del juicio justo de Dios, pero a algunos les es dado el don de la gracia a través de la misericordia de Dios<sup>13</sup>.

En relación a la segunda enseñanza fundamental de Agustín, en *Ciudad de Dios* este expone su esquema de las dos ciudades –*civitas Dei/civitas diaboli*– que están en lucha continua. Una mira constantemente hacia Dios, la otra solo

<sup>12</sup> D. Iogna-Prat, ob. cit., p. 23.

<sup>13</sup> Sean A. Otto, “Predestination and the Two Cities: The Authority of Augustine and the Nature of the Church in Giles of Rome and John Wyclif”, Sini Kangas, Mia Korpiola y Tuija Ainonen (eds.), *Authorities in the Middle Ages. Influence, Legitimacy, and Power in Medieval Society*, Volume 12, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013;: 145-157.

a sí misma, mientras que el amor –la *caritas*– ocupa el centro de la cuestión. La Iglesia visible, sin embargo, no puede ser simplemente identificada con la ciudad celestial. Encontramos, por un lado, la naturaleza de esta vida en la tierra, donde los predestinados a ser salvados y los predestinados a ser condenados están mezclados, mientras que persiste la incapacidad de tener alguna certeza sobre quién pertenece a cuál de esos dos grupos. Por otra parte, está el pesimismo de Agustín, comprensible en el contexto de una iglesia pequeña, perseguida, de la que solo una pequeña porción de los bautizados – que solo Dios conoce– será salvada. Finalmente, Agustín incluye a los santos del Antiguo Testamento en la ciudad de Dios, y admite la posibilidad de que algunos hombres en particular –Job sería uno de ellos– estén entre los predestinados a la gloria<sup>14</sup>.

### La visión de John Wyclif

El fundamento de la eclesiología de Wyclif reside en la enseñanza de Agustín sobre la predestinación. Algunos seres humanos están predestinados a la bienaventuranza eterna, mientras que otros están condenados para siempre, y solo Dios sabe a qué grupo pertenece cada uno. Estos dos grupos forman la humanidad entera. Para el *Doctor evangelicus* –como se lo ha dado en llamar a Wyclif– solo los predestinados forma la verdadera Iglesia, que es invisible, mientras que la iglesia visible es una mezcla de condenados y predestinados<sup>15</sup>.

El tema de la guerra cósmica lo encontramos claramente reflejado en un pasaje del capítulo 15 del *Tractatus de ecclesia*<sup>16</sup>, que analiza con singular maestría David Luscombe. Aquí Wyclif lanza un fuerte ataque a la interpretación tradicional de la doctrina de la jerarquía, que enfatiza la obligación de los rangos inferiores de la jerarquía eclesiástica a obedecer

<sup>14</sup> S. Otto, *Predestination*, pp. 149-150.

<sup>15</sup> Ob. cit, p. 154.

<sup>16</sup> Iohanns Wyclif, *Tractatus de ecclesia*. Iohann Loserth, (ed.), Londres, The Wyclif Society, 1886: 249-350.

incondicionalmente a los más altos. A partir de su distinción entre la Iglesia y el clero, el teólogo inglés arremete contra quienes usan el concepto de jerarquía, tanto celeste como eclesiástica, a favor de la inmunidad clerical al juicio laico. Llama la atención sobre la existencia de corrupción y rebelión dentro de la hueste angélica. Wyclif describe a los ángeles en lucha, con Miguel –perteneciente a la tríada más baja de la jerarquía angélica– liderando a los ángeles buenos contra Lucifer<sup>17</sup>, el más perfecto de los ángeles, que devino finalmente en Príncipe de los demonios, y triunfando sobre él y sus secuaces. El *Doctor evangelicus* sostiene que, así como Miguel podía resistir a Lucifer, también los laicos podían resistir y corregir adecuadamente al clero, ya que no sería ilegal que los inferiores juzguen<sup>18</sup>.

Luscombe indica que las objeciones de Wyclif a los argumentos jerárquicos son muy diferentes a las presentadas por sus predecesores y por sus contemporáneos. El *Doctor evangelicus* admite que la jerarquía celeste proporciona un modelo para la eclesiástica, pero no ve en ella solo un ejemplo de paz asegurada por la obediencia. Afirmo que también ofrece un ejemplo de rebelión legal de los súbditos contra aquellos que han perturbado la paz<sup>19</sup>. Luscombe afirma que ninguno de los otros pensadores medievales habría calificado la interpretación de la jerarquía de Dionisio a la luz de la revuelta de Miguel contra Lucifer. Solo Wyclif lo hace, con el fin de demostrar que, si el clero no es digno, sus propiedades pueden ser confiscadas por los laicos. Wyclif parece creer que la Iglesia podría, si fuera necesario, continuar permanentemente sin el papa y sin los preladados si estos permanecieran réprobos y carentes de autoridad. El teólogo inglés no abandonó la noción de jerarquía, sino que explicó de una manera diferente la forma en que, a su criterio, debería entenderse<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> David Luscombe, “Wyclif and Hierarchy”, *Studies in Church History*, Subsidia 5, 1987: 233-244 (pp. 233-235).

<sup>18</sup> Ob. cit., pp. 236-239.

<sup>19</sup> I. Wyclif, ob. cit., pp. 349-350.

<sup>20</sup> D. Luscombe, ob. cit., pp. 243-244.

Podemos traer aquí de nuevo a colación los versículos de *Mateo* 16:19, tal como los analiza Otto al tratar el tema de la penitencia en Wyclif. Si bien en sus comienzos el *Doctor evangelicus* enseñaba que los sacerdotes tenían el poder de las llaves, que se traducía en su capacidad de absolver del pecado a los fieles, en sus últimos años cambia radicalmente este enfoque. Para Wyclif, las llaves son el poder del conocimiento y la enseñanza. Atar y desatar constituye la base de la absolución sacerdotal y son poderes que solo Dios tiene, y por eso el evangelio dice que lo que está atado en la tierra será atado en el cielo, pero no dice que sea atado en el cielo después y no antes<sup>21</sup>. Esto podría obrar como un “contraejemplo” de la idea con que hemos comenzado esta propuesta, ya que en la visión más tardía de Wyclif no es seguro que se pueda afirmar que el atar y desatar se ajuste a la idea de espejo. Aparece aquí, como siempre que intentamos hablar sobre temporalidades, la imposibilidad de comprender el tiempo –o más bien su ausencia– en los seres puramente espirituales y especialmente en Dios.

### Levantamientos bajomedievales

Tanto en la práctica política como en la teoría desplegadas por Wyclif encontramos ambigüedades y hasta incluso contradicciones en relación a lo que hemos visto anteriormente sobre sus conceptos de jerarquía, corrección fraterna, derecho de resistencia (o incluso de rebelión), etc. Una forma de abordarlos es a través de su postura respecto a un hecho histórico clave de su época, la rebelión de los campesinos de 1381<sup>22</sup>, que se vincula también con su relación con las órdenes mendicantes. En sus primeros escritos el *Doctor evangelicus* se muestra parcialmente favorable y en varios aspectos cercano a

<sup>21</sup> Sean A. Otto, “John Wyclif and Thomas Cranmer on Penance”, Thomas P. Power (ed.), *Change and Transformation: Essays in Anglican History*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2013: 1-23 (pp. 11-12).

<sup>22</sup> Ante la imposibilidad de desarrollar este tópico recomendamos la lectura de Laura Da Graca, “El levantamiento inglés de 1381”, Carlos Astarita, Carlos García Mac Gaw, y Andrea Zingarelli (coords.), *Conflictos sociales en la Antigüedad y el Feudalismo. El conflicto social precapitalista*, EDULP, 2017: 179-194.

dichas órdenes, pero en sus últimos años termina enfrentándose con ellas. Este conflicto lleva a que, en el mes de febrero de 1382, las cuatro órdenes le envíen una carta a Juan de Gante –considerado como el hombre más poderoso de Inglaterra-, en la cual acusan a Wyclif, su protegido, de ser el autor de la rebelión<sup>23</sup>. El propio Wyclif habría condenado el levantamiento en su *Tractatus de blasphemias*<sup>24</sup>, pero Michael Wilks analiza esta condena y le agrega matices significativos. El teólogo inglés empieza por expresar su simpatía y comprensión por los rebeldes, debido a las condiciones que llevaron al levantamiento; aprovecha la situación para atacar al clero al ubicarlo como el principal culpable respecto a la fuerte tributación que actúa como desencadenante de la rebelión. La única razón que da para condenar la revuelta es que los rebeldes equivocaron el camino. Su idea era correcta, pero su ejecución no lo fue, ya que actuaron sin estar autorizados por el Parlamento, por los señores laicos que formaban la comunidad del reino junto con el rey. Los rebeldes habían hecho grandes esfuerzos para marcar que estaban obrando bajo la autoridad regia, teniendo mucho cuidado en no dañar a los miembros de la familia real y, en el caso de los insurrectos de Londres, se dispersaron tan pronto como Ricardo II pareció asumir el liderazgo nominal de la revuelta. A partir de estos hechos, se puede considerar como un asunto de considerable importancia que Wyclif condenara la rebelión de los campesinos porque, aunque lo intentó, falló al no ser una revolución desde arriba<sup>25</sup>.

Por otra parte, debemos recordar que, en el verano de 1381, cuando la rebelión ya estaría gestándose, Wyclif había abandonado Oxford –a donde ya no habría de volver– instalándose en Lutterworth<sup>26</sup>. De ahí que Jürgen Miethke asegure que “Wyclif ya vivía retirado y no quiso ni impedir ni

<sup>23</sup> Andrew E. Larsen, “John Wyclif c. 1331-1384”, Ian Christopher Levy (ed.), *A Companion to John Wyclif. Late Medieval Theologian*, Leiden-Boston, Brill, 2006: 1-65 (p. 60).

<sup>24</sup> Takashi Shogimen, “Wyclif’s ecclesiology and political thought”, I. C. Levy, ob. cit., pp. 199-240 (p. 201).

<sup>25</sup> Michael Wilks, “*Reformatio regni*: Wyclif and Hus as leaders of religious protest movements”, *Studies in Church History*, 9, 1972: 109-130.

<sup>26</sup> Stephen E. Lahey, *John Wyclif*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, p. 23.

aprobar esos acontecimientos”<sup>27</sup>. A pesar de esto, muchos representantes del clero vincularon prácticamente en forma inmediata la predicación y los escritos de Wyclif con el levantamiento, en especial porque sus discípulos por fuera de la academia estaban activos. Las crónicas contemporáneas describen a los “predicadores pobres” de Wyclif deambulando por el campo y fomentando la disconformidad en una población previamente descontenta. Uno de los cronistas, Thomas Walsingham, los conecta sin dudar con el estallido de junio de 1381, y condena las enseñanzas del *Doctor evangelicus* como la causa de la revuelta. El arzobispo de Canterbury, William Courtenay –antes obispo de Londres y opuesto a Wyclif desde mucho tiempo atrás– tampoco vacila en vincularlo, y suma esta relación al temario que se tratará en el famoso Concilio de los Blackfriars que tendrá lugar el 17 de mayo de 1382, durante el transcurso del cual finalmente Wyclif no será condenado<sup>28</sup>.

Como indicáramos en la Introducción de esta ponencia, nos referiremos también –muy brevemente– a las similitudes de estos pasajes wyclifitas con diferentes manifestaciones expresadas en la documentación bajomedieval en la zona de Galicia, particularmente durante una extendida y prolongada rebelión, conocida como la rebelión *irmandiña* (1467-1469). Desde nuestro primer acercamiento al tema<sup>29</sup> hemos dado cuenta de que el estudio de las fuentes nos permitía corroborar la hipótesis de que los rebelados se ven como los restauradores de un orden que había sido derribado por quienes deberían ser sus principales sostenedores, los señores. No corresponde entrar aquí en detalle en relación a la cosmovisión trifuncional –expresada generalmente en la división de la sociedad en los órdenes de los *oratores*, los *bellatores* y los *laboratores*– que consideramos vigente en el imaginario de los dominados en aquel momento, a la que también hicimos referencia más arriba. Las fuentes analizadas expresan la idea de que los señores gallegos no solo no cumplen la

<sup>27</sup> Jürgen Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 171.

<sup>28</sup> S. Lahey, ob. cit., pp. 23-26.

<sup>29</sup> Cecilia Devia, *Violencia y dominación en la Baja Edad Media castellana*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2009.

principal función de los *bellatores*, es decir, la defensa de los otros dos órdenes, sino que atentan violentamente contra estos. Lo que trasuntan los documentos, entonces, es que ante la ruptura del orden de los hombres – reflejo, si bien pálido y desdibujado, del orden celestial y, por lo tanto, eterno e inmutable– por parte de los señores, los dominados se sienten habilitados a romper los lazos de obediencia, ya que se habría quebrado la supuesta concordia que justificaría tal orden, por lo menos entre los *bellatores* y los *laboratores*<sup>30</sup>.

### Comentarios finales

Los ángeles cumplen una función clave en la guerra cósmica. Son las huestes divinas, que se ocupan de diferentes tareas en su servicio a Dios, según el orden al que pertenezcan. En cuanto a su relación con los humanos, es de capital importancia el hecho de que Dios ha dejado a su cuidado el gobierno del mundo<sup>31</sup>. A tal efecto, los medievales consideraban que la tríada final de los órdenes angélicos era la más activa en los asuntos humanos. En líneas generales, se creía que los principados eran responsables del gobierno de los reinos que componen el mundo, los arcángeles dirigían a los pueblos en su carácter colectivo, mientras que los ángeles cumplían en especial la función de ser los ángeles guardianes de los humanos como individuos<sup>32</sup>.

Tanto en la tierra como en el cielo las fuerzas del Bien luchan contra las fuerzas del Mal, la guerra cósmica se traslada a la tierra y los límites entre ambas instancias pueden ser a veces difíciles de delimitar. Aunque el cristianismo esté siempre atento para diferenciarse del maniqueísmo, que pone

<sup>30</sup> Cecilia Devia, “El derecho a la resistencia de los dominados. Un ejemplo de caso: la Galicia bajomedieval”, *Mirabilia Journal. Eletronic Journal of Antiquity & Middle Ages. Journal of the Institut d'Estudis Medievals*, 24: 144-171.

<sup>31</sup> Ghislain Casas, *La dépolisation du monde. Angéologie cosmique et politique de l'Antiquité au Moyen Âge*, Thèse de doctorat de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres, 9 décembre 2017, pp. 15-16.

<sup>32</sup> D. Keck, ob. cit., p. 62. También había ángeles guardianes de ciudades y países.

a ambos bandos prácticamente en el mismo nivel, el Mal tiene una presencia muy importante dentro del mundo cristiano, hasta el punto que resulta necesario para el desarrollo del Bien y el cumplimiento del plan divino que culmina en el Juicio Final. Las reflexiones sobre estos problemas persisten hasta el presente, en diferentes campos de estudio<sup>33</sup>.

En relación más directa con nuestras coordenadas espacio-temporales, en la Baja Edad Media se produce el Gran Cisma de Occidente, que dura desde 1378 hasta 1417, y que terminará desembocando en lo que se conoce como la Reforma, que divide a la Iglesia cristiana hasta el momento actual. En la patria de Wyclif se da una solución diferente a las del resto de Europa, ya que allí se forma la Iglesia anglicana, en la cual la figura suprema ocupa ambas jefaturas, la regia y la religiosa, gobernando a la vez el reino y la Iglesia. En medio de estas profundas transformaciones, también se modifican las relaciones entre ángeles y humanos, que se retroalimentan en las luchas entre la Reforma y la Contrarreforma, abriendo una temática de gran interés para los investigadores, que he abordado de forma muy inicial en mis investigaciones recientes<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Ver, por ejemplo, el recorrido efectuado en Paul W. Kahn, *Out of Eden. Adam and Eve and the Problem of Evil*, Princeton University Press, 2007, que va desde el análisis de Edipo y del Génesis hasta la reflexión de Hannah Arendt sobre la banalidad del mal en Adolf Eichmann.

<sup>34</sup> A partir de trabajos como los de Peter Marshall, “The Guardian Angel in Protestant England”, en Joad Raymond (ed.), *Conversations with Angels. Essays Towards a History of Spiritual Communication, 1100-1700*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2011: 295-316 (pp. 295-296); Antoine Mazurek, “Angeles, réforme et désenchantement du monde dans l’Angleterre moderne. Notes critiques”, *Revue de l’histoire des religions*, 235-3/2018: 507-529; Alexandra Walsham, “Invisible Helpers: Angelic Intervention in Post-Reformation England”, *Past & Present*, 208, 1, 2010: 77-130; Alexandra Walsham, “Catholic Reformation and the Cult of Angels in Early Modern England”, J. Raymond (ed.), *ob. cit.*, pp. 273-294.



## **El *locus haereticorum*. Agustín, el Peregrino y la soldadura entre eclesiología y heresiología<sup>1</sup>**

*Alonzo Loza Baltazar*  
UNAM, México

### **Introducción**

Sobre la base de la consideración de la heresiología como parte sustantiva de la eclesiología, se propone una genealogía topológico-política del concepto de herejía que señala una analogía entre su dinámica excéntrica y la historicidad de sus efectos de producción subjetiva. Para ello, se presentará la heresiología como parte del dispositivo topológico de la Iglesia, fundamentalmente a partir de un análisis del caso de Agustín de Hipona y una parte de su espectro dentro de la historia de la heresiología. El concepto de dispositivo y el de profanación de Agamben, así como la noción de topología de la geografía postestructuralista de Murdoch servirán para perfilar el concepto de herejía como “dispositivo topológico”.

“...no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro– lo que caracteriza lo común. Un vaciamiento parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar.

<sup>1</sup> Este trabajo es una versión adaptada y resumida de la primera parte de un argumento más amplio el cual se puede encontrar publicado en Alonzo Loza Baltazar, “El *locus haereticorum*: profanación, desarraigo y captura”, Camila Joselevich (ed.) *Heresiologías. Operaciones teológico-políticas sobre la disidencia en la historia*, FFyL/UNAM, 2024: 85-116.

No encuentran sino ese vacío, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos...”.

Roberto Esposito, *Communitas*, 31.

Aquí desplegaremos un abanico de miradas cruzadas entre hitos de la historia de la heresiología. El vértice girará sobre una bisagra entre heresiología y eclesiología que es sustantiva para la filosofía y la teología tanto como para la historia de los conceptos políticos. A dicha bisagra propongo entenderla como dispositivo topológico. Así, el concepto de herejía, (algunos de) sus usos y la historia de éstos, develan la operación del dispositivo topológico. Primero, con base en Agustín, analizo un uso del concepto de herejía y cómo se redirigen algunas de sus operaciones sobre el mismo Agustín en el *Commonitorium* de Vicente de Lerins. Sobre la base de este análisis describo el concepto de herejía como un dispositivo topológico que opera montado, no obstante, en un núcleo de desubjetivación que se devela en el carácter excéntrico del concepto y sus usos singulares en la historia. Para ello echaré mano del concepto de dispositivo de Agamben y su relación con la profanación y su propuesta de una tarea para el pensamiento actual.

## 1. “Herejía” como dispositivo topológico

Ya desde el siglo V la noción de herejía es una fuente de abismante inmensidad para el padre de la Iglesia occidental Agustín de Hipona. Así aparece en el prólogo al *De haeresibus*, dirigido a Quodvultdeo, en el que, no con falta de ironía, dedica una buena cantidad de párrafos a mostrar la inmensidad sin sentido de la tarea que Quodvultdeo le pide. El obispo se burla de la intensión de condensar brevemente en una obra todos los errores que inspiran todas las herejías que (para entonces) ha habido, así como cuál es la postura correcta de la Iglesia ante los asuntos concernientes a esos errores, y las formas en que las herejías se condensan en posiciones ante la ley, la autoridad y la razón. Según Agustín, *Quodvultdeo* quiere “un

breviario de todo” (*commonitorium de omnibus*). En efecto, la noción de *commonitorium*, breviario/recordatorio, era común en la lucha contra las herejías de la iglesia latina, como es el caso del *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* de Orosio, tan cercano a Agustín. También el famoso *Commonitorium* de Vicente de Lerins será, por cierto, un intento de cumplir con este “compendio de todo” con las características que Agustín querrá dar a su inacabado *De haeresibus*, excepto que la propuesta del *Peregrino* (pseudónimo de Vicente) implicará el señalamiento del agustinismo del pecado original y la providencia como una herejía por causa de su innovación y consecuente violación de los tres principios que garantizan, según su parecer, la doctrina verdadera de la Iglesia católica: universalidad, antigüedad y consenso, pues la doctrina del pecado original, la gracia y la predestinación de Agustín es una innovación que no comparten todos los obispos en aquel momento.

Vemos cómo el uso de la noción de herejía, vuelve, en cierta forma, sobre sí. El dispositivo católico opera sobre sí por medio de los usos de la noción de herejía. Esto es así hasta el punto de que el movimiento *ad intra* del dispositivo, en la heresiología, no es más que el modo de la más extrema acción *ad extra* del mismo, la misión universalizante.

Me explicaré. Antes, atendamos al salto que realiza el obispo en su texto. Inmediatamente después de la burla sobre las inmensidades que pide Quotvultdeo recurre a analizar dos modos de intentar realizar una tarea semejante. Por un lado, refiere a Celso, quien compiló en seis gruesos volúmenes las opiniones de todos los filósofos hasta su tiempo, incluyendo a aquellos que no fundaron herejías propias (*haereses proprias*), sin replicar a nadie, ni criticar, ni afirmar, ni defender, con el sólo objetivo de poner al descubierto (*aperiendae indicandae*). Este modo compendioso, cuyo objetivo es sólo poner al descubierto e indicar, propio de la historia del pensamiento, es importante para el proceder heresiológico. A este proceder opone Agustín el de Epifanio, obispo de Chipre, quien también en seis volúmenes enlista ochenta herejías narrando toda su historia y combatiéndolas sin discutir su relación con la verdad y la razón de su

falsedad. Lo propio de Agustín, la tarea que él se impone, que incluso excede a la que le ruega Quodvultdeo es responder a: “¿cómo puede ser evitada toda herejía?, ¿cuál es conocida y cuál desconocida, y cómo puede ser descubierta rectamente cualquiera que llegara a aparecer?”<sup>2</sup>.

Inmediatamente después Agustín reconoce que responder a qué es lo que hace que uno sea hereje (*quid faciat haereticum*) es muy difícil, si bien sería utilísimo. El procedimiento que seguirá para alcanzar esto último no será, pues, intentar definir en primera instancia lo que sea un hereje, sino que primero realizará un compendio de todas las herejías que han atentado contra la doctrina de Cristo desde su venida. Esta primera parte es lo que constituye el *De haeresibus*, además del prólogo en el que nos hemos detenido. La parte referente a *quid faciat haereticum* no fue realizada.

El *Commonitorium* de Vicente, sin referir a Agustín sobre este particular, pretenderá cumplir con el objetivo caro y utilísimo de la segunda parte del proyecto del obispo de Hipona. La construcción del dispositivo eclesial católico del *Commonitorium*, titulado *Pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates* se finca en tres principios: universalidad, antigüedad y consenso (*semper, ubique, ab omnibus*)<sup>3</sup>. Como se sugiere por el título, se dirigirá, si bien no explícitamente, contra el agustinismo por innovador y por no lograr el consenso de los obispos por su doctrina de la providencia y el pecado original. Como se ve, el dispositivo eclesial para Vicente se funda sobre una definición positiva de sus principios. Sobre la base de la respuesta a la pregunta sobre la verdadera doctrina es que se pueden encontrar las herejías<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Agustín, *De haeresibus*, pról., 7.

<sup>3</sup> Vincentius of Lerins, *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, II, 5, p. 10.

<sup>4</sup> Sobre el *Commonitorium* y su relación con el agustinismo: Reginald Stewart, “Introduction”, *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915. Sobre el contexto intelectual y espiritual de recepción y crítica de la doctrina de la gracia y la predestinación de Agustín en los *doctores*

La estrategia del *Commonitorium* está antecedida por el mismo Agustín. No es sólo el *De haeresibus* el texto al que debemos recurrir para comprender la labor militante y agonística del Doctor de la Gracia contra los herejes. Casi cuatro decenas de sus textos llevan la palabra *contra* en sus títulos. Sin duda son tres grandes herejías las que engloban este vasto pugilato teológico: maniqueos, pelagianos y donatistas<sup>5</sup>. El espíritu de la lucha contra los primeros antecede la estrategia de Vicente, pues los maniqueos se resistían a aceptar lo que todos desde siempre aceptaban, a saber, el Antiguo Testamento, e incluso partes de lo que ya desde Nicea formaba parte del canon del Nuevo. Inclusive con respecto a los textos que aceptaban, como algunas cartas de Pablo, se arrogaban el derecho a considerar como espurios algunos pasajes que no se ajustaban a lo que ellos sostenían. Ante este proceder, arrogante para Agustín, él insiste en recordar y reforzar la autoridad de la Escritura y de la tradición universal de su interpretación cimentada en la autoridad de la Iglesia como su portadora y guardiana<sup>6</sup>. En su lucha contra los pelagianos en torno a la gracia, el libre albedrío y la predestinación, especialmente contra Juliano, quien era un lector avezado del mismo Agustín y que en otros tópicos incluso reconocía

*Gallicani*, ver, Alexander Y. Hwang, “Reception of Augustine in Hadrumantum and Southern Gaul”, in Tarmo Toom (ed.), *Augustine in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017: 238-245 y Alexander Y. Hwang, “Prosper, Cassian and Vincent: The Rule of Faith in the Augustinian Controversy”, in Ronnie J. Rombs and Alexander Y. Hwang (eds.), *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2010, 68-85.

<sup>5</sup> Como es claro, el procedimiento enciclopédico de los listados de herejías y, en general, la creación de la unidad de estas depende del señalamiento de un heresiarca agitador/seductor que da forma y nombre a la herejía (Mani, Donato, Pelagio). Ver Camila Joselevich, “Quebrar con una transversal extravagante”, en Camila Joselevich (ed) *Heresiologías. Operaciones teológico-políticas sobre la disidencia en la historia*, FFyL/UNAM, México, 2024, pp. 167-182

<sup>6</sup> Cf. Roland J. Teske, S. J., “Augustine’s Appel to Tradition”, in Ronnie J. Rombs and Alexander Y. Hwang (eds.), *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2010, pp. 153-172.

la autoridad del obispo de Hipona (pues es con base en el juvenil *De libero arbitrio* que Juliano construye su teoría contra las interpretaciones maduras de Agustín sobre la gracia y la voluntad), Agustín recurre a un amplio catálogo de referencias a los padres occidentales y orientales (de Ireneo a Crisóstomo) para argumentar que su interpretación sobre la gracia, especialmente la doctrina del pecado original, no es una doctrina suya ni nueva, sino que cuando menos se puede rastrear hasta Ireneo, sino es que hasta Pablo<sup>7</sup>. Con esto, una vez más, vemos cómo el proceder de Agustín antecede y hasta cierto sentido pareciera responder a las acusaciones posteriores del Peregrino.

En efecto, también para Agustín no se puede encontrar al hereje sin saber en dónde está la verdadera doctrina, aunque, y en eso se diferenciaría con respecto a Vicente, la búsqueda del hereje coincidirá con la búsqueda de la verdadera doctrina de ahí el valor radicalmente histórico-teológico de la historia de las herejías. La táctica doble de la eclesiología y la heresiología es lo que abre la topología católica y le da su particularidad a lo largo de su historia.

Quizás es en la estrategia contra los donatistas que mejor se evidencie la especificidad del proceder de Agustín. En la famosa epístola a los católicos (de/contra) los donatistas, titulada vulgarmente como *De unitate Ecclesiae*, Agustín, en lo más profundo y avanzado de la controversia contra el partido de Donato, propone como el centro de la heresiología un problema eclesiológico. Agustín ya no recurrirá (sólo) a la réplica compendiosa de los errores de los donatistas. En esta nueva acometida contra los herejes, Agustín hará converger la frontera con el interior y con el exterior, soldando heresiología y eclesiología en lo que caracterizaré adelante como dispositivo topológico católico. Propongo, entonces, leer *De unitate Ecclesiae* como una forma de diferir la pregunta suspendida más tarde en el *De haeresibus*. Ante la insoluble pregunta *quid faciat haereticum* que nos podría llevar a una

<sup>7</sup> Cf. Teske, ob. cit., pp. 162-172.

dialéctica impugnadora infinita (*impasse* que parecía haberse alcanzado en la controversia entre católicos y donatistas), Agustín en *De unitate...* decide plantear la pregunta *ubi sit Ecclesia*. En concreto: *ubi sit hoc corpus*, esto es, en dónde está este cuerpo de Cristo que es la Iglesia<sup>8</sup>.

El cambio de sentido de la controversia implica la disolución de las fronteras, necesarias para toda controversia impugnadora. Ya no se trata, pues, de distinguir entre católicos y donatistas. Ya no se trata de señalar el lugar propio del error de los donatistas. No que esto no sea importante, sino que una vez ya hecho, si la controversia continua, sólo podrá encontrarse solución recurriendo al señalamiento de la verdadera Iglesia. No obstante, la verdadera Iglesia sólo puede ubicarse por medio de su reconocimiento como cuerpo. Sólo los cuerpos tienen ubicación. El cuerpo que es la Iglesia está cruzado, irremediablemente, en cambio, por la potencialidad de la separación. La posibilidad de unidad mística del cuerpo [de Cristo] que es la Iglesia presupone la separación potencial. En cierto sentido es una forma de pliegue sobre el triple principio de universalidad, antigüedad y consenso del Peregrino que otorga historicidad y dinamicidad al cuerpo de la Iglesia, las cuales se mostrarán estratégicas para la lucha heresiológica y la conversión.

Es ese potencial de separación lo que hace relevante la caridad como medio de unidad y unión entre los miembros del cuerpo y del cuerpo con la cabeza, que es Cristo (cabeza de su cuerpo). La catolicidad de la Iglesia, entonces, es posible sólo si se disuelve el potencial del cisma en el cuerpo mismo de la Iglesia. Sólo así se explica la profunda ambigüedad del destinatario ideal del texto de Agustín. Los católicos a los que está dirigida la epístola no son los católicos convencidos contra los donatistas. Tampoco está dirigida como réplica o refutación a los donatistas. Está dirigida, sobre todo, a aquellos que, sin reconocerlo aún, son parte de la Iglesia, pero, confundidos, siguen en el partido de Donato. Así como el germen de la disidencia y el cisma es lo que hace necesaria la caridad como cemento, la potencial unidad católica está en el medio de toda secta, incluyendo la de los

<sup>8</sup> Agustín, *De unitate Ecclesiae*, II.

donatistas, cismáticos hasta la herejía y, también, pues, herejes sólo porque cismáticos recalcitrantes, no especialmente por un error doctrinal de grande relevancia. Sin embargo, es aquí en donde encontramos la soldadura entre eclesiología y heresiología: la catolicidad de la Iglesia se vuelve doctrina, por lo que atentar contra la unidad universal de la Iglesia, el cisma, pues, por sí solo, es ya error doctrinal. Los cismáticos incurren en un error de doctrina por negar la universalidad de la Iglesia, por lo que son herejes, pero, además, recordemos, los herejes contribuyen tanto al progreso como al fortalecimiento de la Iglesia. La expansión universal en la historia de la católica, su operación disolvente progresiva hasta alcanzar la universalidad implica la necesidad de hacer del cuerpo, con sus *phragmata*, sus tegumentos de separación, mediación y unión, pues, el modelo de la historia de la Iglesia. Esta multiplicación es la vía de disolución de la frontera, objetivo último de la universalización de la católica. En palabras de Vitiello: “Cristianismo es esta interna cuestión entre separación y conciliación, este alternarse continuo de espada y amor”<sup>9</sup>. Un cuerpo total unido por el absoluto del Dios-amor, la historia de su totalizante deglución, será el modelo para pensar la historia, desde entonces, universal.

Dijimos, Agustín debe hacer de la catolicidad de la Iglesia un elemento de doctrina contra los donatistas de la Iglesia de África, con los que no es una cuestión propiamente doctrinal ni litúrgica lo que los separa de la católica, sino el sólo reclamo de ser la verdadera Iglesia opuesta a la católica, la cual se habría contaminado en su diseminación por todo el orbe conocido. Comprender su interpretación del sentido de la catolicidad, pasada por la noción de cuerpo, no puede prescindir de la idea de la *civitas permixta*.

Como sabemos, Agustín considera la vida colectiva en el mundo a la espera del juicio como una ciudad en la que se mezclan sin distinción mundana posible los santos elegidos por Dios, ciudadanos de la ciudad

<sup>9</sup> Vincenzo Vitiello, “La espada, el amor y la existencia desnuda, o bien: cristianismo y nihilismo”, en Roberto Esposito, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello (comps.), *Nihilismo y política*. Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 243.

celestial, y los réprobos, ciudadanos de la ciudad del hombre. La comunidad de los santos es peregrina en la ciudad mundana, pero su pertenencia a la ciudad celestial es invisible. Ni siquiera la Iglesia visible, la oficial, es posible que indique con certeza la ciudadanía celestial. No basta, pues, que los hombres se digan católicos. Los amigos “están ocultos y en parte manifiestos”<sup>10</sup>. En el mismo sentido, habrá ciudadanos celestes incluso, aunque excepcionalmente, fuera de los límites oficiales de la Iglesia visible. Esta irremediable indistinción y mezcla es rechazada por los donatistas con toda fuerza, pues ellos piensan más bien que esa cualidad de mezcla es realmente el error de la católica, por lo que tocará a la Iglesia de África conservar de la mezcla la pureza moral y doctrinal de las enseñanzas de Cristo. Podemos pensar que también es esa mezcla la que no puede tolerar Vicente de Lerins, por lo que para él habrá una definición positiva de en dónde se encuentra la Iglesia y en dónde no. Así podrá encontrar en Agustín razones para asumir que más bien pertenece al grupo de los herejes.

No obstante, la solución indeterminada de Agustín no es una suspensión sin más de la pregunta por el lugar de la Iglesia o por las características distintivas del hereje. Por el contrario, se trata de una solución dinámica: el cuerpo de la Iglesia (no) está ahí en donde se ubica al hereje. Recordemos: Agustín se dirige, sobre todo, a los católicos de entre los donatistas en su famosa epístola sobre la unidad de la Iglesia. La catolicidad, pues, implica una lógica de las fronteras que es ineluctablemente fluida: histórica<sup>11</sup>. No

<sup>10</sup> Agustín, *De civitate Dei*, I, 35.

<sup>11</sup> En cierta medida podemos analogar la lógica dinámica del concepto de herejía en su relación con la eclesiología con la dinámica entre visibilidad e invisibilidad de la Iglesia (con toda su relevancia para la ciencia política y la comprensión de la oficialidad) según la estudia Carl Schmitt en un importante texto germinal. Baste referir un fragmento: “El matrimonio es el fundamento de una relación y un equilibrio cuyo sentido profundo significa la consagración de sus miembros: la mujer se vincula al hombre como éste a su Iglesia y como esta última con Cristo, el mediador. De ese modo, se abre una completa jerarquía de la mediación cuyo fundamento está dado en la palabra de Dios. La consolidación de esas relaciones como relaciones jurídicas, el tránsito al estado físico que lo religioso experimenta en

hay un espacio cerrado sobre sí ni en la herejía, por más cismática y sectaria que sea, ni en la Iglesia Católica, por muy legítima que sea su autoridad. La catolicidad implica un excedente *ad extra*, por lo que católicos habrá siempre entre los herejes y, en general, en todos los (aún)no-católicos, por lo que no se cierra el espacio católico por mor de recibir a los que momentáneamente herejes por confusión finalmente comprenderán y se unirán, acaso, a la caridad católica. Por otro lado, y por las mismas razones, habrá herejes, el enemigo, el otro, el otro que desvía y desorganiza, en el seno de la misma Iglesia.

La ecúmene católica, entonces, se dispone no como una topografía fija, inamovible y con fronteras bien definidas, sino como una red topológica compleja y dinámica que abarca la totalidad siempre que con ello encuentre en cada punto el desgarrar de la espada y la guerra suturado o suturable por la caridad. Esto se ve reafirmado por la consideración de Agustín sobre el uso providencial que de las herejías se evidencia en la historia de la Iglesia. En efecto, hay una innovación, un progreso en la fe y en la unidad caritativa de la Iglesia en su historia gracias a la lucha contra las herejías<sup>12</sup>. Es esto lo que destacará Vicente de Lerins (¿semipelagiano?, ¿semiagustiniano?) en contra de Agustín mismo.

El concepto agambeniano de dispositivo entendido como administración (*oikonomía*) de la separación entre ser y acción, entre ser y sujeto, nos ayuda a comprender las problemáticas de la heresiología y la eclesiología porque permite pensar, por analogía, su lógica dinámica y fluida. La operación de la Iglesia, al menos de la Iglesia católica agustiniana, no será (sólo) soberana,

lo eclesial, como el amor en el matrimonio la concentración de lo pneumático en lo jurídico ajusta al ritmo del surgimiento de lo visible desde lo divino invisible. Sin embargo, conserva siempre su unidad, del mismo modo que Dios es siempre uno.” C. Schmitt, “La visibilidad de la iglesia”, *Daimon. Revista de Filosofía*, n. 13, 1996, p. 16.

<sup>12</sup> Emilio Mitre Fernández, *Ortodoxia y herejía. Entre la Antigüedad y el Medievo*, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 32-33.

sino que será fundamentalmente topológica. No es la fijación ineluctable de la doctrina y de la cabeza o de los límites, a saber, una topografía que fijase el orden de los seres y las fronteras de los espacios y de los cuerpos (si bien no deja de ser esto también), sino su dinamicidad, su fluidez y su carácter de ocultamiento (*civitas permixta*) lo que permite comprender su operación sobre el cuerpo evanescente de la Iglesia y sus otros, los cuales, en cierta forma, hacia el futuro proyectado, nunca están irremediablemente afuera. *Nada* puede estar irremediablemente fuera, porque **nada** está adentro.

La operación del dispositivo católico abre una compleja red de temporalidades y espacialidades que, si bien incluirá una serie de determinantes institucionales visibles y agentes muy poderosos y centralizados, se abre para alojar al otro teo-geo-político dentro de sí por mor de absorberlo en el cuerpo caritativo. Esto no implica necesariamente (o no sólo), por supuesto, una postura de apertura y tolerancia religiosa, sino una respuesta muy cargada de afectividad a la otredad, la cual, sin embargo, se enmarca irremediablemente en el horizonte teo-geo-político del dispositivo católico según lo hemos descrito con base en Agustín. El otro como lugar de la afección de contaminación, esto es, de catolización. Si se deja espacio al contagio, si se requiere de la dinamicidad de las fronteras, es porque hay una misión expansiva que procura integrar todo lo que está más allá (acá) de la frontera.

Es por lo anterior que la noción de “herejía” puede comprenderse como dispositivo topológico que sin determinar en dónde está la Iglesia, es decir, su topografía, ni qué es lo que caracteriza a un hereje, produce al católico y al hereje, dejando indisponible el uso profano de la Escritura (restringido de hecho por la institucionalidad de la Iglesia), base sagrada sobre la cual giran tanto la heresiología como la eclesiología, tanto de los católicos, como de los herejes, que mayormente responden con el mismo mote a aquellos a quienes se los aplican. Así, la sacralidad de la Escritura se protege a toda costa con la fluidificación de las identidades, todas fluyendo, no obstante, en el único cause de la historia de la Iglesia. Así se debe comprender la apertura de las listas de herejías en los breviarios de la heresiología. Listas tan

irremediamente abiertas que darán, no obstante, lugar a la repetición. Así, se hablará de arrianos albigenses, por ejemplo, esto es, que los nombres de las listas canónicas, como la de Agustín, se repetirán en otros momentos de la historia. En esta repetición se muestra con toda claridad la irremediable infinitud de las herejías a las que se puede alcanzar con un limitado número de nombres, pues con base en ellos se replica la lógica refutativa e impugnadora de la católica que, al mismo tiempo, con base en la refutación, abre una posibilidad de reabsorción del hereje.

El tiempo de la Iglesia no es historicidad, sino transhistoricidad, la apertura de un tiempo que atraviesa los tiempos, por lo que gira en bucles de repetición y novedad. La historia de la heresiología devela una constante que sigue reverberando en los hábitos de toda Historia, el reconocimiento de arquetipos que permiten someter a cierta regularidad la novedad de los fenómenos contingentes.

## Algunas notas sobre las voluntades de Cristo n los comienzos del s. XIII

Beatriz Reyes Oribe  
UNSTA, Argentina

### Introducción<sup>1</sup>

El tema de las voluntades de Cristo es parte fundamental de la teología patristica y medieval, el cual asimismo contribuyó al desarrollo de la noción filosófica de voluntad y sus posibles divisiones. En Occidente existen dos autoridades que colaboraron de modo inmediato a delinear dichas nociones: Pedro Lombardo y las versiones latinas del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno<sup>2</sup>. Detrás de estas figuras está presente la remota influencia de Máximo Confesor, de Nemesio, de Agustín de Hipona y Aristóteles<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto PIUNSTA que dirijo “Precisiones sobre las nociones de voluntad natural y deliberativa entre los siglos XII y XIII”.

<sup>2</sup> Pedro Lombardo, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, Grottafferata, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971 (en adelante, *Sententiae*); S. Juan Damasceno, *De fide Orthodoxa, Versions of Burgundio and Cerbanus*, ed. Eligius M. Buytaert, Nueva York, The Franciscan Institute, 1955.

<sup>3</sup> Cf. entre otros, O. Lottin, “La psychologie de l’acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIII<sup>e</sup>. Siècle occidental”, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Gembloux, J. Duculot, 1957; Corey L. Barnes, *Christ’s Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012; Irene Zavattero, “La Βούλησις nella Psicologia dell’agire Morale della prima metà del XIII Secolo”, en Alessandro Palazzo, *Il desiderio nel medioevo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014: 133-150; Johannes Zachhuber, “John of Damascus in the *Summa Halensis*. The Use of Greek Patristic Thought in the Treatment of the Incarnation”, en Lydia Schumacher, *The Summa Halensis. Sources and Context*, Berlin, De Gruyter 2020: 91-115. Francisco Bastitta Harriet, “Querer ‘por naturaleza’ o ‘por decisión’: antecedentes helénicos de la discusión tardoantigua y medieval sobre la *voluntas*”, en

Para este trabajo nos proponemos considerar la división de la voluntad humana en dos autores relevantes de principios del s. XIII: Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller, acotando el análisis a los textos que comentan o retoman lo afirmado en las *Sentencias* del Lombardo o en el Damasceno. En el caso del primer autor mencionado, se trata propiamente de un pasaje sobre las voluntades Cristo. En el caso del Canciller de un desarrollo sobre las criaturas espirituales.

Dado que esta obra del Obispo de Paris es la fuente comentada por los escolásticos en estudio, expondremos brevemente su posición sobre la voluntad humana de Cristo. Asimismo, estableceremos las diferencias con la versión del Damasceno ofrecida por Burgundio de Pisa, ya que su presencia se hace notar en casi todos los maestros comentadores del Lombardo.

La problemática de las dos voluntades de Cristo tiene como punto de partida la afirmación del Evangelio, por ejemplo, en Lc. 22, 42: “[...] Padre, si quieres (bou/lei), aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad (qe/lh ma), sino la Tuya [...]”, la cual se repite en otros pasajes del *Nuevo Testamento*<sup>4</sup>. Pero, además, el griego koiné ya distingue estos dos modos de decir ‘voluntad’<sup>5</sup>. Los debates teológicos y los Concilios que fueron definiendo la fe cristológica son varios, desde Calcedonia (451) hasta el tercero de Constantinopla (680/1), que fue el sexto ecuménico.

En estos debates sobre el significado de esos versículos de la Escritura intervinieron algunos Padres de la Iglesia y los cristianos que no seguían la exposición de la fe del Concilio de Calcedonia, o sea, los monofisitas (partidarios de una sola naturaleza de Cristo) convertidos luego en monotelitas (los de una sola voluntad de Cristo). Estos partidarios de la unidad de

C. Lértora et al., *Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval: expresiones e imágenes*, Buenos Aires, RLFM, 2023: 173 -186.

<sup>4</sup> También en Jn. 6, 38: “porque bajé del Cielo para hacer no mi voluntad, sino la voluntad del que me envió”. Cf. Mt. 26, 39.

<sup>5</sup> Paul Joüon, “Les verbes bou/lomai et qe lw dans le Nouveau Testament”, *Revue des Sciences Religieuses* 30, 1940: 227-38.

naturaleza, de operación y de voluntad tenían que pudiese haber alguna clase de oposición entre Cristo y el Padre, por lo cual preferían rechazar la dualidad en estos temas. Por ello es que se dio un largo y profundo trabajo intelectual alrededor de esta cuestión, que arrojó luz a temas filosóficos, no solamente los teológicos, que eran, evidentemente, los que acaloraban a los cristianos de ese tiempo, lo cual incluía también la participación de las autoridades políticas. En este contexto se enmarca la doctrina de Máximo y de Juan Damasceno que distinguen *qe/lhsij* y *bou/lhsij*, en tanto la primera es una potencia natural de querer y la segunda, un querer determinado que sigue a un conocimiento sin que medie deliberación<sup>6</sup>. En Cristo hay dos voluntades naturales (*qe/lhsij*) correspondientes a cada naturaleza, divina y humana.

### La traducción del *De fide orthodoxa*

Las versiones latinas de la obra de S. Juan Damasceno fecundaron el pensamiento escolástico del s. XII y XIII, pero especialmente la de Burgundio de Pisa portó para Occidente estas nociones clave sobre la voluntad. Varios autores consideran al Pisano fundamental en la formación de ciertas nociones filosóficas clave, tomando en cuenta que también habría traducido parte de la *Ética* aristotélica<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> S. Máximo Confesor, *Opuscula theologica et polémica (OTP en adelante)*, PG 91,12 A y ss. Cf. J. J. Prado, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor*, Río Cuarto, Ed. U. N. de Río Cuarto, 1974. La obra de Prado aporta gran parte de la bibliografía relevante para probar el lugar de Máximo en el desarrollo histórico doctrinal de la voluntad. M. Doucet, “La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l’écriture”, *Science et Esprit*, XXX VII/2, 1985: 123-159; R.-A. Gauthier, “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* v. 21, 1954: 51-100. Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

<sup>7</sup> Riccardo Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Aracne, 2016; vid. en particular: “La volontà”, p. 90 y ss. Fernand Bossier, “L’elaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise”, en J. Hamesse,

Respecto de las dos voluntades se lee en la traducción de Burgundio que en el alma hay inserta naturalmente una fuerza (*virtus*), que apetece lo que es según la naturaleza (*secundum naturam*) y se llama *voluntas*. Se trata de la *voluntas naturalis*: “[...] la voluntad natural: *thelima* (es decir, voluntad) es el apetito racional y vital que depende de la mera naturaleza [...]”<sup>8</sup>. Mientras que la *bulisis* (‘es decir, voluntad’) es el apetito racional y natural de alguna cosa, o sea, una *thelisis* especial<sup>9</sup>.

Es interesante notar que la versión latina del *De fide orthodoxa* circulaba conjuntamente con la de la *Ética* aristotélica del mismo Burgundio. Y no solo se divulgaban juntas estas obras, sino que el traductor unificó de algún modo tres nociones al rendirlas como *voluntas*: *qe/lhsij*, *bou/lhsij* del Damasceno, tal como acabamos de explicar, y *bou/lhsij* de Aristóteles, o sea, cierta o)/recij<sup>10</sup>. Esta unificación conceptual parece haber contribuido a las diversas interpretaciones sobre la división de la voluntad creada, tanto en Cristo como en los ángeles y los hombres. En todos los casos hablamos de *voluntas*, pero luego se hace necesario establecer otras distinciones para las que ni Burgundio ni otros encontraron el vocabulario adecuado. Solo se anexaron adjetivos o sintagmas que explicitaban de algún modo las diferencias: así encontramos *voluntas naturalis* o *ut natura*, *voluntas rationalis*, *voluntas deliberativa*, como asimismo, *voluntas pietatis*, *voluntas carnis*, etc. Por ello, parece

*Aux origines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1997, 81-116.

<sup>8</sup> Saint John Damascene, *De fide Orthodoxa*, cap. 36, n 8, pp. 135 - 136: “[...] naturalem voluntatem: *thelima* (id est voluntas) est appetitus rationalis et vitalis, ex solis dependens naturalibus”. “Quare *thelisis* (id est voluntas) quidem est ipse” *naturalis* et ‘vitalis et rationalis appetitus’ omnium naturae constitutivorum, “simplex virtus” [...]”.

<sup>9</sup> S. Juan Damasceno, *De fide Orthodoxa*, cap. 36, n 9, p. 136: “[...] “*Bulisis* (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis *thelisis* (id est voluntas), scilicet naturalis et rationalis appetitus “alicuius rei” [...]”.

<sup>10</sup> Irene Zavattero, “Voluntas est duplex. La dottrina della volontà dell’anonimo *Commento di Parigi sull’Ethica nova e vetus* (1235-1240)”, *Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale*, n. 40, 2015: 65-96.

necesario tomar en cuenta, tal como sugiere Dihle a propósito del concepto de *voluntas* en San Agustín, que la historia del desarrollo de estas nociones referidas a lo volitivo, se entrecruza con cuestiones lingüísticas<sup>11</sup>. Así pareciera que por un lado el latín ha sido una barrera para la diversidad terminológica, de modo que todas las divisiones son derivadas de o reconducidas a la *voluntas*, pero al mismo tiempo, permanecía la necesidad de sostener el léxico griego para afincarse en una tradición de autoridad. Esta situación no deja de tener la ventaja de permitirnos considerar al conjunto de autores que desarrollan su pensamiento a partir de esa base identificable, tanto a nivel temático como lingüístico.

### **Pedro Lombardo**

El Lombardo presenta el tema de las voluntades de Cristo, pero sin utilizar la terminología del Damasceno<sup>12</sup>. Aunque hay presencia de este autor en muchos temas trinitarios e inclusive referidos a las naturalezas de Cristo, no aparece en relación a las voluntades.

El obispo de Paris, quien parece preferir la terminología agustiniana y de otras autoridades, afirma que

“[...] Al respecto no debe dudarse que en Cristo hubo diversas voluntades, juntamente con las dos naturalezas, a saber: la voluntad divina y la humana. Y la voluntad humana es, o el afecto de la razón o

<sup>11</sup> Albrecht Dihle, “St. Augustine and His Concept of Will”, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 132: “[...] Yet the question remains whether one can adequately understand the rise of the notion of will only in terms of the history of ideas, or whether St. Augustine as a Western theologian was additionally conditioned by Latin, his native language, to develop such a tool of theological and anthropological analysis [...]”.

<sup>12</sup> Sobre la voluntad y otros atributos humanos de Cristo en Pedro Lombardo, en comparación con sus contemporáneos y antecedentes, Cf. Marcia Colish, “Other Attributes of Christ's Humanity”, *Peter Lombard*, Leiden, Brill 1994, vol 1, p. 443 y ss.

el de la sensualidad. El primero es el afecto del alma según la razón y segundo, según la sensualidad; sin embargo, a ambos se les llama voluntad humana. Entonces, por el afecto de la razón quería lo que quería por la voluntad divina –como padecer y morir–, pero por el afecto de la sensualidad no lo quería, sino que más bien lo rechazaba [...]”<sup>13</sup>.

Como vemos no aparece mencionada una *voluntas naturalis* ni *ut natura* a propósito de este tema clave. De hecho, las autoridades a las que menciona son Beda, San Agustín, San Ambrosio y Casiodoro. Menciona a San Jerónimo por error y comenta críticamente a San Hilario. Vemos que en su lugar está la *sensualitas*, a la que se atribuye el querer contrario al racional.

Pedro enseña que “[...] por el afecto humano que tomó de la Virgen, quería no morir y oraba para que pasara el cáliz [...]”<sup>14</sup>. En general, al recurrir a las autoridades mencionadas, el Obispo de París parece privilegiar la unidad del afecto racional ordenado, o sea, recto de Cristo y su sensualidad carnal sin pecado con su voluntad divina, que es una también con la del Padre. Además, en la *Glossa ordinaria* tampoco se presentaba la idea de una voluntad natural, sino una *voluntas hominis* (802-glosa interlineal), la cual mostraba simplemente la humanidad de Cristo (803. Glosa marginal)<sup>15</sup>.

Los editores de la edición crítica indican como fuentes del Lombardo las contribuciones de Hugo de San Víctor y del autor de la *Summa Sententiarum*<sup>16</sup>,

<sup>13</sup> Pedro Lombardo, *Sententiae* III, d XVII, cap. 2 (48) 1: “[...] Et humana voluntas est affectus rationis, vel affectus sensualitatis; et alius est affectus animae secundum rationem, alius secundum sensualitatem; uterque tamen dicitur humana voluntas. Affectu autem rationis id volebat quod voluntate divina, scilicet pati et mori; sed affectu sensualitatis non volebat, immo refugiebat. [...]”.

<sup>14</sup> Pedro Lombardo, *Sententiae*, Roma, Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971, L. III, d XVII, cap. 2 (48) 3 “[...] Ex affectu ergo humano quem de Virgine traxit volebat non mori, et calicem transire orabat. [...]”.

<sup>15</sup> *Glossa ordinaria super Iohannis evangelium*, PL 114, 379 D.

<sup>16</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae*, L. III, d XVII, cap. 2 notas p. 105.

texto al cual Pedro toma muchas veces en cuenta<sup>17</sup>. De hecho, lo que resulta más curioso es que el Lombardo usa argumentos y referencias tomadas de esta *Summa*, pero deja de lado la expresión *voluntas quae appetitus naturalis potest dici*, para preferir *sensualitas*<sup>18</sup>.

Esa línea fue la seguida por Esteban Langton, quien tampoco parece recoger la enseñanza del *De fide orthodoxa* en este asunto ni su terminología<sup>19</sup>. En cualquier caso, el Obispo de París parece haber contribuido a la aceptación

<sup>17</sup> Hugo de Sancto Victore, *De quatuor voluntatibus in Christo libellus*, PL 176: 841B–846C. “La recepción de *Las cuatro voluntades de Cristo* de Hugo de San Víctor en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y en la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino”, *Scripta mediaevalia*, vol. 13, n. 2, 89-108. *Summa sententiarum*, PL 176, 76 B. El autor de esta suma del s. XII, que antes se creía que era el mismo Hugo, divide la voluntad humana de Cristo en un *appetitus naturalis* y una *voluntas rationis*. “[...] Est etiam notandum quod in Christo fuerunt duae voluntates. [...] Non est alia voluntas Patris quam Filii; et secundum illam voluntatem voluit Christus pati et mori sicut et Pater volebat. Sed et alia voluntas quae naturalis appetitus potest dici, cuius est nolle mori. [...] Sed in eo semper praevaluit voluntas rationis qua idem volebat cum Patre [...]”. Cf. sobre la identidad de este maestro, entre otros: F. Gastaldelli, “La ‘Summa Sententiarum’ di Ottone di Lucca. Conclusione di un dibattito secolare”, en *Salesianum* 42, 1980: 537-546; Marcel Chossat, *La Somme des Sentences*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense 1923; Pietro Castagnoli, “Ugo di Mortagne autore della *Summa Sententiarum*?”, *Divus Thomas*, vol. 28, 1925: 119-133; Elisabeth Reinhardt, “La condición del ser humano según la *Summa Sententiarum*”, *Veritas*, Porto Alegre, 44, n. 3, 1999: 523-532; *Por las rutas medievales del saber*, Pamplona, EUNSA 2008, p. 33 y ss.

<sup>18</sup> Sobre las fuentes usadas por Pedro en las *Sententias*, incluidas las dificultades sobre el uso de las versiones del *De fide orthodoxa*, Cf. Padres editores, “Prolegomena”, en Pedro Lombardo, *Sententiae*, vol 1, p. 118 y ss.

<sup>19</sup> Esteban Langton. *On the harmony of wills in Christ. A critical edition of theological question 61*, ed. crítica M. Bieniak, *Przegląd Tomistyczny*, t. XXII, 2016: 31–54. “[...] Voluntas enim rationis approbavit in Christo voluntatem sensualitatis, non ergo fuit ei contraria licet uellet contrarium ei quod illa uoluit, quia uoluntas rationis uoluit sensualitatem hoc uelle [...]”.

del Damasceno durante el s. XIII, por el hecho incluirlo en sus *Sentencias*, aun cuando no recurriese a él al tratar de las voluntades de Cristo<sup>20</sup>.

Por otra parte, Pedro considera a toda *vis* del alma como natural, en el sentido de creada. Además, hay un apetito natural que se dirigía al bien antes del pecado, pero que luego de éste, solo puede hacerlo con ayuda de la gracia. La mención a una *voluntas naturalis* aparece al tratar el libre albedrío: “[...] hay en el alma racional la voluntad natural por la que quiere naturalmente el bien, aunque tenue y débilmente sin ayuda de la gracia [...]”<sup>21</sup>. Observamos como el obispo parisino se esfuerza en mostrar la relación intrínseca con aspectos teológicos que afecta a la cuestión de una voluntad buena en el hombre después del pecado. En esta misma línea de planteo de dificultades, Pedro señala que hay dos posibilidades respecto de la voluntad del hombre: que haya dos movimientos, uno natural al bien, y otro al mal; o que el movimiento de la voluntad sea uno: natural, en cuanto quiere el bien, y vicioso cuando quiere el mal. Desde la perspectiva que propone dos movimientos, el natural parece no poder decirse bueno sin la gracia, salvo en el caso del primer hombre antes del pecado original<sup>22</sup>.

Como podemos ver, los temas que trae el Lombardo en sus *Sentencias* y los planteos que hace para resolver dificultades dan pie al tratamiento de las

<sup>20</sup> M. Frede, “John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom”, K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Clarendon, Oxford, 2004, p. 68.

<sup>21</sup> Pedro Lombardo, *Sententiae* II, d XIV, cap. 3 (142) 1: “[...] Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter nisi gratia iuvet [...]”.

<sup>22</sup> Pedro Lombardo, *Sententiae* II, d XXXIX, cap. 3 (251). “[...] Recte igitur dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est. [...] Ante gratiam vero, licet naturaliter veut homo bonum, non tamen absolute concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potius malam. [...] Alii autem dicunt unam esse voluntatem, idest unum motum, quo naturaliter vult homo bonum et ex vitio vult malum eoque delectatur; et in quantum vult bonum, naturaliter bonus est; in quantum malum vult, malus est [...]”.

voluntades de Cristo por parte de sus comentaradores con el recurso añadido de los aportes del Damasceno, pero no parecen constituir una elaboración completa, sino que más bien abren interrogantes<sup>23</sup>.

### Guillermo de Auxerre

Al igual que su contemporáneo Esteban Langton, Guillermo tampoco asume la división de las voluntades según el Damasceno, sino que prefiere seguir al Lombardo. Escribe su obra conocida como *Summa aurea* entre 1215 y 1229<sup>24</sup>. En ella nuestro autor no pretende comentar simplemente la obra del Lombardo, sino plantear una obra nueva en la cual introduce temas nuevos inexistentes en la de sus antecesor, aunque mantiene una estructura similar<sup>25</sup>. En el libro tercero, dedicado a la Encarnación, al tratar de las voluntades de Cristo, el maestro borgoñón afirma sobre la voluntad humana que puede dividirse del siguiente modo:

“[...] la voluntad creada fue doble en Él, a saber, la voluntad de la razón y la voluntad de la sensualidad. La voluntad de la razón siempre quiso lo que quiere la voluntad increada, la cual es común a las tres Personas. La voluntad de la sensualidad quiso algo propio que no quería la voluntad de la razón ni la voluntad increada, a saber, el no morir [...]”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Respecto de las dificultades que entraña el texto sobre la relación entre *natura*, gracia, libre albedrío y *voluntas*, Cf. Laura Corso de Estrada, “El binomio *natura-voluntas* en la teoría de la acción de Pedro Lombardo”, en Celina A. Lértora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó (eds.), *Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval: expresiones e imágenes*, Buenos Aires, RLFM 2023.

<sup>24</sup> Jean Ribaillier, *Introduction général a la Summa aurea Magistri Guillelmi Altissiodorensis*, Paris-Roma, Centre National de Recherche Scientifique-Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aguas, 1987, p. 16.

<sup>25</sup> Jean Ribaillier, “Reflexions sur le plan de la *Summa Aurea*”, en *Introduction général*, p. 30 y ss.

<sup>26</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* Paris-Roma, Centre National de Recherche Scientifique-Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aguas, 1986, Lib. III, T. 1, tract. 6: “[...] Voluntas creata fuit duplex in eo, scilicet voluntas rationis et voluntas

Como podemos observar, Guillermo atribuye el querer no morir a la parte sensible o animal del hombre. Así lo explica en la *solutio*:

“[...] el querer morir era en la potencia razonable o en el alma razonable en tanto era racional. Pero la voluntad de la sensualidad era en la potencia animal o en el alma animal según la parte animal. Pero la voluntas de la sensualidad no se dice propiamente voluntad, porque ésta es libre en sí misma [...]”<sup>27</sup>.

De este modo, Guillermo resuelve la cuestión teológica planteada en línea con la tradición del Lombardo, sin introducir la idea de un querer natural. Aunque esa sensualidad quiere lo propio, que es seguir viviendo, y que la parte racional solo pide en su oración como un modo de mostrar que no es malo temer la muerte de modo irracional, sino solo preferir la vida racionalmente frente al mandato divino de aceptar la muerte<sup>28</sup>.

Sin embargo, en otras partes del libro tercero de la *Summa aurea*, nuestro autor recurre a la división de la voluntad en *voluntas naturalis* y *voluntas deliberativa* o *consiliativa*, como, por ejemplo, al tratar de la prudencia<sup>29</sup>.

Asimismo, encontramos en el libro segundo la consideración de una *dilectio naturalis*, que puede dividirse en voluntaria e involuntaria, por un

sensualitatis. Voluntate rationis semper voluit quicquid vult voluntate increata que communis est tribus personis. Voluntate sensualitatis voluit aliquid proprium quod non voluit voluntate rationis nec voluntate increata, scilicet non mori [...]”.

<sup>27</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* Lib. III, T. 1, tract. 6, p. 78, n. 30: “[...] voluntas rationis qua Christus voluit mori er at in vi rationabili sive in anima rationabili secundum quod erat rationalis. Voluntas autem sensualitatis erat in vi brutalis sive in anima Christi secundum partem brutalem. Voluntas autem sensualitatis non proprie dicitur voluntas, quoniam voluntas proprie loquendo secundum se libera est [...]”.

<sup>28</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* Lib. III, T. 1, tract. 6, cap 3, p. 80, n. 30 y ss.

<sup>29</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* Lib. III, T. 1, tract. 20, cap. 1, p. 392, n. 117 y ss.

lado; pero también en racional e irracional. La *dilectio naturalis involuntaria* se abre en amor natural animal y la propia del hombre “[...] por la cual naturalmente el alma ama el sumo bien, apetece la beatitud, sin ninguna deliberación ni elección previa. [...] Esta dilección, que es racional e involuntaria no puede ser pecado [...]”<sup>30</sup>.

Parece, entonces posible que conociese esta propuesta a partir de otras fuentes. Lo notable es que la noción de un amor natural del Sumo bien no haya intervenido al analizar las voluntades del Redentor.

### El Canciller Felipe

Ahora bien, como señalamos al inicio, las nociones provenientes del Damasceno y la terminología correspondiente fueron incorporadas a través de varias líneas de autores que comentaban las *Sentencias* al tiempo que iban incorporando otras fuentes para tratar el mismo tema antropológico y cristológico. Un caso es el de Felipe Canciller, quien escribe su *Summa de bono* para fechas muy similares a las de su contemporáneo Guillermo.

Felipe manifiesta que la voluntad se da según dos modos, uno respecto del Sumo bien y otro respecto de los bienes que son para el fin. Felipe identifica *thelisis* con la *voluntas finis* sobre el Sumo bien, y *bulisis* con el segundo modo, donde hay juicio y deliberación. Este segundo modo corresponde al libre albedrío<sup>31</sup>. El primer modo solo puede ser del bien, mientras que el segundo, del bien o del mal.

<sup>30</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* Lib. II, T. 1, cap 4, p. 42, n 50 y ss.

<sup>31</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono*, p. 73, 29 y ss. “[...] Est enim voluntas secundum duos modos. Primo modo dicitur voluntas finis quod est summum bonum, et sic ponitur voluntas cum tria anime assignantur secundum conversionem eius ad essentiam divinam per illa tria intelligentia, memoria et voluntas que sunt trinitas creata. Secundo modo dicitur eorum que sunt ad finem que ex iudicio et deliberatione procedunt, ut II Damasceni [...], et huiusmodi dicitur liberum arbitrium facultas sive ipsa voluntas facilis. Primam vocat Iohannes Damascenus thelisim, secundam que est

Si bien no se trata de un texto sobre las voluntades de Cristo, nos parece importante traerlo a consideración ya que resulta una aceptación bastante completa de las categorías del Damasceno, junto con la consideración aristotélica sobre el *volitum*. Además, el Canciller afirma que la *voluntas finis* es parte de la trinidad creada de *memoria, intelligentia et voluntas*, mientras que el libre albedrío depende de la deliberación racional (*ex iudicio et deliberatione*). De manera que se incorpora una relación importante con la herencia agustiniana. Hay una voluntad creada que porta la imagen de la Voluntad divina. Allí, la *theosis* del Damasceno aparece unida a la *voluntas* de Agustín, o al menos, a un sentido similar, con reminiscencias estoicas y ciceronianas, siendo esta última perspectiva una corrección y reelaboración del fisicismo de la primera con apoyatura platónica, o sea, que en San Agustín se presenta *voluntas* como traducción de o(rmh), pero entendida como racional<sup>32</sup>. Se debe tener en cuenta que ya Cicerón traducía bou/lhsij como *velle* o *voluntas*, al igual que proa/iresij y o(rmh)<sup>33</sup>.

En definitiva, la elaboración de Felipe nos parece una clara muestra de la tarea intelectual que desarrollaron estos escolásticos alrededor de estas nociones. Otro caso es el del Anónimo de París que afirma la existencia de dos voluntades al comentar la traducción de Burgundio de los libros de la *Ética* de Aristóteles que se conocían en ese momento. Estas voluntades o apetitos pueden ser con deliberación o sin ella<sup>34</sup>. I. Zavattero desarrolla las

liberum arbitrium bulisim. Prima est in bonum tantum, secunda est declinans in bonum vel in malum [...]”.

<sup>32</sup> Cf. Laura Corso de Estrada, “Finalismo y racionalidad de la naturaleza en las primeras *Summae* del siglo xiii”, *Patristica et Mediaevalia*, XXXV, 2014: “[...] se hace presente a través de esta sentencia [que la naturaleza enseña] la identificación helenística de tradición estoica y ciceroniana entre naturaleza, racionalidad y ley [...] Cicerón ha hecho converger dos de las teorías finalistas más significativas del pensamiento antiguo: estoicismo y platonismo [...]”. Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity*, Cambridge, CUP 2010, p. 297 y ss.; Sarah Byers, “The Meaning of *Voluntas* in Augustine”, *Augustinian Studies* 37, 2, 2006: 171–189.

<sup>33</sup> Albrecht Dihle, “St. Augustine and His Concept of Will”, p. 133 y ss.

<sup>34</sup> Irene Zavattero, “*Voluntas est duplex*”, p. 70.

dificultades devenidas de la circulación de esa versión junto con la del Damasceno.

Respecto de la *sensualitas*, Felipe la menciona en varias partes de su obra. Por un lado, afirma que aparece frecuentemente en la Sagrada Escritura; por otro, trata de ubicarla en el contexto de las potencias del alma. Para esta tarea recurre a la traducción de Burgundio y también aparece Aristóteles como fuente.

El Canciller señala a la *sensualitas* como “ordenada a la fantasía”, mientras que la razón lo hace al *intellectus*<sup>35</sup>. Asimismo, en este mismo contexto divide el acto de la voluntad, *velle*, del *desiderium* de la *sensualitas* o apetito<sup>36</sup>. Este último se dirige a un bien *ut nunc*, mientras que la *voluntas* puede hacerlo a un *bonum simpliciter*.

### **A modo de conclusión**

Estas someras observaciones nos permiten señalar que la noción de *sensualitas* de Felipe no coincide totalmente con la de su contemporáneo Guillermo de Auxerre. Aunque no tenemos un texto paralelo sobre las voluntades de Cristo, podemos aproximarnos a la idea de que Felipe dio más cabida a otras autoridades. Por ese motivo es probable que tuviese más clara la diferencia entre una voluntad natural y la mera *sensualitas*. Además, poder distinguir entre ambas nociones elimina los problemas teológicos que, tanto Pedro Lombardo como Guillermo, tuvieron que sortear sobre la falta de pecado en la *sensualitas* de Cristo.

Otro punto importante es la asociación que hace Felipe entre *thelesis* y *voluntas finis*; lo cual es un aporte de la tradición aristotélica. Además, el Canciller plantea esa división de la voluntad como modos de dirigirse al bien. En eso hay también un aporte al planteo más general del

<sup>35</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono*, p. 161.

<sup>36</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono*, p. 164.

Lombardo y la tradición agustiniana que reducen la división volitiva a voluntad racional y sensualidad.

Asimismo, a partir de esta investigación es posible aproximarse de modo más concreto a la valoración de la riqueza de pensamiento que introduce la incorporación de la obra del Damasceno en los autores de esta época. Las explicaciones del Lombardo y del de Auxerre parecen insuficientes, si se comparan con la fineza de análisis de Felipe o de otros maestros posteriores que supieron aprovechar el aporte del *De fide orthodoxa*.

Finalmente podemos afirmar que el estudio de las divisiones de la voluntad de Cristo por parte de los escolásticos de los siglos XII y XIII sigue siendo una puerta para la comprensión de su pensamiento antropológico.

# **Cícero e Agostinho na República de Florença: aproximações e distensões entre o Republicanismo de Coluccio Salutati e Niccolò Machiavelli**

*Marcone Costa Cerqueira*  
UFSC, Brasil

## **1. Introdução**

O Humanismo renascentista italiano expressou forte influência de textos clássicos, tanto romanos quanto gregos. No entanto, o intrincamento desta apropriação do pensamento clássico não se deu de maneira uniforme ou sistemática, a tradição cristã-medieval, principalmente aquela de vertente agostiniana, proporcionou diversas perspectivas de leituras, mas também entraves doutrinários. É preciso depurar os termos que se constituíram como centrais, a partir destas influências, nas construções originais de pensadores políticos preponderantes para se compreender o problema da república neste período.

Ressaltaremos as figuras de Coluccio Salutati e Niccolò Machiavelli, ambos pensadores centrais no processo de construção de uma tradição republicana na modernidade. Buscaremos demonstrar como Salutati expressa influências agostinianas e ciceronianas em suas principais obras, como contraponto, apresentaremos no pensamento de Machiavelli uma explícita contraposição a estes mesmos autores. Para qualificarmos nossa apresentação em vias de maior especificidade, tomaremos como pontos centrais a constituição das leis e a questão da pátria e do povo a partir do construto legislativo.

## **2. Coluccio Salutati e a influência agostiniana no pensamento sobre as leis**

O contexto político no qual Salutati está inserido pode ser caracterizado pelo nascimento do humanismo e como pilar do pensamento republicano moderno. Tais fatores suscitaram um ponto de tensão entre a velha tradição ético-político medieval, marcadamente escolástica pautada na supremacia da contemplação sobre a ação política, e a necessidade de uma nova tradição capaz de justificar a vida ativa na república. Como conciliar o ideal cristão de contemplação e a necessidade de uma vida amplamente ativa na república? “Vida política e vida de pensamento se mostram de fato em Salutati [...] o sábio, o douto, não é um solitário separado das coisas dos homens, mas um homem que responde à sua vocação, que serve o seu senhor celeste entre o turbilhão da vida terrena”<sup>1</sup>. O chanceler florentino se vê diante da necessidade de defender a constituição humanista da república a partir da vida ativa, ao mesmo tempo em que não pode se desvencilhar de sua fé e de seus pressupostos ético-morais.

Durante os 31 anos, de 1375 a 1406, nos quais Salutati esteve à frente da chancelaria de Florença, foram muitas as oportunidades que teve de pôr em prática a defesa da constituição republicana de sua cidade e combater, em sentido teórico, as investidas tanto internas quanto externas contra ela. Após meados do século XIV, Florença passa por inúmeras situações adversas, desde a peste negra, que arruinou a cidade em 1348, até a instabilidade causada por tumultos populares até a década de 1370. O embate contra Antonio Loschi da Vicenza, secretário do Duque de Milão entre os anos de 1398 e 1404, demonstrou a sanha com a qual o tema da liberdade era discutido e como a liberdade florentina era defendida por seu chanceler Segundo Garin:

<sup>1</sup> Egeio Garin, *Prosatori Latini del quattrocento*, Milano, Riccardo Ricciardi Editore, 1952, p. 38.

“Em 1399, parece, o vincentino Antonio Loschi(1368 – 1441), sucessor de Pasquino Capelli na chancelaria viscontiana, escreve uma breve *Invectiva in Florentinos*, que é um verdadeiro e próprio opúsculo de propaganda a favor da política de expansão de Gian Galeazzo Visconti. A Pietro Tuchi, que lhe tinha enviado o livreto, Salutati faz retornar, em 11 de setembro de 1403, a sua resposta, uma *Invectiva*, que, embora seja uma condenação feroz à política viscontiana, torna-se um hino as florentina libertas” (Garin, pp. 4-5r)

Salutati faz uma extensa defesa da primazia da ciência das leis sobre as demais ciências, principalmente sobre aquelas tidas por ele como especulativas. Em sua obra *De nobilitate legum et medicinae*, ele faz tal defesa diante da ciência médica. No decorrer de sua argumentação, bem como se vê no restante de suas obras, o chanceler toca nos temas basilares de seu pensamento, a verdade, a justiça, a família e a pátria, resguardando ainda sua identidade cristã, mesmo em relação à questão da vida ativa. “O aspecto mais conhecido do trabalho de Salutati é justamente aqui, na ardente celebração da vida ativa, da caridade cristã diante da mera contemplação, do bem comum, da família, da amizade, do amor à liberdade e à pátria<sup>2</sup>. Sua intenção é deixar marcada a posição de centralidade das leis na construção de uma liberdade republicana, principiando por demonstrar sua natureza e aplicações. De acordo com Salutati: “Vou dizer em primeiro lugar o que é a lei, a fim de obter e emitir, o que é a sua natureza, aplicações e tarefa.”<sup>3</sup>. Esta liberdade adquirida na vida ativa dentro da república apresenta sua raiz no caráter formal da própria lei, mesmo tendo seu horizonte de realização no âmbito do político, ela impõe-se por seu formalismo.

A formalidade na compreensão salutariana do aspecto legislativo se caracteriza por dois pontos, o primeiro é a constituição universal que fundamenta a liberdade que é o objeto da lei que rege a ação livre do

<sup>2</sup> Eugenio Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, A cura de Michele Ciliberto. Roma: Edizioni de Storia e Letteratura, 2009. Tomo I. p. 193.

<sup>3</sup> Coluccio Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*, Firenze, Vallecchi Editore, 1947, p. 13.

homem, em vista de seu bem supremo, e que tem sua origem na vontade, Para o autor: “Sendo assim cada ato humano propriamente livre, sendo a liberdade propriedade da vontade e da razão e sendo objeto da vontade um fim e um bem, resulta daí que o homem, enquanto homem, age por um fim e um bem”<sup>4</sup>. Salutati faz a liberdade pertencer ao âmbito da vontade, cada homem é livre em sua vontade e razão. Pode-se perceber o princípio formalista da vontade no fino arranjo entre liberdade e fim último, um bem, próprio do homem. Esta construção está direcionada por uma compreensão formalista da vontade que assegura a liberdade do indivíduo. Salutati reflete uma concepção agostiniana que baseia a compreensão da liberdade em termo formal-universal a partir da vontade.

Outro ponto está na origem mesmo do caráter universal da lei, o bem supremo que se encontra constituído como fim do ato humano, sendo direcionado pela liberdade provida pela vontade e razão, coaduna-se e é precedido pela lei divina. Salutati afirma:

“Sendo de fato cada lei uma direção, um princípio e uma regra da razão prática, convém dizer que tudo é precedido pela lei divina, porque Deus governa e rege todas as coisas e os próprios homens. Agora, tudo o que é governado por outro deve necessariamente ter em si uma correspondência com aqueles que o governam, caso contrário não passaria nele aquela operação”<sup>5</sup>.

Esta perspectiva formal da lei resguarda o lugar de importância da contemplação, um ideal da tradição cristã, na construção de uma liberdade dentro do contexto socialmente ativo da república no qual surge a realidade da lei. A lei natural, expressa por Agostinho, toma corpo na construção salutiana de precedência da lei divina como diretriz para a própria liberdade do homem advinda de sua vontade. Nestes termos, o elo que liga Salutati à tradição cristã-medieval se mostra representado em sua

<sup>4</sup> Ibid., p. 15.

<sup>5</sup> Ibid.

submissão a uma visão na qual a própria possibilidade de reconhecimento da liberdade, bem como de uma sociedade minimamente ordenada, só está garantida no caráter universal de leis coadunadas à vontade divina.

Ao desenvolver sua compreensão deste arranjo de origem e manutenção das leis, bem como sua legitimação enquanto fundamento universal, *Salutati* claramente reproduz a compreensão agostiniana de ascendência das leis. As leis ditas humanas devem ser coadunadas as leis naturais, enquanto estas são vestígios da lei divina, por esta via, a origem de todas as leis é a lei divina, que expressa sua precedência sobre todas as leis humanas e naturais, como segue:

“A verdadeira lei nasce da natureza, não do decreto humano, por quanto venha dito ser humana. Nenhuma determinação humana pode de fato ser dita lei se não concorda plenamente com a lei natural que é vestígio daquela divina. A lei divina imprime nas mentes humanas a lei natural que é princípio comum dos atos humanos e que, nas nossas almas, os empurra em direção ao que é decretado por aquela primeira lei imutável divina e eterna”<sup>6</sup>.

Tal perspectiva se encontra exatamente na concepção de um bem que se estabelece como proveniente da vontade divina impressa na realidade das leis, que se realiza, mesmo que temporariamente, na vida ativa na cidade. Segundo o Chanceler, valendo-se de Agostinho:

“As palavras de Agostinho te parecerão muito verdadeiras se as comparar a um outro conhecimento, ou seja, a ciência à sabedoria. Agora, posto que o verdadeiro e supremo fim do homem não é o conhecer ou o saber, mas aquela suma bem-aventurança que consiste no ver a Deus como é, e desfrutar de sua vista, e amá-lo, e unir-se a ele eternamente no amor que assim une o amante ao amado, quem por esse amor se une a Deus torna-se um só espírito com ele; porque não

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 17.

podemos conseguir tudo isso com a ciência ou a especulação humana, mas pela graça de Deus através da virtude de nossas ações, é certo que a sua felicidade pertence à vida ativa, cujo princípio é a vontade, e não aquela especulativa, que se realiza pelo intelecto”<sup>7</sup>.

Os autores clássicos, tais como Cícero e Aristóteles aparecem em *De nobilitate*, como forma de sustentação retórica e literária para as afirmações que expressam uma base claramente cristã. O uso dos clássicos reflete uma necessidade retórica de buscar justificação na própria constituição clássica de compreensão das leis. Obviamente este movimento é proveitoso para se resguardar o espírito republicano, figurado em Cícero, bem como o espírito erudito da autoridade filosófica, em Aristóteles.

O Humanismo Italiano teve a iniciativa de se voltar diretamente para os clássicos com uma vontade imensa de ler os textos dentro de seus contextos de origem, neste sentido, a confrontação começa a engendrar os pressupostos da superação. Porém, se mostrava extremamente difícil desvencilhar-se de séculos de teorização ético-política influenciada pela construção cristã, como dito, principalmente agostiniana. Este primeiro movimento do humanismo deveria ser completado por uma vanguarda mais preparada, tanto teórica quanto politicamente, para empreender a completa ruptura e sua avassaladora superação. Acreditamos ser possível indicar a geração seguinte aos primeiros humanistas como sendo esta vanguarda, tendo à frente Machiavelli, principalmente em vista de sua incisiva crítica a construção ético-política cristã medieval e sua irrestrita adesão aos valores políticos da antiguidade clássica.

### **3. Lei e política em Machiavelli: a contraposição à tradição medieval**

A questão da ação política, que nos humanistas pode ser posta ao lado da questão da vida ativa, ainda era algo que transitava entre as nuances da tradição cristã e a confrontação da retomada da tradição clássica romana e

<sup>7</sup> Ibid., p. 190.

grega. As principais bússolas ainda eram as perspectivas da busca de uma ação virtuosa, por influência da leitura dos gregos, e a busca de ações guiadas por princípios morais emergidos da doutrina cristã, e mais incipientemente, o esforço em coadunar tais direcionamentos à confrontação com a tradição clássica romana. A questão da materialidade da ação política, sua dimensão de concretude frente às *necessidades* impostas pelos desafios do mundo natural e do contexto das leis, estava obliterada por uma busca visceral dos princípios ideais que consistiriam numa imagem racional e livre do ser humano.

A construção de um ideal humanista pautado na inflação do discurso (retórica), dos valores virtuosos e principalmente na busca de uma harmoniosa definição da vida ativa nas cidades, não se reflete na escrita do florentino. Junto à tradição do “espelho dos príncipes”, a qual, como é sabido, influenciou o formato de escrita de *O Príncipe*, existia também uma tradição, fortemente desenvolvida no período humanista, de preparação dos príncipes e futuros líderes para a exímia utilização da retórica como ferramenta política. Como aponta Burckhardt:

“Os próprios príncipes instruídos, que tinham o dom da palavra, apreciavam discursar em latim ou em italiano, e o faziam bem. Os filhos da casa dos Sforza haviam sido preparados para tanto. Já em 1455, ainda bem jovem Galeazzo Maria discursou fluentemente perante o Grande Conselho, em Veneza, e Ippolita, sua irmã, por ocasião do Congresso de Mântua, em 1459, saudou o papa Pio II com um gracioso discurso. O próprio Pio II, na condição de orador, nitidamente preparou com firmeza, ao longo de toda a sua vida, o terreno para sua ascensão final ao trono papal”<sup>8</sup>.

Porém, o foco dado por Machiavelli à centralidade da ação política o levou a ver o organismo político de forma mais complexa, não tão propenso

<sup>8</sup> Jacopo Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália*. Tradução de Sérgio Tellaroli, São Paulo, Campanhia das Letras, 2009. p. 223.

ao diálogo harmonioso pautado em virtudes morais ou princípios racionais de uma educação humanista.

A questão das leis no pensamento maquiaveliano é um tema que se ramifica em diversas discussões, desde a questão da guarda da liberdade até a proposição de um dualismo entre dominação e não-dominação, passando pela centralidade do papel do fundador de república. A tradição humanista está mais próxima da concepção metafísico-teológica, refletindo construções teóricas que se coadunam a forma como estão assentadas as noções de justo, justiça, leis, punição, estruturadas pela tradição cristã-medieval. Ao se distanciar da cepa humanista, Machiavelli estabelece uma perspectiva legislativa que subverte a ordem estabelecida pela tradição metafísico-teológica e erige uma perspectiva material-instrumental da lei.

A tradição medieval, metafísico-teológica, está direcionada pela submissão da materialidade da ação política ao formalismo ético que legitima uma concepção de justiça e, por conseguinte, uma noção de justo. A percepção de ordenação que guia o pensamento agostiniano o faz submeter todos os tipos de lei, tanto naturais quanto humanas, à lei Eterna, divina<sup>9</sup>. O ser humano tem, somente pela ação da graça divina, condições de reconhecer e acolher esta iluminação. Para o bispo de Hippona qualquer justiça que seja pretensamente humana, ou puramente metafísica não é verdadeira justiça. Os desdobramentos desta construção metafísico-teológica, que articula uma estrutura formal, preenchida por um conteúdo teológico, estabelece uma compreensão jurídica estritamente direcionada por uma noção universal de justiça e de justo.

Esta configuração não pode ser assumida pelo florentino em sua teoria política, o “estudo da história e sua vivência política” o fizeram perceber que não existe uma justiça universal, nem mesmo um padrão de justo que possa ser elevado acima dos interesses e disputas políticas. A lei enquanto

<sup>9</sup> *De. Civ. Dei*, XIX, 13. Agostino. *Opera omnia di Sant'Agostino*. A cura di Franco Monteverde; collaborazione di Elena Passarini, Roma, Città Nuova, 2010.

expressão das noções de justo e injusto, aplicabilidade da ideia de justiça, tem uma função em vista de possibilitar o *viver civil*, organizar o corpo político. Sua função não é catalisar uma pretensa justiça, transcendente, que surge e se estabelece fora da organização política, também não é tornar os indivíduos virtuosos. Pode-se dizer que as leis são elos que unem os conjuntos, de indivíduos e instituições, na constituição do *viver civil*. Ela tem assim uma função ordenadora, mantenedora e reformuladora da organização política que se constitui como o *viver civil*. A articulação maquiaveliana da origem e função das leis é ainda uma ligação entre sua concepção antropológica vazia e sua concepção material de política, a qual destoa da tradição ciceroniana aliada a uma tradição cristã-medieval, expressa na tradição humanista. Colocamos Machiavelli fora de um raio de influência ciceroniana em um ponto específico, ao menos, a origem das leis na alma humana. Vejamos o texto de Cícero:

“Os homens têm julgado a propósito de tomar por ponto de partida a lei: eles têm razão nisto? Certamente que sim, como eles colocam em princípio, a lei é a razão suprema, gravada em nossa natureza, que prescreve o que se deve fazer e interdiz o que se deve evitar de fazer. Esta mesma razão, solidamente estabelecida na alma humana com suas consequências, é a lei”<sup>10</sup>.

Os fundamentos da justiça e das leis, no pensamento maquiaveliano, podem ser demonstrados como puramente materiais, a proposição da origem da noção de justiça, segue a mesma compreensão desenvolvida logo no início dos *Discorsi*, sobre a origem da noção de bem e mal. Para o autor:

“... porque, vendo que se um prejudicava o seu benfeitor, suscitava o ódio e a compaixão entre os homens, maldizendo os ingratos e honrando aqueles que fossem gratos, e pensado ainda que aquelas mesmas injúrias poderiam ser feitas contra eles, para fugirem de tais

<sup>10</sup> *Des Lois*, Livre I. Ciceron. *De la République; Des Lois*. Traduction nouvelle avec notices et notes par Charles Appuhn, Paris, Éditions Garnier Frères, 1954.

males, se puseram a fazer leis, ordenando punições a quem violasse as leis, de onde vem o conhecimento da justiça”<sup>11</sup>.

A noção de justiça surge a partir de um “movimento da multidão”, um anseio de conquistar uma segurança diante de uma necessidade nunca antes enfrentada. Machiavelli sustenta que: “E não sem razões se assemelha a voz de um povo àquela de Deus: porque se vê uma opinião popular unânime fazer efeitos maravilhosos em seus prognósticos, tal que parece, por oculta virtù, prever seu mal e seu bem”. *Discorsi*. I, 58. Esta “oculta virtù” da multidão, ou povo, parece ser a mesma fonte da noção de justiça expressa por Machiavelli em seu relato do capítulo 1 do mesmo livro.

Para Agostinho, assentando a justiça divina acima de qualquer organização política, ordenada pelas melhores leis, costumes ou convenções, qualquer reino que não seja erigido sobre a justiça de Deus pode ser comparado a um bando de salteadores e piratas. Para o Bispo:

“Destronada a justiça, o que vem a ser qualquer reino, senão grande pirataria? E a pirataria que é, senão pequeno reino? Também é agrupamento de homens, governam-se pelo poderio de um príncipe, ligam-se por meio de pacto de sociedade, repartem o roubo de acordo com certas convenções. Se esse mal cresce, porque sempre se lhes acrescentam homens perdidos, usurpadores de lugares, estabelecem esconderijos, ocupam cidades, subjugam povos, tomam o nome mais autêntico de reino. Esse nome dá-lhe abertamente, não a perda cobiça, mas a impunidade acrescentada. Em tom de brincadeira, porém a sério, certo pirata preso respondeu a Alexandre Magno, que lhe perguntou que lhe parecia o sobressalto em que mantinha o mar. Com arrogante liberdade, respondeu-lhe: ‘O mesmo que te parece o maneres perturbada a Terra toda, com a diferença apenas de que a

<sup>11</sup> *D. I, 3*. Nicolo Machiavelli, *Opera*. A cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997.

mim, por fazê-lo com navio de pequeno porte, me chamam ladrão e a ti, que o fazes com enorme esquadra, imperador”<sup>12</sup>.

Machiavelli demonstra uma profunda aversão à construção que faz o ‘material’ depender do ‘formal’, o ‘político’ depender do ‘ético’, as consequências das ações dependerem simplesmente de suas intencionalidades. Não sendo a justiça nada mais que uma noção construída a partir da própria relação dos indivíduos em um primeiro ajuntamento social, não faz sentido a noção de justo responder a uma diretiva formal que se desloca da realidade destas relações dos indivíduos. Assim, o ‘justo’ é aquele que compreende bem estas relações empreendidas pelos indivíduos, legisla em vista delas e sabe prever as consequências que se podem produzir das prováveis ações dos indivíduos.

As leis são constitutivas do “viver civil”, ou “viver político”, dão “forma” à matéria social que se encontra reunida para estabelecer um convívio em comum. Machiavelli é enfático, no *Discorsi*. I. 58, em defender o povo que é regido por leis, afirmando, contrariamente à opinião dos Antigos e do próprio Tito Lívio, que uma multidão regulada por leis é mais confiável que um príncipe ou governante. Este tema da “multidão regulada por leis” é muito importante para Maquiavel e bastante recorrente. O florentino faz uma distinção que pode ser tomada como a base para se pensar a realidade da organização política, a ideia de que a primeira função instrumental das leis é exatamente estabelecer um “povo”. Segundo Machiavelli: “Mas, aquilo que o histórico nosso diz da natureza da multidão, não diz daquela que é regulada por leis, como era a romana, mas da solta, como era a siracusana: a qual fez aqueles mesmos erros que fazem os homens enfurecidos e soltos...” *Discorsi*. I, 58. A ideia expressa por ele é exatamente a de que só há um viver civil, só há uma organização política que pode ser chamada de povo, ou expressar relações comuns que definam uma república ou outro tipo de governo, quando há o estabelecimento de um “código de leis”.

<sup>12</sup> *De Civ. Dei*. IV, 6. Agostino. *Opera omnia di Sant'Agostino*. A cura di Franco Monteverde; collaborazione di Elena Passarini, Roma: Città Nuova, 2010.

Essa noção não é nova, muito menos utilizada apenas por Maquiavel, Cícero, em seu diálogo perdido, *De Republica*, valendo-se de Cipião, já define um povo como sendo um ajuntamento de indivíduos (multidão) que expressam consenso e aceitação de um código de leis. Agostinho toma esta construção dialética para sustentar que apenas o “povo de Deus” é um povo verdadeiro, pois ajunta-se em torno das leis divinas, a única justiça, aceitando-as e respeitando-as. Agostinho cita Cícero: “Um povo, como tem posto Cipião, é uma multidão reunida pelo reconhecimento do direito e pela comunhão de interesses.” Ibid, XIX, 21. São palavras que ele cita do próprio Cícero para sustentar que, se esta é realmente a definição correta para povo, e estando a verdadeira justiça, ou direito, em Deus, ele conclui: “Nenhuma república pode ter governo sem justiça, pois onde não existe verdadeira justiça, aí também não existirá verdadeiro direito”<sup>13</sup>.

Qualquer outro povo que não se curve a esta verdade não é um verdadeiro povo, apenas uma multidão. Todavia, Machiavelli vê a justiça como uma noção constituída a partir da própria relação dos indivíduos, os quais buscam para si mesmos reciprocidade, retribuição e segurança.

#### **4. Conclusão**

Para autores como Salutati, a influência da tradição cristã-medieval será uma pedra angular que não será facilmente retirada. Neste sentido, a construção teórica sobre a realidade das leis e seus fundamentos segue uma orientação formalista, baseada em uma perspectiva metafísico-teológica. A influência de Agostinho sobre a obra de Salutati é um exemplo de como as bases medievais ainda se faziam presentes no humanismo, bem como interferiam inclusive na leitura dos clássicos romanos, tais como Cícero. O Humanismo italiano não será o momento de ruptura entre a tradição cristã-medieval e a incipiente tradição moderna, esta transição deveria passar ainda pela crítica contundente de autores como Machiavelli.

<sup>13</sup> Ibid.

Na obra do florentino, reforça-se a perspectiva de que as leis não carregam em si mesmas dispositivos “universais perenes”, os quais, bem empregados em vista de seus princípios, poderiam garantir plena harmonia e estabilidade. Humanistas como Salutati tinham a noção de que as leis eram alicerçadas em princípios sólidos, universais e verdadeiros, não se tratava de um assunto de “especulação”. Pode-se afirmar que a perspectiva que Machiavelli reforça é aquela que marcou de maneira central a tradição republicana de Roma, poucas leis, baseadas nos costumes, direcionadas basicamente para as relações públicas, além disso estas leis eram vistas como respostas aos “acidentes” mais graves e flagrantes que pudessem ocorrer na república. Segundo Ducos:

“Diferentemente do grego, o latim não possui termos suscetíveis de designar uma codificação de conjunto de leis; uma tal noção é tomada aproximadamente no latim pela palavra *corpus*. [...] Por conseguinte, o recurso à lei na República Romana não é muito frequente. A legislação do direito privado é rara na República, Rotondi não tem contado mais que vinte e seis leis: estas leis são leis de circunstâncias, as quais são um recurso para colocar fim aos abusos mais flagrantes. A lei é um remédio a uma crise e isto tem uma constância na atitude romana em relação às leis”<sup>14</sup>.

O que Machiavelli faz é resgatar a perspectiva ‘material’ das leis e da constituição política, basilares na tradição clássica romana, a qual foi solapada pela tradição medieval.

<sup>14</sup> Michèle Ducos, *L'influence grecque sur la loi des douze tables*. Préface d'André Magdelain, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 50.



## **Arquetipos ejemplares e inspiración. Perspectivas para la recepción cristiana del creacionismo filónico**

*Juan Pablo Maggiotti*  
Univ. de Montevideo, Uruguay

### **1. Introducción**

#### **El corpus filónico como síntesis de creacionismo y platonismo**

Si la cuestión sobre la armonía fe-razón resulta una buena descripción introductoria para la Patrística, también lo es para introducirse tanto en el pensamiento y obra de Filón de Alejandría como para explicar su recepción e incorporación entre los Padres<sup>1</sup>. Filón sería el primero en la historia de la filosofía occidental, en efecto, en acometer la demostración de una esencial concordia entre la tradición filosófica y la Revelación, aun antes de que los Padres apologistas zanjaran la cuestión acerca de si tal armonía existía o no. Su enseñanza sobre un Dios trascendente, personal y creador obviamente no es una originalidad suya sino herencia del contenido revelado de su religión. Pero lo que sí resulta original es la adaptación y formulación de esta enseñanza en términos propios de la tradición filosófica de entonces<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Para el curso de esta recepción, una buena presentación sería David T. Runia, *Philo in early Christian literature. A survey*, Van Gorcum, Fortress Press, 1993.

<sup>2</sup> Varios han señalado este asunto, como por ejemplo Erwin R. Goodenough, *An introduction to Philo Judaeus*, Oxford, Basil Blackwell, 1962, p. 96: “Wolfson has rightly pointed out that Philo (or his school) made a great contribution to western thought in combining Greek metaphysics with biblical ‘revelation’”. La obra referida es el monumental trabajo de Harry A. Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge (EE.UU.), Harvard University Press, 1962, que efectivamente tiene, prácticamente que por tema principal, la presentación del corpus filónico como proyecto integrador y la elucidación de sus implicancias.

Es por tanto perfectamente legítimo no sólo hablar del corpus filónico como la primera síntesis entre fe y razón, sino además reconocerlo como la primera muestra de creacionismo filosófico, es decir, como una filosofía centrada en la relación Creador-criatura<sup>3</sup>. Atender a la afinidad entre judíos y cristianos en esta relación –impensada en el mundo pagano ajeno a ambos– da pautas importantes para entender la continuidad natural entre Filón y los Padres, así como su frente común ante una filosofía grecorromana que, a la postre, sería básicamente representativa del mundo antiguo precristiano.

Ahora bien, con el impacto de Filón incluso entre sus contemporáneos aún con muchos aspectos en debate, precisar su rol en el conjunto general del creacionismo cristiano se hace evidentemente aún más ciclópeo. Con todo, hay que decir que una lectura inicial del *De opificio mundi* puede aportar indicios eficaces sobre los pasos a seguir en tales investigaciones futuras. Como se dijo, en esta obra se afirma la idea de un Dios personal, de una trascendencia absoluta de Dios respecto a sus criaturas y, sobre todo, se sitúa por primera vez el fundamento para la inteligibilidad del mundo en la mente de ese Dios personal y creador<sup>4</sup>.

Por todo ello, independientemente del alcance, sea histórico o metafísico, que tales afirmaciones pudieran tener para una correcta comprensión de la figura de Filón, creemos que el uso de las Ideas platónicas para transformarlas en **arquetipos ejemplares divinos** es, ya de por sí, motivo suficiente para

<sup>3</sup> Cf. por ejemplo Étienne Gilson, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1965, p. 118, donde entiende al creacionismo como “toda doctrina en que la causa de la existencia del ser finito le es radicalmente extrínseca, por encontrarse en último término en Dios.” En la misma línea de pensamiento, el autor que más ha desarrollado el tema es el alemán Josef Pieper, por ejemplo en *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974.

<sup>4</sup> Cf. Goodenough, ob. cit., pp. 97-98: “Repeatedly Philo insists that God is not a σύγκριμα, but is φύσις ἀπλή; that is, he is of a single and uncompounded nature. He is not to be identified with the world: he is the mind of the universe, contains the universe, yet is in no sense contained by or within the universe”.

prestarle atención al autor. Esta transformación se da, en la obra mencionada, a través de la imagen de Dios como arquitecto del universo.

Sobre la cuestión histórica de su síntesis creacionista, en definitiva, juzgamos también necesaria una mayor profundización sobre todo en dos aspectos del esfuerzo filónico. Primero, en la originalidad de su noción de *logos*, y segundo, en la readaptación de la **inspiración** platónica. Creemos que estos tres aspectos –arquetipos, logos, inspiración– se compenetran mutuamente, y una adecuada comprensión tanto de Filón como del curso histórico de su legado exigen verlos en continua relación<sup>5</sup>. Tal desarrollo excede las posibilidades del presente trabajo, pero no podemos dejar de advertir que actúa como telón de fondo para el mismo. En cualquier caso, lo que resulta factible es comenzar con algún primer paso.

La intención del presente trabajo, por tanto, es realzar los elementos metafísicos en la imagen de Dios como arquitecto. Juzgamos que allí se sintetiza adecuadamente el creacionismo filónico, a la vez que ofrece una buena perspectiva para profundizar luego otros asuntos. La yuxtaposición final al tema de la inspiración tiene así únicamente la finalidad de establecer alguna pregunta útil para eventuales futuras investigaciones.

## **2. La imagen del Dios arquitecto como caracterización del creacionismo filónico**

La intención por hermanar mundo griego y revelación judía supone en Filón la necesidad de una lectura alegórica ante las Escrituras<sup>6</sup>. La exégesis

<sup>5</sup> Cf. al respecto lo dicho en Wolfson, ob. cit., vol. 1, p. 116: “it is most remarkable that without a group of official disciples his teachings became the most dominant influence in European philosophy for well nigh seventeen centuries”. Cabría preguntarse hasta dónde no será el creacionismo filónico, en definitiva, la posta tomada por el pensamiento cristiano posterior y en base al cual transcurrieron esos diecisiete siglos.

<sup>6</sup> Para una introducción a los sentidos literal y alegórico de las Sagradas Escrituras en el pensamiento de Filón, cf. Wolfson, ob. cit., vol. 1, p. 115 y ss.

así entendida implica tanto un carácter en sí mismo alegórico del texto sagrado como, simultáneamente, una capacidad en el intérprete para descubrir dicho sentido alegórico.

El alegorismo consiste en exponer, el que forja la alegoría, y en descubrir, el que la interpreta, una idea o sentido abstracto, no de forma directa y abierta, sino a través de una imagen concreta, en el caso de la comunicación oral o escrita es el sentido literal de las expresiones. Tras ese sentido literal subyace, hábil o tal vez torpemente sugerido, fácil de desentrañar o rebelde a la exégesis, el simbolismo, cuya captación, reservada a la inteligencia, no a los sentidos, según afirma Filón, persigue el cultor del método alegórico de interpretación<sup>7</sup>.

Desde luego que el método alegórico no es una invención de Filón, y que el mismo era ya habitual entre los griegos. Pero el alejandrino destaca por el alcance que da al mismo, en tanto no lo entiende únicamente como instrumento para explicar aspectos de la religión judía o corregir interpretaciones literalistas erróneas, sino sobre todo como vía de comprensión de las relaciones entre Dios y sus criaturas. Su intuición para ello es que las cosas mismas son alegóricas, y no sólo las palabras<sup>8</sup>. Tal intuición está conectada, en Filón, con la doctrina platónica de las Ideas como ejemplares de nuestro mundo sensible. A partir de allí, el mundo sensible – creado– coincide con el mundo ejemplar divino —increado— como cualquier

<sup>7</sup> José María Treviño, “Introducción”, en Filón de Alejandría, *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols., Buenos Aires, Acervo Cultural, 1976, vol. 1, pp. 16-17. Tomamos todas las referencias a la obra filónica a partir de esta edición, indicando además de su nomenclatura académica la página correspondiente a esta versión castellana. También se indica el volumen correspondiente en la primera ocasión que se mencione cada obra.

<sup>8</sup> Los medievales y los teólogos posteriores explicarán esta diferencia entre sentido literal y espiritual explicando la diferencia con los adagios respectivos “las palabras significan cosas” y “las cosas significan cosas”. Cf. por ejemplo Domingo de Soto, *Relecciones y opúsculos*, Salamanca, San Esteban, 2003, p. 255 y ss.

artefacto coincide con el modelo en la mente de su creador. Es decir, como la réplica coincide con el modelo.

“Dios, [...] habiéndose propuesto crear este mundo visible, modeló previamente el mundo aprehensible por la inteligencia, a fin de usarlo como modelo incorpóreo y acabada imagen de la divinidad en la producción del mundo corpóreo, creación posterior, copia de una anterior, que había de encerrar tantas clases de objetos sensibles cuantas de objetos mentales contenía ésta”<sup>9</sup>.

Se observa en este pasaje una absorción y modificación de la doctrina platónica, pues a diferencia del ateniense, para Filón las Ideas no existen fuera de Dios. Lo cual es lógico, pues el demiurgo platónico que trabaja con formas preexistentes no es el Creador que tiene en vista Filón<sup>10</sup>. Aparece entonces la figura de Dios como arquitecto del universo, y la ubicación de las formas ejemplares bajo las cuales se rige el mundo, como arquetipos en la mente divina, y no en un mundo separado como en Platón.

No es legítimo suponer o decir que el mundo constituido por las formas ejemplares se halla en un determinado lugar [...]. Cuando se va a fundar una ciudad [...], un [...] arquitecto experto [...] concibe primero en su mente el plano de casi todas las partes de la ciudad que se está a punto de fundar: templos, plazas, puertos, depósitos, calles, emplazamientos de murallas, ubicación de casas y demás edificios públicos.

Luego, habiendo recibido en su alma, como en una cera, las imágenes de cada una de ellas, lleva consigo la representación de una ciudad concebida por la inteligencia, y después de haber retenido esas imágenes mediante su innata capacidad de recordar, e impreso sus rasgos con más intensidad aún en su inteligencia, comienza, como avezado artífice, con la vista puesta en el

<sup>9</sup> *Opif.*, 16, vol. 1, p. 39.

<sup>10</sup> Para los debates respectivos, cf. Goodenough, ob. cit., pp. 105-107. En cualquier caso, el propio Goodenough reconoce que en *Opif.* son claramente afirmados como lo mismo.

modelo, a construirla con piedras y maderas, cuidando que los objetos corpóreos sean iguales totalmente a cada una de las incorpóreas formas ejemplares.

Pues bien, en lo que a Dios hace hemos de pensar [...] que, resuelto a fundar la gran ciudad, concibió primero las características de la misma, y habiendo conformado mediante ellas un mundo aprehensible por la inteligencia, fue produciendo en acabada forma también el mundo perceptible por los sentidos, empleando para ello aquél como modelo.

Así, pues, como la ciudad concebida previamente en el espíritu del arquitecto no ocupa lugar alguno fuera de él, sino que se halla impresa en el alma del artífice, de la misma manera el mundo de las formas ejemplares no puede existir en otro lugar alguno que no sea el logos divino, que las forjó con ordenado plan<sup>11</sup>.

El modelo o plan divino para las cosas se convierte así, dentro del corpus filónico, en las formas ejemplares que determinan la naturaleza. El escenario cósmico creado y todo lo que actúa en él, por tanto, refleja la medida o regla presente en la mente creadora, tal como la réplica bien hecha refleja al modelo que la determina.

Hallándose, pues, concluido ya y firmemente fijado en el logos divino el mundo incorpóreo, el sensible fue engendrado en su término preciso conforme con el diseño de aquél<sup>12</sup>.

La imagen del arquitecto obviamente bebe del demiurgo del *Timeo*, pero como dijimos la diferencia es clara en cuanto a la inmanencia de las Ideas en la mente del Creador. La noción filónica de *logos* entronca con este punto. Consciente de ello, Runia nos cuenta en su tesis sobre Filón y el *Timeo* que “Philo makes it quite clear, by means of an allusion to the Timaeus, that ‘the

<sup>11</sup> *Opif.*, 16-20, p. 39.

<sup>12</sup> *Opif.* 36, p. 42.

intelligible world of ideas was created by God as something real outside his mind”<sup>13</sup>, pero aclarando también en otro escrito que “Philo has adapted the details to suit the purpose of this exegesis, which wishes to show the intelligible plan or structure of the cosmos is located in the divine Logos”<sup>14</sup>.

Observamos con ello que la imagen del arquitecto no habla únicamente de los arquetipos divinos, sino que explica también la **inteligibilidad intrínseca** que el cosmos, así como todas y cada de las cosas integradas en él, tienen tanto en su ser como en su operación. Es por tanto una imagen de resonancias profundamente metafísicas. Reafirma la convicción de un orden en el cosmos, pero 1) introduciendo un fundamento trascendente para el mismo, y 2) explicando la causalidad creacional bajo la óptica de la participación platónica. De este segundo punto se deriva su noción de Ley como una realidad de alguna manera doble: una Ley increada fundamento de la Ley intrínseca al cosmos<sup>15</sup>. En palabras de Runia, el cosmos sería así como una *megalópolis* “ruled by the law of nature (*De opificio mundi* 3, 142), which can also be described as the Logos”<sup>16</sup>. Así entendida, la inteligibilidad intrínseca del cosmos es el Logos, que puede ser visto en sí mismo como realidad inmanente a la naturaleza divina o, en relación a las cosas, según su función

<sup>13</sup> David T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, 2 vols., Ámsterdam, VU Boekhandel, 1983, vol. 1, pp. 168-169.

<sup>14</sup> David T. Runia, “The idea and the reality of the city in the thought of Philo of Alexandria”, *Journal of the History of Ideas* 61, 3, 2000: 361-379; p. 365. En el mismo sentido, cf. David T. Runia, “The king, the architect, the craftsman: a philosophical image in Philo of Alexandria”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement: Ancient approaches to Plato’s Timaeus* 78, 2003: 89-106; p. 99: “The city plan had no external existence –so it was not really a blueprint– but was located in the craftsman’s mind (Philo speaks here of his soul, but we may take that to be his rational soul, i.e. his mind). This mind is described as the divine Logos”.

<sup>15</sup> Cf. Roberto Radice, “Philo’s theology and theory of creation”, en Adam Kamesar (ed.), *The Cambridge companion to Philo*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009: 124-145; p. 132: “We find here for the first time the doctrine of the Ideas as the thoughts of God, and, in close association with it, the doctrine of the double creation, that is, the creation of ‘conceiving’ and that of ‘giving order’”.

<sup>16</sup> Runia, “The idea and the reality of the city”, p. 365.

determinante y rectora<sup>17</sup>. A partir de aquí pueden desplegarse todos los otros grandes temas y preocupaciones de Filón, como por ejemplo su énfasis en la necesidad de reconocer a un Dios eternamente providente y no únicamente creador en un principio cronológico<sup>18</sup>.

Sin ahondar en el asunto de la providencia, debemos decir sobre la noción filónica de creación que, según nos parece, está afirmada claramente como acto trascendente y sin concurso causal alguno. Si bien la noción de una *creatio ex nihilo* no estaba aun claramente formulada ni puede por ello detectarse fácilmente en Filón, creemos que el punto metafísico no es tanto la posibilidad de algún tipo de colaboración entre causas segundas y el accionar divino, sino más bien la absoluta trascendencia de ese accionar respecto a cualquier otra criatura. Así lo vemos explícitamente afirmado por Filón al decir que “Él no ha menester de sus criaturas del cielo, a las que concedió poderes pero no independientes, ya que, del mismo modo que un auriga que empuña las bridas o un piloto atento al timón, guía Dios todas las cosas por donde desea, de conformidad con la ley y la justicia sin necesidad de colaboración de otro alguno”<sup>19</sup>. A nuestro juicio, la independencia divina aquí aludida da pie a una noción metafísica de *creatio ex nihilo* en tanto omnipotencia y autosuficiencia metafísica por parte de Dios para poder ejercer su acción creadora o providente<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Para profundizar en las distintas consideraciones del mismo, cf. Marija Todorovska, “The concepts of the logos in Philo of Alexandria”, *ŽAnt* 65, 2015: 37-56.

<sup>18</sup> Cf. Goodenough, ob. cit., p. 108: “Both of these theories of creation emphasize the fact that creation is not something done by a remote force or mind, but that the divine is left permanently in the world to be its guide, to fill it with providential care”.

<sup>19</sup> *Opif.* 46, p. 44.

<sup>20</sup> Distinto es el asunto de si, al momento de ejercerla, Dios permite por su propia magnanimidad **algún tipo de colaboración** por parte de algunas causas segundas. La cuestión acortaría distancias entre Filón y los dioses intermedios del neoplatonismo pagano, mostrando a Dios más íntimamente presente en el mundo, en tanto causa operante **en la propia causalidad** de las causas segundas en tanto causas, precisamente **no independientes** de su raíz causal primera. Pero al mismo tiempo abriría la puerta a enrostrar a Dios la responsabilidad ante el problema del mal. Cf.

Para resumir nuestro punto, la imagen de Dios como arquitecto del universo encierra connotaciones metafísicas decisivas para la reflexión filosófica posterior, y que son precisamente las que se desarrollarán progresivamente en etapas sucesivas, y no conjuntamente en un momento único, como diría nuestro autor. Tales connotaciones son las cinco que, según Filón, nos enseña Moisés y que nosotros vemos eficientemente resumidas en la imagen del arquitecto: “que la divinidad existe y su existencia es eterna”, “que Dios es uno”, “que el mundo, como ya queda dicho, ha sido creado”, “que también el mundo es uno solo, por cuanto uno es su Creador, quien hizo Su obra semejante a Sí mismo en cuando a la unicidad”, y “que la providencia de Dios se extiende sobre el mundo”<sup>21</sup>.

Todos estos puntos están imbricados también en la forma en que Filón utiliza y redirige la noción platónica de **inspiración**, a su vez ella misma una apropiación y transformación del propio Platón sobre un concepto muy anterior<sup>22</sup>. Delinearemos a continuación brevemente, y a modo de mapa para futuras investigaciones, la conexión que vemos entre este redireccionamiento y la temática del logos, y finalmente, sugeriremos a partir de esa conexión alguna pregunta útil para, en una etapa aún más posterior, rastrear posibles recorridos del corpus filónico durante el medievo y más allá.

### 3. Perspectivas futuras.

#### El entusiasmo platónico, la inspiración profética, y el logos

El conocimiento y uso del *Ion* platónico por parte de Filón parece poco dudoso. En la obra aquí analizada ya hemos visto alusiones al diálogo. Más importante aún, la idea de que las criaturas llevan en sí mismas –como fruto de haber sido tocadas por la mano del arquitecto– una especie de sello,

Thomas H. Billings, *The platonism of Philo Judaeus*, Chicago, University of Chicago Press, 1919: 26-46.

<sup>21</sup> Todos estos pasajes pertenecen a *Opif.*, 170-171, pp. 69-70.

<sup>22</sup> Cf. por caso Penelope A. Murray, “Poetic inspiration in Early Greece”, *Journal of Hellenic Studies* 101, 1981: 87-100.

impresión o marca que las moldea y determina<sup>23</sup>, adquiere matices interesantes al ponerse en relación a la cadena imantada del *Ion*. En efecto, esa marca de origen de las criaturas es precisamente aquello que las **asemeja**, a través de su forma intrínseca –réplica de la forma ejemplar en la mente divina–, a su propio creador. La noción de *assimilatio ad deum* en virtud de la impresión de una *forma* divina en el seno mismo de la identidad criatural, es por tanto una doctrina no muy lejana a la etimología de **entusiasmo** por la que Platón decide alterar el concepto original de **inspiración poética** y vincularla a la posesión de los coribantes. La equiparación de **inspiración** y **posesión** está recogida por Filón<sup>24</sup>, manteniéndose la problematicidad platónica en cuanto a la irracionalidad del poseso. Es cierto que Filón redirige el concepto no hacia lo estético –como sucederá con la figura de Marsilio Ficino<sup>25</sup>, a partir del siglo XV– sino hacia lo profético, tal como decidirán hacer los teólogos medievales más cercanos a él. No obstante, es indispensable destacar que Filón asume lo esencial de la oposición *téchne-enthousiasmós*, y que lo hace conociendo la posición de Platón al respecto. Sin poder ahondar en las particularidades del caso, lo que interesa ahora en este trabajo es simplemente marcar lo siguiente. Filón cree que la inspiración recibida por el profeta no se limita al contenido mismo de lo revelado, sino que también se extiende a la capacidad interpretativa del mensaje por parte del profeta, de cara a poder transmitirla adecuadamente<sup>26</sup>. Cabe pensar dicha exégesis alegórica como un cierto

<sup>23</sup> Cf. *Opif.* 25, p. 40; 34, p. 42; 129, p. 61; 134, p. 62; y *Leg.* I, 22, vol. 1, p. 75.

<sup>24</sup> Cf. en *Opif.* 70, p. 49. Hay que mencionar no obstante que Filón admite en realidad varios tipos de inspiración profética, y que no en todos se daría la misma anulación de las facultades racionales del poseso ni de su autodomínio.

<sup>25</sup> Para la relectura ficiniana del *Ion* y su impacto en el Renacimiento, cf. nuestro “Marsilio Ficino’s teachings on the Platonic notion of *inspiration*. A brief survey for understanding the depiction of artists as divinely inspired lovers of Beauty”, en Claudia D’Amico, John F. Finamore, y Natalia Strok (eds.), *Platonic inquiries. Selected papers from the Thirteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, Dilton Marsh (R.U.), Prometheus Trust, 2017: 253-274.

<sup>26</sup> Cf. John R. Levison, “Inspiration and the divine spirit in the writings of Philo Judaeus”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 26, 3, 1995: 271-323, concretamente p. 319, en donde menciona *Spec.* 3.1-2 y 3.5-6: “Philo draws a correspondance between the ascent of his mind under possession

conocimiento práctico de cara a una expresión *ad extra* de un contenido que, en rigor, tiene una existencia *ad intra* recibida directamente desde Dios<sup>27</sup>. ¿Es razonable pensar a partir de aquí dos momentos en la inspiración profética, uno como recepción de formas arquetípicas y otro como exégesis de las mismas y consecuente expresión alegórica?

Es claro que la idea de arquitecto que permite entender a Dios como artesano permite, por el mismo motivo, entender al hombre como alguien que posee en su mente las formas ejemplares de todo aquello que expresará fuera de sí mediante signos sensibles externos. Es claro por otro lado que la idea de *logos* en Filón está vinculada a la capacidad de formación de estos arquetipos ejemplares en el entendimiento divino<sup>28</sup>. Finalmente, es claro también que la antropología de la *imago dei* no es, tampoco, ajena al pensamiento filónico, de donde no es descabellado preguntar si en el hombre, en tanto que puede expresar o transmitir mensajes, podría haber algún tipo de imagen del *logos creator divino*.

Por ello, aunque la recepción del *Ion* platónico por parte de Filón parece hermanarlos en la descripción del entusiasmado como poseso irracional, queda abierta del mismo modo la puerta a una reconsideración de dicha

of the spirit and his ability to interpret Torah allegorically.” También Treviño, “Introducción”, p. 12, menciona algo similar. Un pasaje filónico importante en relación a esto sería *Mos. II*, 188-190, vol. 4, p. 77.

<sup>27</sup> Vemos el punto unido al ascenso hacia lo divino por parte de la criatura. Cf. *Opif.* 70, p. 49; 172, p. 70. Podría cf. también Guillermo Callejas Buasi, “Razón interna y razón pronunciada. Un análisis sobre los términos λόγος προφορικός y λόγος ἐνδιάθετος en Filón de Alejandría”, en Paola Druille y Laura Pérez (eds.), *Filón de Alejandría. Método, filosofía y recepción*, Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, 2022: 61-74.

<sup>28</sup> La acepción cristológica posterior del *logos* sigue de alguna manera esta línea, en tanto se entiendo por **verbo** o **palabra** el **verbo interior** según se cual se concibe. Cf. al respecto el debate en Robert Peltier y Dan Lioy, “Is John’s Λόγος Christology a polemical response to Philo of Alexandria’s Logos philosophy? (Part 1)”, *Conspectus* 28, 2019: 65-90 y su continuación en id., *Conspectus* 28, 2019: 91-119.

irracionalidad a través de la presencia de este logos en la mente del profeta, como guía de su accionar exegético y alegórico.

Este poder es doble: aquel según el cual somos seres racionales como dotados que estamos de una inteligencia y aquel conforme al cual somos capaces de expresarnos<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> *Leg.* II, 23, p. 95.

## Sobre a noção de sociedade universal, suas metamorfoses e seu futuro

*Mariana Paolozzi*

Univ. Fed. de Santa Catarina, Brasil

As reflexões a seguir baseiam-se nos comentários de Étienne Gilson sobre a noção de sociedade universal apresentados em *A Evolução da Cidade de Deus*. Considerou-se pertinente revisitar esta obra devido seu caráter de síntese a respeito do tema e por remeter a problema tão atual e urgente.

### 1. Alguns antecedentes da noção de sociedade universal

A noção de **sociedade universal** em alguma medida remonta a Agostinho. Podemos traçar sua especificidade e características principalmente através da obra *De ciuitate dei*. Mas, antes de mais nada, o que exatamente se supõe ao falarmos em uma sociedade universal?

Principalmente a ideia de uma sociedade que englobe a totalidade dos indivíduos (hoje se vai mais além ainda, fala-se na interação entre os humanos e não humanos). Todavia, tal sociedade estaria baseada em que princípio unificador? A história apresentou e nos apresenta algumas modalidades e variantes de sociedade universal: vemos atualmente se delinear uma sociedade unificada por imperativos econômicos – no dizer de Lima Vaz, a primeira civilização mundial;<sup>1</sup> no entanto, a idéia de sociedade universal, por sua vez vinculada ao surgimento da noção de uma história universal, remete ao contexto da antiguidade greco-romana e do cristianismo, tal como veremos a seguir.

---

<sup>1</sup> Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Ética e Direito*, São Paulo, Loyola, 2002, p.167.

As cidades antigas gregas –as cidades-estado– tiveram sua origem e evolução ligadas à expansão do culto dos deuses a grupos maiores do que o das famílias. Na Grécia antiga, cada família, no culto ao fogo, venerava sua divindade, isto é, cada uma constituía uma sociedade fechada, onde o seu próprio culto doméstico a separava das outras famílias.

A formação de grupos sociais mais amplos exigiu a eliminação da separação entre as famílias: o culto a Zeus ou Hércules se sobrepôs ao culto dos deuses domésticos sem suprimi-los.

“Somente o reconhecimento de deuses comuns a muitas famílias permitiu, pois, o nascimento da cidade: a sociedade desenvolveu-se somente na medida em que a religião se expandia. Não saberíamos dizer se foi o progresso religioso que trouxe o progresso social; o que é certo é que ambos foram produzidos ao mesmo tempo e em um notável acordo”<sup>2</sup>.

Assim, a idéia de uma sociedade universal seria uma consequência do desenvolvimento das cidades? O fato de experimentarmos hoje uma espécie de “unidade do mundo”, no sentido de vivermos a primeira civilização universal –noção que abarca também a idéia da chamada **sociedade globalizada**– mostra que esse raciocínio é por demais simplista. As centenas de séculos que nos separam do surgimento das cidades mostram a complexidade da questão. A origem e evolução das cidades, a formação de sociedades mais amplas do que a das famílias, são os primórdios e uma etapa do desenvolvimento de organizações sociais que se mostra cheia de meandros. Modificando a pergunta anterior, isto é, onde, mais precisamente, estaria a origem da idéia de sociedade universal?

Buscando as origens dessa noção poderíamos ser levados, de início, a atribuí-la ao estoícos: seu cosmopolitismo parece de algum modo ter gerado ou contribuído para o surgimento da idéia de uma sociedade mundial. O

---

<sup>2</sup> Étienne Gilson, *A Evolução da Cidade de Deus*, São Paulo, Herder, 1965, p.18.

universo é a pátria do sábio estóico, mas esse cosmos, onde exerce sua virtude, não é tanto uma sociedade, isto é, o sábio não concebe a sociedade em termos mais amplos do que propriamente o de uma cidade, não identificando a sociedade ao cosmos. Em outras palavras, a pátria é o universo, mas não uma sociedade universal; o cosmos não corresponde a uma sociedade e pertencer a uma ordem física universal a cuja lei nos subordinamos não implica em um ato de cidadania<sup>3</sup>.

Desse modo, vale ressaltar que o estoicismo incitou certa desnacionalização – um passo a mais para a concepção de uma sociedade universal - e contribuiu em alguma medida para libertar o cidadão<sup>4</sup> do limitado âmbito da cidade antiga.

Outro equívoco quanto à origem da idéia de sociedade universal seria o de atribuir papel preponderante aos Impérios grego e romano em seu desenvolvimento, isto é, a unidade de um império poderia parecer o esboço de tal sociedade. Entretanto, nos impérios de Alexandre e de Augusto, por exemplo, não se encontra a noção de um corpo social universal. Enfim, o consentimento de povos à dominação de um único imperador não constitui o tipo de união ‘voluntária’ pressuposta a uma sociedade digna deste nome. Augusto não seria o pioneiro de uma revolução política de alcance mundial, como também não Alexandre, o algoz de Calístenes<sup>5</sup>.

Todavia, o estoicismo, tanto quanto os Impérios de Alexandre e de Augusto, de algum modo também trazem algo dessa nova idéia de organização social. Os impérios grego e romano extravasaram barreiras nacionais, “e provavelmente favoreceram a eclosão de sentimentos comunitários mais abertos que aqueles de que são acompanhados os nacionalismos locais, quer sejam políticos ou mesmo religiosos”<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Étienne Gilson, ob. cit., p. 19.

<sup>4</sup> Cabe a pergunta: quem é o cidadão referido aqui? As mulheres, estrangeiros e escravos estavam subordinados a um regime especial e excludente.

<sup>5</sup> Étienne Gilson, ob. cit., p. 21.

<sup>6</sup> Étienne Gilson, ob. cit., p.22.

Neste contexto, importa mencionar a influência do direito romano: ele teria sido o primeiro sistema jurídico – com o seu inextricável patriarcalismo - a ser aplicado para além do meio social onde foi criado. Surge como o primeiro direito com extensão um pouco mais ampliada na história. Pois até então cada sistema jurídico era local. A partir do momento em que Roma inicia suas conquistas territoriais, torna-se indispensável elaborar um direito menos isento de particularismo local. A despeito disso, a condição dos excluídos das sociedades greco-romanas –mulheres, estrangeiros e escravos– mereceria um olhar à parte acurado...

Note-se também que teria sido no império romano e sob o reinado de Augusto que surge o fundador de uma **sociedade universal**, Cristo. As origens desse importante acontecimento mesclam-se com a história do judaísmo<sup>7</sup>.

Haveria um lugar onde todos os povos se uniriam na adoração do mesmo Deus, e este seria Israel? Na verdade, o judaísmo parece evoluir entre dois polos, o do nacionalismo e o do universalismo religioso, sendo que seu nacionalismo oblitera o universalismo religioso.

Enfim, a mensagem de Jesus Cristo seria a superação dessas contradições por abarcar a idéia de uma sociedade (religiosa) à qual nem lugar, raça, ou sexo - ao menos em teoria - poderiam impor limites e empecilhos a seu desenvolvimento. Ideias estas sintetizadas na célebre passagem paulina (*Gál* 3, 26-29): “Não há mais judeu nem grego; não há mais escravo e homem livre; nem homem nem mulher; porque não sois todos senão uma pessoa em Cristo Jesus”.

Não se tratava mais de agregar um estrangeiro a uma raça nem mesmo simplesmente a um povo, mas de introduzir um novo membro a uma sociedade espiritual. Assim, a *Ecclesia* estabelecida por Cristo referir-se-ia verdadeiramente a uma sociedade, pois uniria as pessoas entre si (não ao universo que as cerca) tendo uma característica singularíssima: escaparia,

---

<sup>7</sup> Étienne Gilson, ob. cit., p. 23.

desde seu nascimento, aos limites do tempo e do espaço, pois dependeria do espírito.

Retornamos assim ao ponto inicial deste texto: Agostinho irá articular e desenvolver estas ideias, atribuindo-lhes uma tonalidade singular. Após essa breve introdução e contextualização, vejamos o significado do termo sociedade e o alcance da noção de sociedade universal no pensamento agostiniano, ressaltando-se alguns aspectos da relação entre a *ciuitas dei* e a *ciuitas terrena*. Em seguida iremos apresentar, em Roger Bacon, o sentido que a noção de sociedade universal ganha em seu pensamento, para depois chegarmos às considerações finais.

## 2. Duas sociedades em Agostinho: a *ciuitas dei* e a *ciuitas terrena*. Universalidade?

Antes de tudo, o que é uma *societas* para Agostinho? Esse termo também pode ser associado às ideias de comunhão social, corpo social e povo. Inicialmente, por intermédio de Cipião<sup>8</sup>, o hiponense reconhece a definição ciceroniana de povo: “Um povo é uma multidão reunida pelo reconhecimento do direito e da comunidade de interesses”<sup>9</sup>.

Submeter-se ao direito seria o mesmo que se submeter à justiça; pois onde não há direito não há justiça. Do princípio colocado por Cícero segue-se uma importante ideia: a de que uma multidão não unida pelo direito e pela justiça não forma um povo.

Decorre daí também que onde não há povo, não há necessidade da **coisa do povo**, da **coisa pública**, ou em uma palavra, da **república**<sup>10</sup>. Todavia,

---

<sup>8</sup> Que faz referência ao diálogo perdido de Cícero, intitulado *De Republica*.

<sup>9</sup> *De ciu. dei*, XIX, 21,1: “*Populum esse definivit coetum multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatum*”.

<sup>10</sup> Étienne Gilson, ob. cit., p. 47.

identificar o laço social à justiça levaria Agostinho a uma dificuldade, a da cidade que não é de Deus: se o laço social é a verdadeira justiça, como poderia haver essa segunda cidade, em que não impera a justiça?

Agostinho é conduzido a uma nova definição do laço social em que a noção de justiça, sem que fosse eliminada, passa para segundo plano: um povo é um grupo de seres racionais, unidos entre si porque amam as mesmas coisas<sup>11</sup>. O que ama uma sociedade é o fim comum para o qual se dirigem seus membros e para cuja obtenção se associam. O amor por algo engendra espontaneamente uma sociedade formada por todos aqueles cujos amores coincidem.

Definido o cerne de todas as sociedades, interessa-lhe a sociedade fundada no amor a Cristo, definição de uma sociedade religiosa. Assim, Agostinho atribuía ao mundo inteiro, desde sua origem até seu fim, uma única finalidade: a constituição de uma sociedade espiritual, em vista da qual tudo foi feito. Vale ressaltar: a noção de sociedade sofre uma grande transformação sob esse abrangente enfoque.

Mas, por que duas cidades? Há duas sociedades, dois povos dentre os quais os seres humanos se dividem e se distribuirão: a dos que amam o bem e a dos que amam o mal. A primeira tem como fundador Abel, a segunda Caim<sup>12</sup>. A partir dessa origem, a história dos dois povos confunde-se com a história universal, ou melhor, é essa própria história.

Assim, Agostinho concebeu a idéia de uma dupla sociedade, no sentido de que todo ser humano, qualquer que seja, é necessariamente cidadão de uma ou outra, aderindo a uma ou outra, à felicidade ou à miséria. As duas cidades são imortais, os habitantes que vivem no tempo são, entretanto, membros de

---

<sup>11</sup> *De ciu. dei* XIX, 24: “Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordit comunione sociatus: profecto ut uideatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit”.

<sup>12</sup> *De ciu. dei*, XV, 1,1.

uma das duas cidades eternas, e já na terra se pode ser membro da cidade celeste.

O conjunto dos seres humanos unidos entre eles pelo amor divino –Isto é, aqueles que sabem usar de todas as coisas em vista de Deus–, formam a Cidade de Deus. Por outro lado, a *ciuitas terrena* é a **cidade dos filhos da terra**, isto é, uma sociedade cujos membros, ligados pelo amor exclusivo das coisas da terra, consideram-na como sua única ou verdadeira cidade<sup>13</sup>.

Neste contexto, podemos também nos perguntar se a doutrina agostiniana inclui a noção de uma única sociedade temporal. Seria possível estabelecer algum paralelo (das duas cidades) com a idéia de uma única sociedade política universal?

Sua doutrina não inclui a concepção de uma única sociedade política temporal. Agostinho não falou em apenas uma única sociedade, mas de duas entre as quais o gênero humano se divide, sendo que ambas são eternas, e tanto a cidade celeste como a cidade terrena ultrapassam o âmbito da história empírica presente e futura. Assim, ele não chegou a elaborar propriamente a ideia de uma sociedade universal única, e muito menos temporal, mas a de duas, que seriam `universais´ ao menos no sentido de que todo ser humano é cidadão de uma ou outra<sup>14</sup>.

Desse modo, a doutrina agostiniana é mais ampla e mais limitada do que a de uma única sociedade política universal. Mais ampla porque, por exemplo, a cidade celeste inclui os anjos e não se restringe a um período histórico específico, e mais limitada porque seu princípio unificador veta a união de todos as pessoas em uma única sociedade universal<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *De ciu. dei*, XIV, 28: “Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui”

<sup>14</sup> Étienne Gilson, ob. cit., p. 52.

<sup>15</sup> Étienne Gilson, ob. cit., p. 70.

Assim, o paradoxo do judaísmo entre o nacionalismo e o universalismo religioso –que impede a realização de sua vocação universalista–, transmuta-se adquirindo outra faceta e transpõe-se a outro nível: no agostinismo nos deparamos com o paradoxo e os limites de duas cidades (cujos membros circulam no tempo para a atemporalidade) impedindo a unificação completa do gênero humano.

Trata-se da relação do ser humano *uiator* (transiente; peregrino), mergulhado no tempo em direção à eternidade, onde há dois caminhos, resquícios do maniqueísmo de que fora adepto: a inserção do ser humano é ou na cidade do Bem ou na do Mal.

E, para além de seu tempo, o que restaria da doutrina agostiniana original das duas cidades? Várias importantes mutações. Por exemplo, a posteridade de Agostinho lentamente foi associando e limitando a Cidade de Deus à Igreja, que “na perspectiva agostiniana autêntica era somente a parte peregrina, trabalhando no tempo para recrutar cidadãos para a eternidade”<sup>16</sup>. Simultaneamente, houve a tendência em se confundir a cidade terrestre de Agostinho com uma cidade temporal e política (com os Estados, ou com as nações).

Mais significativo ainda é que a questão das duas cidades irá se transmutar no problema do embate entre o poder espiritual e temporal, na luta entre o poder dos papas e dos príncipes. Desse modo, o conflito das duas cidades arrasta-se, projeta-se da eternidade para o tempo. Descendo a sociedade dos seres humanos do céu para a terra, a questão que se colocava então era a de saber qual dos dois poderes exerceria uma supremacia.

A partir daí, quais os outros formatos que as duas cidades teriam adquirido? De Agostinho muitos séculos se passaram até nos depararmos com aquele que reelaborou o problema: o inglês franciscano Roger Bacon.

---

<sup>16</sup> Étienne Gilson, ob. cit., p. 72.

### 3. Em direção a uma sociedade universal?

#### Roger Bacon e a *republica fidelium*

Roger Bacon contribui para a transformação da noção de sociedade agostiniana através da *Republica fidelium*. De duas sociedades itinerantes do tempo à eternidade, passa-se agora, no salto de mais de oito séculos, à concepção de uma sociedade temporal.

O franciscano inglês concebeu a idéia de um **povo universal** cuja cidadania seria aberta a todos, na condição de partilharem a mesma fé, a cristã. Essa concepção em parte lembra a de Agostinho, no entanto a República dos fiéis na qual Bacon pensa difere da Cidade de Deus: é uma República, “senão deste mundo, pelo menos neste mundo”<sup>17</sup>.

A *Republica Fidelium* não é nem a Cidade de Deus e nem a Igreja, não se confunde com ambas (a elas são atribuídos fins distintos), mas também não se separa da Igreja, isto é, está sob seus cuidados. A Igreja prepara a chegada da Cidade de Deus, seus habitantes são um povo temporal conduzido pela sabedoria cristã, em vista da busca dos bens de que podem fruir no tempo.

Roger Bacon, em sua percepção a respeito da formação e da possibilidade de organização do povo cristão superou seus contemporâneos. Ninguém no séc. XIII (nem S. Boaventura, nem S. Tomás, por exemplo) refletiu sobre a sociedade temporal cristã cujo nascimento tornou-se inevitável. Em Roger Bacon está presente, ao contrário, a temática do povo cristão, cujo chefe é o papa que o governa pela sabedoria.

Com a *Republica fidelium* de Bacon estaria posta, de modo preciso, uma realidade até então vaga e confusa, chamada por seus contemporâneos de Cristandade, isto é, a sociedade temporal difusa composta pelos fiéis de todas

---

<sup>17</sup>Étienne Gilson, ob. cit., p. 73.

as partes e de todas as raças. Uma República mundial? Sim, mas não ‘universal’, uma vez que inclui apenas cristãos<sup>18</sup>.

Enfim, com Bacon o que está em jogo é o problema da organização temporal do povo cristão. A sabedoria serve à República cristã a fim de provê-la com bens temporais que lhes são necessários (ordenação do povo empenhado na busca de bens em vista de fins temporais que lhes são próprios). Nenhuma parte da terra estaria alheia a sua influência. Ela seria, sem dúvida, herdeira da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho.

### Considerações finais

No decorrer deste artigo, foram apresentadas algumas reflexões sobre o alcance da ideia de sociedade universal em Agostinho e em Roger Bacon. Mencionou-se também a sociedade contemporânea, que se apresenta, nos termos de Lima Vaz<sup>19</sup>, como a primeira civilização mundial.

Somente à civilização ocidental foi dado tornar-se uma sociedade universal, na medida que se trata de uma civilização de caráter mundial. Sua expansão global implica a difusão de um corpo de conhecimentos, técnicas e cultura específicos. Evidentemente aqui se está longe da ideia de Agostinho, ou de Roger Bacon: o contexto atual é o da secularização. No entanto, ficam algumas interrogações.

A pandemia covid-19 nos mostrou algo do *modus operandi* da sociedade mundial contemporânea e suas mazelas (efeitos em escala planetária e crise em escala planetária). Se na concepção de uma sociedade universal há algo de grandioso, enorme também é a crise dessa primeira civilização universal, apontada como a crise de uma sociedade mundial que vive a dissolução de seu

---

<sup>18</sup> Étienne Gilson, ob. ci.t, p. 77.

<sup>19</sup> Henrique Cláudio de Lima Vaz, ob. cit., p. 167.

universo ético. O que nos remete, à título de conclusão, ao diagnóstico de H. L. Vaz:

“... a primeira civilização universal mostrou-se aparentemente incapaz de dotar o ethos tradicional do seu núcleo originário – o ethos da cultura clássico-cristã- de um dinamismo que o integrasse ao enorme crescimento do seu corpo histórico .... É pois, imperativo que nos interroguemos sobre as causas dessa dramática experiência que envolve os homens da primeira civilização universal e que pode ser caracterizada como experiência da incapacidade radical de vir a constituir-se como comunidade ética, ou de viver um ethos comunitário ...”<sup>20</sup>.

Será possível avançar nos moldes de uma sociedade universal sem termos a experiência de uma comunidade ética?

---

<sup>20</sup> Henrique Cláudio de Lima Vaz, ob. cit., pp.167-171



## O Palácio da Memória no Livro X das *Confissões* de Santo Agostinho

João Antonio Veiga Bizerra<sup>1</sup>  
UNESP, Brasil

### Introdução

Mas algo existe que trago à memória e me dá esperança:  
a misericórdia do Senhor não termina, e sua compaixão não se acaba.  
(*Lamentações* 3,21-25)

O palácio da memória, uma imagem bem interessante na qual Agostinho de Hipona utiliza para expressar de modo alegórico toda capacidade e amplitude que a memória possui em si mesma; na memória podemos encontrar inumeráveis lugares repletos de informações e conhecimentos (*campi*), tesouros e imagens guardadas com esmero, como também grutas sombrias onde abrigam os instintos animais (*antris*), e cavernas tenebrosas onde repousam nossos esquecimentos (*cavernis*), lembranças dos pecados e a busca pela graça divina.

O filósofo cristão, mesmo tendo conhecido a seita dos Maniqueus<sup>2</sup>, e as obras dos Acadêmicos (neoplatônicos), não pretende aprofundar a Teoria da Reminiscência, como se o conhecimento que temos das ideias são

<sup>1</sup> Mestrando do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília-SP-Brasil.

<sup>2</sup> Em decorrência de algumas acusações donatistas que Agostinho teria permanecido um *criptomaneu*, ou seja, um Maniqueu velado, escondido, disfarçado (Frederick Van Fleteren, *Confissões* [verbete], in A. Fitzgerald, *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*, São Paulo, Paulus, 2018, p. 260).

consequência das lembranças e memórias de uma outra vivida na realidade terrena; mas a partir da leitura e conhecimento da fé cristã, inicia uma reinterpretação intitulada de Teoria da Iluminação<sup>3</sup>, onde o Logos Divino ilumina a mente da pessoa que deseja se aproximar da verdade, e assim quanto mais próxima da luz divina, mais iluminada esta pessoa se torna, e mais próxima da beatitude e da vida na graça.

O grande interesse do Hiponense pelo tema da memória, vai amadurecendo no decorrer do tempo e com isso, há uma melhor compreensão sobre o assunto, por isso neste artigo a memória será o objeto analisado, através dos relatos e informações percebidas sobre o que consiste ser a memória na perspectiva agostiniana, destacando de modo específico o que se encontra no Livro X das *Confissões*.

Na primeira secção tomando o Livro X das *Confissões* de Santo Agostinho, onde está proposto o tema da memória, adentrando na intimidade do Palácio da Memória, em busca de encontrar conhecimentos verdadeiros, iluminados pela luz da graça divina, para alcançar a bem-aventurança, e consequentemente encontrar-se com o próprio Deus; e não apenas como objetos cujas percepções são trazidas a memória pelos sentidos, afetando a mente humana ou pelas experiências vividas, onde são retidas informações sobre coisas e situações vivenciadas; ou ainda, aprendidas através da assimilação de conceitos e ideias transmitidas por outrem.

Já na secção dois, será destacado o movimento da vontade em apresentar para visão interior os objetos captados, para analisar cada uma das imagens na memória por meio das recordações, as tentativas de forçar a mente em busca de encontrar algumas lembranças; e a situação do esquecimento, não conseguindo acessar a composição das imagens necessárias para recordar as coisas e situações que foram retidas no receptáculo da memória. Este paradoxo

<sup>3</sup> “Para Agostinho, a memória é o lugar da iluminação divina e é no interior de sua teoria da memória que ele ultrapassa de modo significativo seus predecessores estoicos e platônicos” (Robert Crouse, Conhecimento [verbete], in A. Fitzgerald, *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*, São Paulo, Paulus, 2018, p. 265).

entre recordações e esquecimentos, são situações que acontecem no movimento do pensamento (*cogito*), onde se dá a comunicação e o entendimento, entre a memória e as imagens.

A última parte diz respeito ao princípio da vontade no ser humano e seu desejo inquieto de se encontrar com Deus. A vontade humana em si mesma procura insistentemente e como único fim, alcançar a beatitude. A plenitude da satisfação é estar na presença e repousar no próprio Deus.

### 1. O Palácio da Memória (*lata praetoria memoriae*)

Depois de perguntar para as criaturas quem era Deus, e cada uma delas “dizer” que não são Deus, são apenas criaturas; Agostinho afirma que fará uso das forças da sua natureza humana, e iniciará uma escalada, degrau a degrau, com o escopo de alcançar até Aquele que o criou<sup>4</sup>. Ao contemplar as criaturas, e reconhecer a beleza da criação, Agostinho reconhece a marca do seu Criador. Neste traslado, em escala transcendente, o Hiponense afirma chegar na memória, e a compara de maneira metafórica a um grande palácio (*lata praetoria memoriae*), uma ampla sede, lugar onde se encontram inumeráveis tesouros e imagens recebidos e captados pelas percepções dos sentidos. Não que seja um lugar físico, mas a memória é um entrar na própria interioridade, e percorrer os espaços metafísicos da mente.

O filósofo cristão, depois de subir e chegar aos campos e portais da memória, entra no palácio, e encontra inumeráveis imagens de todos os tipos trazidas pelos sentidos até a sua visão interior, ou o rosto da memória (*facie recordationis meae*): “Estão aí armazenadas o que quer que pensemos”<sup>5</sup>, e com a mão do espírito vou selecionando as imagens que quero, algumas vem

<sup>4</sup> “Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me” (*Confissões* X, 8. 12).

<sup>5</sup> “Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus” (*Confissões* X, 8. 12).

com facilidade e de modo ordenado, outras saltam repentinamente como se dissessem: “Não somos nós que você está procurando?”.

Todas as sensações e percepções dos próprios sentidos são classificados e distintos, conferindo uma identidade, nomeando aquela experiência fenomênica, aglutinando cada umas das afeções e informações; tudo fica guardado no grande receptáculo da memória, para que sejam recordadas e disponíveis quando houver necessidade. São apenas imagens que ficam armazenadas, e não os objetos em si mesmos.

Assim é possível no grande Palácio da Memória, conforme a própria vontade, recordar as percepções que foram reunidas e acumuladas pelos outros sentidos; e é lá que se encontra consigo mesmo, as lembranças dos sentimentos e ações realizadas no tempo e no espaço; estão também presentes todos os conhecimentos recordados, aprendidos ou pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem<sup>6</sup>.

Além da memória sensitiva, existe também a memória intelectiva, onde se encontram os conhecimentos aprendidos nas artes liberais, ou seja, noções de literatura, dialética, oratória. E por fim, as noções matemáticas e as regras inumeráveis dos números e das dimensões, não ficando retidos na memória as imagens dos números em si, mas sim o conceito formado pelo valor abstrato e quantificável no qual podem ser representados nas coisas.

O ato de pensar consiste em trazer à mão do coração (*manu cordis*), as imagens trazidas dos receptáculos da memória e assim juntá-las, formando na mente o ato de pensar e conhecer a partir das ideias que permeiam a memória, buscadas por meio da vontade.

<sup>6</sup> Santo Agostinho, *Confissões. De magistro [Confessionum, Libri Tredecim. Do Mestre]* 2.ed. São Paulo, Abril Cultural, 1980, X, 8.14.

## 2. Recordações, Lembranças e Esquecimentos

Ao entrar no Palácio da Memória, por ser um espaço metafísico, tão amplo que o filósofo africano nomeia de forma alegórica com diversos termos significativos: Tesouro, Palácio, Campo, Templo, Ventre da Alma: são analogias utilizadas por Agostinho.

Quando se diz algo, vem a recordação a imagem deste objeto, não o objeto físico em si mesmo, mas a sua imagem retida na memória, e onde foi significado o nome para aquele objeto presente como imagem na memória. Agostinho começa a refletir sobre o que seriam as recordações e lembranças que guardamos e retemos na própria memória<sup>7</sup>, e o que seria então o esquecimento, a ausência desta imagem, este lapso?

Como é possível conhecer e lembra-se do conceito e da palavra *esquecimento*, e mesmo assim reconhecer o som da palavra e recordar o que ela exprime? “Quando me lembro do esquecimento, estão ao mesmo tempo presentes o esquecimento e a memória: a memória que faz com que me recorde, e o esquecimento que lembro”<sup>8</sup>. Então, chega-se à conclusão que a memória retém em si mesmo o esquecimento.

O esquecimento fica impresso na memória pela imagem do esquecimento, e não por si mesmo; mas para isso fosse possível, foi necessário que se passasse pela experiência de esquecer algo, mesmo que procurando com toda vontade, vasculhando cada cômodo e espaço da memória, e não conseguisse encontrar o que procurava.

Diante deste mistério inexplicável e de difícil compreensão, no qual Agostinho dedicou muito trabalho e suor, a solução encontrada por ele foi:

<sup>7</sup> *Confissões* X, 15.23.

<sup>8</sup> “... cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria, qua meminerim, oblivio, quam meminerim”; *Confissões* X, 16.24.

“estou certo de que me lembro do esquecimento, que nos varre da memória tudo aquilo de que nos lembramos”<sup>9</sup>.

Citando a parábola que Jesus contou sobre a mulher que perdeu uma *dracma*<sup>10</sup>, onde aquela acendeu uma lanterna, varreu e organizou a casa, procurando diligentemente até encontrar a moeda perdida. O Doutor da Graça afirma que a mulher só reconheceu a sua moeda perdida porque ela conhecia qual moeda havia perdido. Esta personagem feminina, arquétipo da alma humana, que busca na casa da memória, varre e procura diligentemente o objeto, ou a imagem que está procurando; e quando encontra, se enche de alegria porque encontrou e reconheceu o que estava procurando e que estava gravado em sua memória. Com isso, nosso conhecimento é condicional no sentido que se faz necessário uma inter-relação entre o objeto a ser conhecido e o sujeito que deseja conhecer; assim, “nosso conhecimento depende completa e radicalmente da memória de si e da memória de Deus”<sup>11</sup>.

Na memória também jazem pensamentos que não acabam sendo acessados com frequência, ficando as vezes uma vaga lembrança; como também o próprio esquecimento, pode absorver e sepultar os objetos que os sentidos formaram em nossa mente. Por isso, que no sentido bíblico, dizer que “não conheço”, significa a inexistência, aquilo que não faz parte da minha intimidade e interioridade.

No entanto, há um no ato de lembrar um desejo, uma vontade de trazer a memória a imagem de um objeto. Este princípio do ato da vontade que predispõe o ser humano no itinerário de encontrar-se com Deus, e usufruir da sua plenitude e misericórdia que será examinado na próxima secção.

<sup>9</sup> “... etiam ipsam oblivionem meminisse me certus sum, qua id quod meminimus obruitur”, *Confissões* X, 16.25.

<sup>10</sup> Evangelho de Lucas 15,8.

<sup>11</sup> Crouse, ob. cit., p. 265.

### 3. A vontade do ser humano em se encontrar com Deus.

Agostinho depois de citar a situação da *dracma* perdida, e a alegria ao ter encontrada depois de uma procura atenta e iluminada pela lamparina, constata que a alma humana está inquieta porque perdeu algo muito valioso, e este algo fez com que se sentisse com sentimento de perda, esquecimento, e com vontade de reencontrar o que está faltando na sua vida.

Observamos aqui que a alma contata na sua busca que esqueceu de algo que não deveria ter esquecido, pois está fazendo muita falta na sua vida; então, iluminado pelo exemplo da mulher da parábola, Agostinho acende a lamparina da fé para entender melhor, e começa diligente a procurar o que está faltando, para reconquistar a alegria e a plena felicidade na sua vida.

O filósofo cristão deseja transpor a memória, o pensamento e a vontade, e encontrar a plenitude em Deus, o Criador e sentido pleno de todas as coisas, na mais perfeita harmonia, equilíbrio e essência<sup>12</sup>. Desejo de transpor a memória para se encontrar com Deus; pois Deus está além da memória.

A força da vontade é o impulso da alma, no qual faz a pessoa tender para esta ou aquela direção<sup>13</sup>. Por isso, faz-se mister estar atento que o sujeito só consegue emergir da memória, e trazer a própria consciência aquilo que ele deseja se recordar.

Quando a alma se recorda da vida feliz, conhece o que significa felicidade, irradia de alegria o seu coração; e “onde e quando experimentei a vida feliz, para a poder recordar, amar e desejar?”<sup>14</sup>. Então, todo ser humano experimentou e gravou em sua memória o que é felicidade e reconhece a alegria só de escutar o som desta palavra.

<sup>12</sup> *A Trindade*, XI, 6.10; 7.12a.

<sup>13</sup> Rogério Miranda Almeida, *A memória, o esquecimento e o desejo*, São Paulo, Ideias & Letras, 2016, p.193.

<sup>14</sup> “Ubi ergo et quando expertus sum vitam meam beatam, ut recorder eam et amem et desiderem?”, *Confissões* X, 21.31.

Portanto, “a vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós.”<sup>15</sup> É fato que no Livro VIII das Confissões de Santo Agostinho, ele faça uma reflexão sobre as duas vontades que dilaceram e dividem a alma humana, a vontade da perversão, mais conhecida como luxúria, consequência da concupiscência; e a vontade do encontro e gozo da presença de Deus, uma vontade espiritual, provinda do livre arbítrio e iluminação da graça divina.

No entanto deve-se observar o risco no qual o filósofo africano alertou sobre a influência do pensamento dualista da seita dos Maniqueus, onde afirmava, existir duas naturezas, uma boa vinda de Deus, e uma vontade má, vinda do Inimigo, que num combate eterno, se opõem numa luta constante. Agostinho permaneceu por dez anos como membro participante da seita dos “falsos mediadores” (X, 42.67), mas neste momento das suas confissões, ele precisa afirmar sua fé católica, desvincular-se do seu passado de vida, pois encontrou a Verdade que ilumina todo o homem, o próprio Logos ensinando e iluminando sua alma para alcançar a plenitude.

“Deus está na memória [...] dignastes-Vos habitar na minha memória, desde que Vos conheci”<sup>16</sup>.

“Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! [...] Estáveis comigo, e eu não estava convosco!”<sup>17</sup>.

A realidade do pecado originou deixou este estigma em todo ser humano, e por isso, toda pessoa no mais íntimo da sua essência, traz em si a memória da lembrança do Paraíso, como era bom estar com Deus no Jardim do Éden. Este sentimento de lapso, esquecimento, é o sentimento de saudade de retornar para o Criador, descansar em Deus na paz eterna. A partir desta iluminação, Agostinho procura incansavelmente buscar a Deus; transcendendo ele encontra o próprio Deus que habitava na sua memória, quando ainda não

<sup>15</sup> “...et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te”; *Confissões X*, 22.32.

<sup>16</sup> “Deus in memoria invenitur [...] dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici”; *Confissões X*, 24.35; 25.36.

<sup>17</sup> “Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam [...]. Mecum eras, et tecum non eram”; *Confissões X*, 26.37; 27.38.

conhecia a Deus. “Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos!”.

Ao observar o mais íntimo do seu interior, o coração inquieto de Agostinho, eleva um questionamento à Deus: “Quando é que Vós, ó Verdade, me não acompanhastes para me ensinardes o que havia de evitar e o que devia desejar, todas as vezes que Vos consultei?”<sup>18</sup>. O acompanhamento da presença divina com o intuito de ensinar o que se deveria evitar, no caso os vícios da concupiscência da carne, e a vontade orientada para os prazeres terrenos; e o que deveria desejar, a vida beatífica e o deleite eterno em Deus, o Criador, que revela toda a Verdade e a ordem de todas as coisas para que alcancem a perfeição da sua essência.

O verdadeiro mediador entre Deus e os homens é Jesus Cristo, revelado pela misericórdia divina como intermediário entre os mortais pecadores e o Justo Imortal, “com razão n'Ele coloco toda a minha firme confiança”<sup>19</sup>.

Na primeira carta de São Paulo à comunidade de Corinto, o Apóstolo recorda as palavras que recebeu e transmitiu aos cristãos, recordando a cena da última ceia com Jesus Cristo, quando naquela noite em que seria entregue, pegou o pão e o vinho, agradeceu e entregou aos discípulos, dizendo que era o seu corpo e sangue de nova aliança para perdão dos pecados, e por fim recomendou: “Fazei isto em memória de mim”<sup>20</sup>.

Naquele *Ágape*, o próprio Senhor Jesus, pediu aos seus seguidores que fizessem memória perpétua da entrega do seu corpo e do seu sangue derramado, para o perdão dos pecados e o ressurgir para uma nova vida, a nova criatura, o novo Adão. É “co-memor[ia]-ação”, ou seja, o fazer memória, o recordar das lembranças dos ensinamentos e convivência com o Mestre, é

<sup>18</sup> *Confissões* X, 40.65.

<sup>19</sup> “Merito mihi spes valida in illo est”, *Confissões* X, 43.68.

<sup>20</sup> “Hoc facite in meam commemorationem”, 1 Cor 11,24.26.

deixa-se transformar para nova vida numa conversão constante, num aproximar-se da luz divina e aprender da sua sabedoria eterna.

Agostinho reafirma que ele não faz parte mais da mesa dos neoplatônicos, não compartilha dos seus ritos pagãos, não compactua mais com esta seita herética; e evidência a sua conversão, e busca incansável para estar sentado na ceia com o Mestre Divino, que ilumina o seu interior com sabedoria, mostrando a verdade, e oferecendo misericórdia e perdão, para quem tem vontade de nascer para vida da Graça, e “*com-viver*” no descanso perene com o próprio Deus.

Trazer a memória a presença daquele que amamos, satisfaz e traz muita paz ao coração inquieto, pois a vontade encontrou o que procurava, estar diante daquele que fez tudo o que existe, o próprio Deus, então pode repousar na plena beatitude.

### **Considerações finais**

A amplitude do Palácio da Memória e do grande campo, contém em si as diversas experiências e vivências que o ser humano na sua existência acaba perpassando, coletando e organizando as informações no grande receptáculo da memória; e este processo da vontade em selecionar as imagens e apresentá-las a face da alma, proporciona novas aprendizagens e junções de conhecimentos, através do pensamento e reflexão.

O reconhecimento de que o ser humano pode passar pelo esquecimento, faz com que tenha contato com suas misérias e contingências humanas, mas também instiga sua vontade em procurar superar os desafios, acender uma lamparina, consultar o Mestre Interior, e transcender chegando à contemplação e encontro com o próprio Deus Criador.

E a vontade da alma humana em buscar a verdadeira vida feliz, deixando os hábitos maus, aprendendo a fazer o bem, deixando-se iluminar pela luz

divina, numa conversão constante, tornará o ser humano mais apto a alcançar a plena felicidade e o aperfeiçoamento com sua essência.

Depois deste itinerário da alma, adentrando o Palácio da Memória, o ser humano na mais profunda intimidade, se depara e se encontra com o próprio Deus; e esta experiência transforma toda sua vida, o transcendendo para vida divina, iluminado pela graça, e confessando suas misérias e pecado, e sempre esperando e confiando na misericórdia e no amor de Deus. Estar “*com-forme*” a vontade de Deus, a plenitude da imagem do Criador, transformar-se em um homem novo!



## O Tratado do Tempo em Santo Agostinho

Juliana das Neves Correa Marques  
Univ. do Espírito Santo, Brasil

### O paradoxo do tempo

“O que é, por conseguinte, o tempo?”<sup>1</sup> esta é uma indagação que aflige o pensamento de Agostinho “Se ninguém me pergunta, sei; se quiser explicar a quem pergunta, não sei” (XI, 14, 17). Para esse questionamento, ao iniciar a leitura do livro XI das *Confissões* sobre o tempo, não se sabe se o santo cristão irá conseguir formular uma explicação rápida e fácil, pois é perceptível que, assim como para os pensadores anteriores a Agostinho foi difícil definir o que o tempo é, o autor de *Confissões* também encontra muita dificuldade ao tentar desvendar este enigma.

Em sua meditação sobre o tempo, Agostinho encontra-se encurralado por dois lados. Um lado que tende para o não ser do tempo, pois, para ele o futuro ainda não é, o passado já não é e o presente não tem permanência. Por outro lado, Hipona encontra-se cercado pelo uso quotidiano da linguagem que nos força a admitir que, de uma maneira que não se sabe explicar, o tempo é. Em *Confissões*, a linguagem vai ser o guia de investigação de Agostinho:

Ele “vai reiteradamente à linguagem ver o que ela já diz, para deste modo se orientar, embora sem prejuízo de a ter de superar se e quando a evidência o exigir. Se ela com efeito exprime a nossa experiência, e o tempo tem nesta um lugar central, nada mais natural que a linguagem diga já muito do que ele é; mas, fruto dessa mesma experiência, também

<sup>1</sup> “quid est enim tempus?” (XI, xiv, 17).

ela se engana, pelo que deverá ser corrigida quando for o caso, para além de aperfeiçoada na sua explicitação”<sup>2</sup>.

Segundo Soares<sup>3</sup>, a linguagem humana está cheia de marcas daquilo que chamamos de tempo; todos sabemos que o tempo existe e compreendemos o que é, quando falamos dele temos a impressão de que ele tem ser, mas não conseguimos defini-lo. Apesar de a linguagem ser o guia da análise de Agostinho, ao confessar não saber responder o que é o tempo quando alguém lhe pergunta<sup>4</sup>, Agostinho demonstra que a linguagem é um recurso impotente para definir o tempo, pois nela encontra-se a dificuldade de explicar o modo de ser das três formas de tempo: o passado, presente e o futuro; pois elas aparentemente não têm ser:

“O tempo está seguramente ligado a uma passagem –sabemos que se nada passasse, não havia tempo passado, se nada adviesse, não haveria tempo futuro e, se nada existisse presentemente, não haveria tempo presente–, todavia, este fluxo confronta-se com dificuldades de caráter paradoxal: como é que existem o passado e o futuro, uma vez que o passado já não é e o futuro ainda não é? Quanto ao presente, se permanecesse sempre e não fluísse para o passado, já não seria presente, mas eternidade. Logo, se ele para existir tem que passar, ou seja, tem de deixar de existir, não podemos dizer que existe. Conclui-se que o fundamento da existência do tempo é a sua tendência para a não existência, o que resulta num paradoxo ontológico que torna o tempo inapreensível”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> José Reis, “O Tempo em Santo Agostinho”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 44, Faculdade de Filosofia, Braga, 1998, p. 323.

<sup>3</sup> Martinho Tomé de Almeida Soares, *Tempo, Mythis e Praxis: O diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles*. Edição Fundação Eng. António De Almeida. SerSilito Porto – Portugal, 2013, p. 60.

<sup>4</sup> “Se ninguém mo perguntar, eu sei o que é, mas, se tentar explicar a alguém que mo pergunte, eu já não sei” (XI, xiv, 17).

<sup>5</sup> Martinho Tomé de Almeida Soares, *Tempo, Mythis e Praxis* cit., pp. 60-61.

Dessa maneira, a incapacidade de a linguagem explicar o que o tempo é, resulta na aporia do ser e do não-ser do tempo que irá gerar uma outra aporia, a da medição do tempo, pois como se pode medir aquilo que não existe? Apesar disso, Agostinho ainda recorre a linguagem porque ela atesta o fato de medirmos os tempos, mesmo sendo limitada porque não sabe explicar como é que medimos o que não é:

“Contudo, dizemos tempo *longo* ou *breve*, e isto, só o podemos afirmar do futuro ou do passado. Chamamos “longo” ao tempo passado, se é anterior ao presente, por exemplo, cem anos. Do mesmo modo dizemos que o tempo futuro é ‘longo’, se é o posterior ao presente também cem anos. Chamamos ‘breve’ ao passado, se dizemos, por exemplo, há dez dias’; e ao futuro, se dizemos ‘daqui a dez dias’. Mas como pode ser breve ou longo o que não existe? Com efeito, o passado *já não existe* e o futuro *ainda não existe*. Não digamos: ‘é longo’; mas digamos do passado: ‘foi longo’; e do futuro: ‘será longo’”<sup>6</sup>.

Se o passado já não existe e o futuro ainda não aconteceu, Agostinho irá concentrar-se no presente, pois só esse passa a impressão de duração, duração esta que pode ser percebida e medida pela alma: “vejamos, pois, ó alma humana, se o tempo presente pode ser longo: pois que te foi dada a capacidade de perceber (*sentire*) e medir (*metiri*) a sua duração (*moras*)”<sup>7</sup>. Todavia, mesmo que Agostinho passe a concentrar-se no presente, ele percebe que o problema da medição do tempo persiste, pois, o presente se levado a fração mínima, também não tem extensão:

<sup>6</sup> “et tamen dicimus longum tempus et breue tempus neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus. praeteritum tempus longum uerbi gratia uocamus ante centum annos, futurum itidem longum post centum annos, breue autem praeteritum sic, ut puta dicamus ante decem dies, et breue futurum post decem dies. sed quo pacto longum est aut breue, quod non est? praeteritum enim iam non est et futurum nondum est. non itaque dicamus: longum est, sed dicamus de praeterito: longum fuit, et de futuro: longum erit”. (Agostinho, *Confissões*, XI, xv, 18).

<sup>7</sup> “Videamus ergo, anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum: datum enim tibi est sentire moras atque metiri”. (Agostinho, *Confissões*, XI, xv, 19).

“Se se puder conceber algum tempo que não seja suscetível de ser subdividido em nenhuma fração de tempo, ainda que a mais minúscula, esse é o único a que se pode chamar presente, mas este voa tão rapidamente do futuro para o passado que não se estende por nenhuma duração. Na verdade, se se estende, divide-se em passado e futuro: mas o presente não tem extensão alguma”<sup>8</sup>.

Portanto, o presente só seria realmente presente se fosse reduzido a um instante indivisível, pois somente o que já não pode ser dividido, por mais menores que sejam as parcelas, pode ser o presente; e, por consequência, não ter nem futuro nem passado. Assim, por não ter extensão e consistência, o presente fica totalmente impossibilitado de ser medido

Em relação ao futuro, Agostinho concluiu a mesma coisa a respeito do presente, isto é, só poderia ser longo no momento presente, mas como pode-se ver, o presente, o único tempo que a priori podia ser medido e sentido pela alma, não tem extensão, logo, “se nenhum tempo tem extensão, nenhum tem um intervalo que possa ser medido, nenhum existe e, por conseguinte, a ideia de três tempos é falsa. Temos assim a existência das três formas tradicionais de tempo comprometidas”<sup>9</sup>.

Apesar disso, mesmo que a tentativa de desvendar o enigma do tempo seja muito complexa, Agostinho segue em busca por respostas para este mistério. E, novamente, motivado pela experiência humana da linguagem, que contradiz a teoria de que a ideia de três tempos é falsa, considera que a solução passa a ser encontrar o modo de existência desses tempos.

<sup>8</sup> “si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam uel minutissimas momentorum partes diuidi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transuolat, ut nulla morula extendatur. nam si extenditur, diuiditur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium”. (Agostinho, *Confissões*, XI, xv, 20).

<sup>9</sup> Soares, ob. cit., p. 63.

Agostinho começa por verificar que o que nós medimos não pode ser o passado e nem o futuro, pois um e outro não existem, mas sim os tempos que passam. “Quando, pois, o tempo está a passar, pode sentir-se e medir-se, quando, porém, tiver passado, não pode, porque não existe”<sup>10</sup>. Logo, é possível notar que este tempo que passa é, justamente, o presente, aquele que anteriormente tínhamos concluído que não tem extensão e, por causa disso, não podia ser medido. Assim, o que Agostinho faz é substituir a noção de presente pela de passagem ou de transição, provisoriamente.

No entanto, o enigma ainda parece insolúvel e, o pensador, com a intensão de confirmar a ideia de que o que nós medimos é o passado e o futuro, logo suspende a ideia de presente como passagem e retorna à conclusão anterior da ausência de extensão no presente, pois, para continuar sua pesquisa, é necessário recuperar o ser desses tempos, que foi negado muito cedo. Para retomar a asserção de que nós medimos os tempos quando passam, Agostinho terá que resolver o paradoxo inicial do ser e do não-ser do tempo de novo.

Assim, Agostinho recorre novamente a linguagem, pois, por meio dela, narramos coisas passadas e prevemos coisas futuras, como ensinaram-nos quando éramos crianças, ensinaram-nos que há três tempos e não apenas o presente. Assim, o santo cristão interrogasse sobre onde é que estão as coisas futuras e as coisas passadas, e a resposta a esta questão significa um grande passo em direção à solução final. Hipona assevera que independentemente de onde quer que elas existam, aí não podem ser futuras nem passadas, mas apenas presentes, pois, se aí estiverem como passado já não existem e se aí estiverem como futuro ainda não existem. Agostinho, então, afirma:

“Ainda que se narrem, como verdadeiras, coisas passadas, o que se vai buscar à memória não são as próprias coisas que já passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens de tais coisas, que, ao passarem pelos sentidos, gravaram na alma como que uma espécie de

<sup>10</sup> “Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest” (Agostinho, *Confissões*, XI, xvi, 21).

pegadas. Até a minha infância, que já não existe, existe no tempo passado, que já não existe; mas vejo a sua imagem no tempo presente, quando a evoco e descrevo, porque ainda está na minha memória”<sup>11</sup>.

Para Soares, Agostinho confirma que tudo aquilo que existe é presente, ainda que possa parecer passado. Agostinho acredita que o que existe não é o acontecimento passado mas simplesmente uma imagem dele, que está residido na memória da alma, onde ficou impressa na passagem dos acontecimentos. Sobre o futuro, Agostinho conclui que, ainda que não possamos premeditar o futuro a partir das imagens deixadas pelos acontecimentos passados, devido ao caráter sempre incerto de tudo o que está por vir, as premeditações que fazemos do futuro são feitas no presente. A ação que premeditamos do futuro, ainda não existe, porque é futura. Premeditamos, então, não com base em impressões, mas a partir de causas ou sinais presentes de acontecimentos que poderão ocorrer e que, deste modo, são antecipados, “pré-vistos”, “pré-ditos”, “pré-anunciados”<sup>12</sup>. Para confirmar a sua afirmação, Agostinho usa a natureza como exemplo:

“Avisto a aurora: prenuncio que o sol está para nascer. O que avisto é presente; o que prenuncio, futuro. Não o sol futuro, que já existe, mas o seu nascimento, que ainda não existe. Todavia também não poderei predizer o próprio nascer do sol, se não imaginá-lo no espírito, tal como quando falo dele. Mas nem a aurora que vejo no céu é o nascer do sol, embora o preceda, nem a imaginação no meu espírito. Essas duas são divisadas como coisas presentes, para que aquele futuro seja dito antecipadamente. Portanto, as coisas futuras ainda não existem, e se ainda não existem, não existem, e se não existem, não podem ser vistas

<sup>11</sup> “quamquam praeterita cum uera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed uerba concepta ex imaginibus earum, quae in animo uelut uestigia per sensus praetereundo fixerunt. pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem uero eius, Cum eam recolo et narro, in praesenti tem pore intueor, quia est adhuc in memoria mea”. (Agostinho, *Confissões*, XI, xviii, 23).

<sup>12</sup> Soares, ob. cit., p. 66, 67.

de modo algum; mas podem ser preditas a partir de coisas presentes que já existem e são vistas”<sup>13</sup>.

Esse exemplo leva-nos a concluir que existem tanto coisas passadas como futuras (não onticamente) e abre caminho para uma resposta que solucione o paradoxo inicial do ser e não-ser e, conseqüentemente, da medida do tempo. “Passado e futuro figurarão doravante como adjetivos (*futura e praeterita*), como qualidades temporais que podem existir como presentes – também o presente se tornou adjetivo plural (*praesentia*) – sem que as coisas de que falamos quando as narramos ou predizemos ainda existam ou já existam.”<sup>14</sup>. Esta ideia desenvolvida por Agostinho acerca do tempo, leva o autor, a partir de agora, a uma retificação de ordem terminológica, que resulta num conceito de um tríplice presente. O pensador conclui que, na verdade, não existem três tempos, passado, presente e futuro, mas sim três presentes: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro.

“Não existem coisas futuras nem passadas; nem se pode dizer com propriedade: há três tempos, o passado, o presente e o futuro; mas talvez se pudesse dizer com propriedade: há três tempos, o presente respeitante às coisas passadas, o presente respeitante às coisas presentes, o presente respeitante às coisas futuras”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> “intueor auroram: oriturum solem praenuntio. quod intueor, praesens est, quod praenuntio, futurum: non sol futurus, qui iam est, sed ortus eius, qui nondum est: tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginarer, sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere. sed nec illa aurora, quam in caelo uideo, solis ortus est, quamuis eum praecedat, nec illa imaginatio in animo meo: quae duo praesentia cernuntur ut futuris ille ante dicatur. futura ergo nondum sunt, et si nondum sunt, non sunt, et si non sunt, uideri omnino non possunt; sed praedici possunt ex praesentibus, quae iam sunt et uidentur”. (Agostinho, *Confissões*, XI, xviii, 24).

<sup>14</sup> Soares, ob. cit., p. 68.

<sup>15</sup> “quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris”. (Agostinho, *Confissões*, XI, xx, 26).

Segundo Knuuttila, para Agostinho o tempo não pode ser medido no seu ser objetivo, pois o verdadeiro ser do tempo se situa na alma e a consciência humana funciona antecipando o futuro, lembrando-se do passado e sendo consciente do presente através da percepção. Assim, por meio da distensão da alma temos em nossa memória imagens de coisas que estavam presentes e que esperamos que estejam presentes. Portanto, temos em nossa alma um presente do passado, que é memória, e um presente do futuro, que é antecipação ou expectativa<sup>16</sup>.

No início de sua reflexão, Agostinho partiu das garantias da linguagem que demonstram a existência do tempo passado, presente e futuro, para afirmar positivamente a realidade temporal. Contudo, através de um bom trabalho de raciocínio, acabou por infirmar e contrariar esta segurança proveniente da experiência e da ação humana. Por isso, Agostinho acaba concluindo que a linguagem é impotente para explicar a existência dos três tempos, mas, ao colocar o passado e o futuro no presente, por intermédio da memória e da expectativa, acaba por salvar essa certeza inicial, assegurada pela linguagem, de que são estes dois tempos que nós medimos. É esta operação que lhe permite afirmar, novamente, que são três os tempos.

“Existem na minha alma estas três espécies de tempo e não as vejo em outro lugar: memória presente respeitante às coisas passadas, visão presente respeitante às coisas presentes, expectativa presente respeitante às coisas futuras. Se me permitem dizê-lo, vejo e afirmo três tempos, são três”<sup>17</sup>.

Assim, Agostinho agora entende que o passado e o futuro não existem onticamente, mas existem no presente como imagem dos respectivos tempos. E a partir de agora, o seu objeto de estudo vai consistir na determinação do

<sup>16</sup> Simo Knuuttila, “Tempo e criação em Agostinho”. David Vincent e Eleonore Stump (org.). *Agostinho*. São Paulo, Editora Ideias & Letras, 2016: 113-130; pp. 128-129.

<sup>17</sup> “sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. si haec permittimur dicere, tria tempora uideo fateorque, tria sunt.” (ibid.).

modo de existência do passado e do futuro na consciência presente. Após fazer essas abordagens, Agostinho segue a sua reflexão sobre o tempo e faz a seguinte afirmação: “Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar se não fosse a da própria alma”<sup>18</sup>. Aqui ele nos dá sua concepção mais específica da medida do tempo: o tempo psicológico, que é a consciência interna a impressão do antes e do depois que fica gravada na alma que se sucedem e que são ou foram anteriores em algum momento de sua passagem. Dessa maneira, com base em sua definição de *Distentio animi* (extensão da alma), Hipona traz exemplos a respeito dos sons e vozes para apresentar uma forma de medida do tempo.

Para dar um último passo em sua meditação sobre o enigma do tempo, Agostinho desenvolve a ideia de um tríplice presente como distensão e a distensão como sendo o tríplice presente. Para aí chegar o primeiro exemplo apresentado é a voz de um corpo a soar, que só podia ser medida enquanto soava, ou seja, no tempo presente, porque só nesse momento existia o que podia ser medido, todavia, mesmo nesse momento, ela não parava: ia e passava. Este exemplo parece afastar-nos ainda mais de uma solução apaziguadora. Mas é nesta dificuldade que Agostinho parece descortinar uma pista: “Com efeito, passando, estendia-se por uma extensão de tempo em que podia ser medida, já que o presente não tem qualquer extensão”<sup>19</sup>.

Dessa maneira, “a investigação deve centrar-se no tempo que passa para o passado e não no presente pontual, porque nesse nada pode existir. Se o tempo não se mede no presente, mas na sua passagem para o passado, será que ainda se pode dizer que é “ao passar” que se mede?”<sup>20</sup>

<sup>18</sup> “Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi”. (Agostinho, *Confissões*, XI, xxvi, 33).

<sup>19</sup> “praeteriens enim tendebatur in aliquod spatium temporis, quo metiri posset, quoniam praesens nullum habet spatium”. (Agostinho, *Confissões*, XI, xxvii, 34).

<sup>20</sup> Soares, ob. cit., p. 82.

O segundo exemplo, apresentado por Agostinho, mostrará que não. “Eis um outro som que ressoa, suponhamos que ele ainda ressoa: “Meçamo-lo enquanto ressoa”. Agora é no futuro anterior que se fala de sua cessação, como se fosse um futuro passado: “Quando tiver parado de ressoar, já será passado e não será mais algo que possa ser medido. A pergunta do “quanto tempo” é então formulada no presente. Onde está, então, a dificuldade? Ela resulta da impossibilidade de medir a passagem quando ela continua no seu “ainda”.

Um terceiro exemplo proposto por Agostinho, serve para fazer a ligação entre a questão da medida e a do tríplice presente. “O verso *Deus Creator omnium*, retirado de um hino de Santo Ambrósio, é formado por oito sílabas, quatro breves e quatro longas, alternando umas com as outras. Note-se que uma sílaba longa tem uma duração dupla da sílaba breve; na pronúncia o autor dá-se conta disso, e é assim, na medida em que o ouvido o percebe distintamente. Este facto confirma a certeza anterior de que medimos os tempos. Mede-se a sílaba longa com a breve e apercebemo-nos de que a longa tem o dobro do tempo da breve. Sendo as sílabas breves e longas por comparação, não é possível sobrepô-las, como se fossem medidas de espaço. Com efeito, é preciso reter a breve e aplicá-la à longa. Mas, nesse caso, a aporia anterior do som permanece válida para as sílabas: como é que se pode reter o que já cessou? Se medimos uma sílaba longa com a sílaba breve que a precedeu, a breve teve de deixar de existir para que a longa tenha começo. A própria sílaba longa tem de cessar para ficar completa. Assim, não conseguimos medir uma sílaba com a outra a menos que ambas tenham cessado, e, mesmo assim, Agostinho assegura que as mede e diz que percebe claramente que uma tem metade do tempo da outra. Esta afirmação convicta só é possível porque as sílabas já passaram e terminaram. Logo, a aporia resolve-se se não falarmos das sílabas que já não são ou ainda não são, mas das suas impressões deixadas na memória e dos seus sinais deixados na expectativa e assim voltamos à tese do tríplice presente. Dessa maneira, o problema da medida e, conseqüentemente, da essência do tempo resolve-se,

pois, na memória e na expectativa gnosiológicas, o que significa que é em definitivo na alma que o tempo ocorre”<sup>21</sup>.

Santo Agostinho afirma que “é, pois, no espírito que se medem os tempos”<sup>22</sup>, mas como é que se medem os tempos no espírito? A resposta é que se medem-se enquanto aí permanece, depois da sua passagem, a impressão produzida no espírito pelas coisas que passam: “Meço a impressão que as coisas, ao passarem, gravam em ti e que em ti permanece quando elas tiverem passado, e meço-a, enquanto presente, e não as coisas que passaram, de forma a que essa impressão ficasse gravada”<sup>23</sup>. Encontrámos no espírito o elemento fixo que permite comparar os tempos longos e os tempos curtos: com a impressão, o verbo fundamental não é mais passar, mas sim permanecer. Medimos já não as coisas que passaram, que são passado e não podem ser medidas, mas sim a impressão que essas coisas deixaram na alma, e medimo-la enquanto presente. Os dois enigmas, o do ser/não-ser e o da medida do que não tem extensão, são desta forma resolvidos ao mesmo tempo<sup>24</sup>.

Isto posto, vê-se que Santo Agostinho designa o conceito *distentio animi* como a solução das aporias da medida do tempo. Porém, com o desenrolar de sua meditação, o pensador confere um novo sentido à *distentio animi*, e ela passa a exprimir de agora em diante a dilaceração da alma, privada da estabilidade do eterno presente. A *intentio*, que antes era entendida apenas como a antecipação do poema inteiro antes da recitação, que o faz transitar do futuro para o passado, agora passa a ser entendida como a esperança das coisas últimas, na medida em que o passado a esquecer não é mais apenas a coletânea da memória, mas a insígnia do homem velho, segundo a imagem desenvolvida por S. Paulo na sua carta de aos *Filipenses*, 3, 12-14. Dessa maneira, a *distentio* torna-se sinônimo da dispersão na multiplicidade e da errância do

<sup>21</sup> Soares, ob. cit., p. 83.

<sup>22</sup> “in te, anime meus, tempora metior”. (Agostinho, *Confissões*, XI, xxvii, 36).

<sup>23</sup> “affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret” (ibid.).

<sup>24</sup> Soares, ob.cit., p. 84.

homem velho, a *intentio* tende a identificar- se com a unificação com o homem interior<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Ibid., p. 105.

## Poética y filosofía en Agustín de Hipona: la influencia de Virgilio

Jean Luis Arana Alencastre  
UCAL/UTP, Perú

### Introducción

La poética para los antiguos griegos era no solo una fuente de placer sino motivo de educación. Desde el *Ion* de Platón se puede ver que este considera a la *techné* unida a la *episteme*, es decir al conocimiento<sup>1</sup>; y, en cambio, al *enthousiasmós* como la inspiración a partir de la posesión del rapsoda por parte de la divinidad que habla a través de aquel. Lo que hace que esté fuera de sí. Como ocurre con las Bacantes bajo el influjo del dios Dionisos o de las Coribantes cuando danzan poseídos por la diosa Cibeles o incluso con Sibila o la Pitia. Entonces, el *enthousiasmós* sería un regalo divino que no depende de la voluntad del rapsoda, por ello este sería incapaz de conocer o dar cuenta de su actividad<sup>2</sup>. Este, fuera de sí, según el Sócrates del *Ion*, haría del poeta un ser sagrado que no podría poetizar si no está antes inspirado como enloquecido y poseído por las Musas. En ese sentido, no estaría en su juicio (*ouk émphrom estín*)<sup>3</sup>.

Al final de la obra, Sócrates da a escoger a Ion si es que prefiere ser considerado injusto al no saber explicar o dar cuenta de su arte (*techné*) o un ser divino al estar poseído por las Musas. Ion, por supuesto, escoge lo segundo. Sin embargo, esta manera de considerar separados al arte (*techné*) y a la inspiración (*enthousiasmós*) al parecer es exclusiva y original de parte de Platón, pues según la tradición ya entre los aedos Demodoco y

<sup>1</sup> Javier Aguirre, *Platón y la poesía. Ión*, Introducción, traducción y comentarios de Javier Aguirre. Madrid, Plaza Valdés editores, 2013: pp. 55-57.

<sup>2</sup> Aguirre, ob. cit., p. 105.

<sup>3</sup> Aguirre, p. 51.

Femio que cantaban los poemas de Homero la actividad poética estaba condicionada tanto por la actividad inspiradora de los dioses como por la capacidad creativa de los propios poetas sin que entre ellas se encuentre alguna contradicción o incompatibilidad<sup>4</sup>. En el comienzo de la *Ilíada*, por ejemplo,

“La cólera canta, oh diosa, del Périda Aquiles,  
maldita, que causó a los aqueos incontables dolores,  
precipitó al Hades muchas valientes vidas de héroes  
y a ellos mismos los hizo presa para los perros...”  
(*Ilíada*, Canto I, 1-5).

Aquí el poeta<sup>5</sup> le pide a la diosa<sup>6</sup> que cante a través de él la cólera de Aquiles. Pero no se ve una simple instrumentalización de aquel sino más bien una compañía y mediación. Asimismo, se muestra que existe un conocimiento que se transmite al poeta de parte de las Musas (*Ilíada*, II, 480-492). Pero justamente hay una trasmisión y no solo un uso del poeta. En la *Teogonía* de Hesíodo, por su parte, se aprecia la invocación a las hijas de Zeus para que le otorguen al poeta el “hechizo de su canto” (*Teogonía*, 104-115). Versos en los que, en ningún momento el poeta es mostrado como un simple instrumento de las Musas, sino que la poesía es un regalo de ellas, pero a la vez también una propia composición del aedo.

Como dice Aguirre, el *palaiós mythos* de las *Leyes*, 719c, es una creación propia de Platón<sup>7</sup> que va en una dirección distinta a la de la tradición poética. Desde ese aspecto, cabe la pregunta de por qué necesariamente el arte (*techné*) y la inspiración (*enthousiasmós*) tendrían que ser opuestos o tendría que establecerse una dicotomía entre ellos, un vacío.

<sup>4</sup> Aguirre, p. 107.

<sup>5</sup> Poeta griego que cantaba de memoria.

<sup>6</sup> En otras traducciones se prefiere Musa.

<sup>7</sup> Aguirre, p. 110.

Para Aristóteles, en cambio, la poética ya era un arte que se constituía por imitación; aunque dice algo similar a lo dicho por Sócrates: que se realiza haciendo uso del ritmo, de la palabra, de la armonía, bien por separado, bien mezclándolos (*Poética* 1447 a). Así, Aristóteles incluye a la poética ya en el arte, y aunque aún tendría un rango menor que la filosofía, ya no entraba tanto en disputa con ella.

### Los poetas en Roma

Ahora bien, ya en el mundo romano, dice Varro, que los poetas fueron aquellos que crearon expresiones, dando nombres a las cosas, cambiando las inflexiones y percibiendo y articulando el significado. De acuerdo con ello escribió:

Los Poetas dicen que una ardiente semilla cayó del cielo al mar y que Venus nació de la espuma, de la mezcla del fuego y humedad; entonces los poetas dicen que la energía, *vis*, del fuego y humedad es aquella de Venus. Aquellos nacidos de esta *vis* tienen vida, *vita*, así como Luicilius escribió:

“Energía es vida, *ves*, y nos hace hacer todas las cosas.  
*Vis est vita, vides, vis nos facere omnia cogit*”<sup>8</sup>.

Son los poetas quienes manifiestan aquella *vis* de Venus, madre de los romanos, y diosa de la belleza, con mayor fuerza. Y es justamente esta energía divina que permite realizar sus poesías. Entonces, la inspiración poética, en el siglo V a. C., asoció la locura con los fundamentos más tempranos de la idea en Demócrito y en Platón, pues antes de ellos las Musas conferían asistencia a los poetas en términos de conocimiento y memoria, pero no infundían la locura en ellos<sup>9</sup>. Esta idea de que el buen

<sup>8</sup> Sabine Mac Cormack, *The Shadows of Poetry. Virgil in the mind of Augustine*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 53.

<sup>9</sup> D. Hershkowitz, *The madness of epic. Reading insanity from Homero to Statius*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 62.

poeta está loco es expresada por Platón, aunque la ironía con que lo expresa puede ser un punto de contraste. Así en el Fedro, la locura poética aparece como un tercer tipo de beneficiosa locura divina:

“El relato no es verdad, si dice que debes amar al que no te ama que está presente en vez de aquel que te ama, pues el último está loco y el anterior muestra autocontrol. Sería bien dicho, si fuera eso verdad, que la locura es mala, pero ahora el mayor bien de todas las cosas viene a nosotros por la locura, aunque solo cuando es un regalo dado por los dioses” (*Fedro* 244 a).

El estado que describe Platón sería un estado de locura positiva, una locura divina que se dividía en profética, ritual, poética y erótica. Aunque entre ellas haya ambigüedad<sup>10</sup>. Sin embargo, el pasaje más relevante de locura épica aparece en el Ion:

“Todos los poetas épicos que son buenos componen todos sus bellos poemas no a través del arte sino de ser inspirados y poseídos...Pues un poeta es una luz y alada y sagrada cosa, y no es capaz de componer hasta que sea inspirado y perturbado y su sentido no está más en él. Mientras una persona posea razón es imposible componer y hacer profecía” (*Ion* 533e-534b)

Por otro lado, Virgilio concibe una idea distinta a la establecida por Platón, de cierta forma la incorpora, pero ya con otro matiz. Así, aunque El Cisne de Mantua sigue a Homero en mantener una relación entre las Musas y Apolo, no identificándose a sí mismo como un poeta loco, canta sobre una cierta locura distinta de la tragedia y de la épica, pero que muestra una suerte de confluencia entre ambas:

“La persigue fiero Eneas en persona en sus sueños de loca, y se ve a sí misma

<sup>10</sup> Hershkowitz, ob. cit., p. 10.

sola, abandonada, siempre sin compañía marchando por un largo camino y en una tierra desierta a buscar a los tirios, como Penteo ve en su locura de las Euménides la tropa y aparecer dos soles gemelos y una doble Tebas, o como aparece Orestes en la escena, hijo de Agamenón, cuando huye de su madre armada de antorchas y negras serpientes y en el umbral están sentadas las Furias vengadoras” (*Enéida* 4. 465-3)

Orestes y Pentheus están entre los locos por excelencia de la tragedia griega; mientras que Dido no refleja una locura que reduzca su experiencia simplemente a los aspectos particulares de la tragedia, sino que el símil trae, más bien saca, por el contraste que establece, la naturaleza multidimensional de su locura. Dido no solo es la figura de Pentheus sino que también es la de las Bacantes (*Eneida* 4. 301-3), no solo es perseguida como Orestes, sino que también es la que persigue como las Furias (*Eneida* 4.384-6). Su real locura está dentro de ella<sup>11</sup>. La locura de Dido se refleja perfectamente en la *maenada*<sup>12</sup>, que se origina por el impulso erótico de Venus, Cupido y Juno externamente y por la unión de su deseo con su propia fuerza de voluntad internamente. Estos dos aspectos realizan su completa transformación<sup>13</sup>.

Aquella poesía ya no sería solamente una simple imitación, como diría Aristóteles, sino más bien una especie de creación en la composición de los versos. El poeta se convertiría en una fuerza que compone y no solo que imita. Y esto a causa de que el poeta con su actividad yace y se adentra en la música que, con la armonía, que relaciona el signo y el número, configura una realidad con la palabra. Así, con Virgilio, la poética podría ser un arte y una inspiración a la vez; y que, además, se adentraría en el ritmo para su realización.

<sup>11</sup> Hershkowitz, ob. cit., p. 28.

<sup>12</sup> Μαϊνάδες.

<sup>13</sup> Hershkowitz, p. 36.

## La influencia de Virgilio en Agustín

Agustín perteneció, fue educado y formado en y por una cultura donde el arte de la elocuencia había sido el fin al cual todas las disciplinas de la educación se dirigían. En esa época el hombre debía estar instruido en las artes liberales y en la gramática para poder llamarse educado. Y más aún, un rétor, como lo fue él, que además incluso debía conocer de historia, leyes y filosofía. Un hombre tal fue capaz de subvertir con ayuda de aquellas artes, como dice Harrison, las reglas del discurso elocuente, por lo cual también fue respetado por los hombres de su tiempo. Siendo rétor no sería extraño que tomara a la medición del tiempo y a la armonía como parte esencial en la forma que pudo tener de elaborar sus discursos<sup>14</sup>. Lo cual se refleja en su retórica, gramática, pero también como vemos en esta tesis, en su música que vendría a ser la modulación que incluso comprendería a la retórica y a la gramática en ella misma; pues es la música la que aparece antes que aquellas artes del discurso y que podría decirse que las constituye en base al número, al ritmo y a la modulación. Por tanto, la educación de Agustín refleja su relación con la palabra de los poetas siendo el también una especie de poeta, maestro en el arte de composición de la palabra.

En su educación, primero en Tagaste y luego en Madaura, Agustín fue preparado en la gramática donde influenciado y marcado profundamente por los poetas Salustio, Terencio y, en especial, por Virgilio<sup>15</sup> a quien cita no pocas veces en no pocas obras especialmente en el *De musica*. Ya luego, en Cartago, fue instruido en el arte de la retórica, el cual aprecia en su forma y lógica, en su estructura lógica y estética, pero que critica en cuanto a sus usos y contenidos que llevaba<sup>16</sup>. Como lo expresa en sus Confesiones: “No acuso a las palabras mismas, que son como vasos escogidos y

<sup>14</sup> Carol Harrison, *Beauty and revelation in the thought of saint Augustine*, Oxford, Clarendon, p. 68.

<sup>15</sup> Bacigalupo. 2011, p. 34.

<sup>16</sup> *Ibíd.*

preciosos, sino al vino del error que en ellos nos vertían maestros ebrios” (*Confesiones* I. 16, 26).

En su educación, primero en Tagaste y luego en Madaura, Agustín fue preparado en la gramática donde influenciado y marcado profundamente por los poetas Salustio, Terencio y, en especial, por Virgilio<sup>17</sup> a quien cita no pocas veces en no pocas obras especialmente en el *De musica*. Ya luego, en Cártago, fue instruido en el arte de la retórica, el cual aprecia en su forma y lógica, en su estructura lógica y estética, pero que critica en cuanto a sus usos y contenidos que llevaba<sup>18</sup>. Como lo expresa en sus *Confesiones*: “No acuso a las palabras mismas, que son como vasos escogidos y preciosos, sino al vino del error que en ellos nos vertían maestros ebrios” (*Confesiones* I. 16, 26).

Aquella influencia de Virgilio puede apreciarse en su forma de escribir, la cual revela la cultura literaria clásica; además de su pensamiento particular imbuido también de esa cultura. Por ello, son tan importantes las reglas de la retórica que aplica de manera natural se presenta usando figuras, alegorías, metáforas, antítesis y pies rítmicos en sus oraciones<sup>19</sup>. Es así como, el Cisne de Mantua inspiró particularmente a Agustín; pues la misma forma de escritura agustiniana refleja una semejanza a la del poeta romano. Es decir, su estilo tenía de cierta manera la marca del Cisne de Mantua. Así lo comenta MacCormack, en "The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine", cuando dice que aquella larga relación entre el poeta romano y el obispo cristiano es testimoniada en la memoria de las personas que vivieron en aquella cultura oral donde los textos eran hablados y por ello sonaban y eran escuchados, profunda y tenazmente en la mente y en el alma<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Bacigalupo 2011. P.34.

<sup>18</sup> *Ibíd.*

<sup>19</sup> Harrison, p. 68.

<sup>20</sup> Mac Cormack, p. 2.

En ese camino, Agustín parte de un hecho que progresivamente es puesta y reformulada como duda y, en cada caso, la duda indicaría nuevos niveles posibles de certeza, asimismo conscientemente parciales, a medida que se avanza en el recorrido en el tiempo. Pareciera que, siempre se llega a la desconfianza en la posibilidad de seguir, a un momento de escepticismo que, no obstante, constituye un paso necesario para seguir adelante<sup>21</sup>. La emoción presente y consciente se señala de la siguiente manera:

“...dondequiera estaba forzado a recordar las maravillas de algún Eneas mientras olvidaba mis propias maravillas, y a llorar sobre la muerte de Dido porque se había matado por amor” (*Confesiones* I. 13. 20-21).

Agustín muestra que estaba consciente de cuan profundamente se había afectado por el poder emotivo de las historias de Virgilio, por el mismo pathos que los antiguos comentarios habían subrayado tanto. Pero en las *Confesiones* redirige este *pathos* hacia su propia vida. Y no otra cosa que la música (*mélós*) de Virgilio y de Agustín podía realizar tal obra<sup>22</sup>. Entonces, que Agustín describe a las *Confesiones* con la misma función que tiene la poesía y la música: elevar el intelecto y el amor hacia Dios.

Esta relación entre la poesía y la filosofía se encuentra en la misma estructura del discurso agustiniano, pues es la manera de Agustín de conservar su pasión por Dios. Y sobre todo de transmitirla a otros. De esa forma, el discurso de Agustín hace permanecer la vivencia, el acontecimiento en su palabra. Ya no es un tratado, ni siquiera un diálogo el que lleva el mensaje o la reflexión filosófica a un nivel dialéctico, sino que la emoción transmitida por las palabras realiza un acontecimiento. Ella mantiene el significado; pero a la vez la experiencia; y abarca la negación

<sup>21</sup> Massimo Parodi, *El paradigma filosófico agustiniano. Un modelo de Racionalidad y su Crisis en el siglo XII*, Buenos aires, Miño y Dávila editores, 2011, p. 30.

<sup>22</sup> Mac Cormack, p. 96.

y la oposición: la búsqueda del ser se manifiesta al ir de explorando y preguntando y respondiendo y negando y volviendo a negar lo que se va reflexionando. Aquella búsqueda es su misma interlocutora, que lleva la esperanza en vistas a elevarse a Dios. Es a través de las afecciones que se puede manifestar algo de aquella verdad interior:

“También las afecciones del espíritu están contenidas en la misma memoria no de la manera en que él las experimenta, sino de un modo muy distinto, adecuando a esta facultad. Porque, sin estar alegre, me acuerdo de haberlo estado; y recuerdo mi tristeza pasada sin estar triste; y evoco, sin temor, el haberla sentido alguna vez, y me acuerdo de antiguos deseos, sin tenerlos ahora. Por el contrario, algunas veces, recuerdo con alegría mi tristeza pasada, y con tristeza mi alegría” (*Confesiones* X. 14. 21).

La vivencia representa el acontecimiento de la verdad que una vez fue y que ya no es reflejada desde la memoria al presente volviendo a ser en la imagen. En las *Confesiones* muestra la posibilidad de recordar un sentimiento sin por ello tener que experimentarlo de nuevo, a la manera en cómo se vivió, como se ha dicho. Y entonces, es posible por ello llegar a tener consciencia de la falta de consciencia dando con el problema de llevar consigo, presente, el hecho de que existe el olvido de sí mismo.

“Y he aquí que no comprendo la potencia de mi memoria, cuando sin ella no podría nombrarme siquiera a mí mismo” (*Confesiones* X. 16. 25).

Reconocer en sí la presencia y la posibilidad del olvido de sí significa que la interioridad del hombre es más vasta que su consciencia. Quiere decir que se llega a comprender que hay algo más allá de la consciencia, pero está presente como si se hubiera olvidado, pero se conservara todavía el recuerdo de haberlo olvidado (*Confesiones* X. 20.2 9)<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> “Tamquam eam oblitumque ese adhuc teneam” (*Confesiones* X. 20. 29).

A través de esta influencia entre la poesía de Virgilio y sus creencias cristianas, Agustín logra transmitir un mensaje singular sobre la importancia de la fe y la redención en la vida de cada individuo. Su profunda admiración por Virgilio se hace evidente en sus escritos, donde busca inspiración y consuelo en las palabras del poeta romano. A pesar de las diferencias entre sus creencias religiosas, Agustín logra encontrar un punto de conexión entre la poesía clásica y la fe cristiana, creando así una obra única que sigue siendo relevante en la actualidad.

## **Conclusiones**

El impacto de Virgilio en Agustín de Hipona se puede ver en su amplio uso de figuras en sus escritos, en particular en sus Confesiones. La influencia de Virgilio en Agustín se refleja en la forma en que utiliza metáforas y referencias literarias específicas en sus escritos para transmitir sus ideas sobre la fe y la redención. La influencia de Virgilio en Agustín no solo se limitó a su poesía, sino que también se reflejó en su forma de ver el mundo y su búsqueda constante de la verdad y la sabiduría.

Sus metáforas y simbolismos son tan profundos que invitan al lector a reflexionar sobre la vida y el universo de una manera totalmente nueva. Su poesía es un viaje emocional que nos lleva a lugares inexplorados de nuestra propia mente y corazón. Agustín nos muestra que la poesía no solo es un arte, sino también una forma de conexión con lo más profundo de nuestro ser. Su legado literario perdurará a lo largo del tiempo, inspirando a generaciones futuras a explorar las fronteras de lo desconocido a través de la palabra escrita.

La filosofía de Agustín es un reflejo de la complejidad de la experiencia humana, capturando la belleza y el dolor de la vida en cada palabra. A través de sus escritos, nos muestra que la poesía es mucho más que palabras en una página, es una herramienta poderosa para explorar la complejidad de nuestro propio ser y encontrar significado en un mundo caótico y en

constante cambio (Ando, 1999). Es así como, Virgilio, el famoso poeta romano, desempeñó un papel significativo en la formación de las opiniones filosóficas y teológicas de Agustín de Hipona. Agustín, una figura prominente en el cristianismo temprano, se inspiró e incorporó elementos de las obras de Virgilio en sus propios escritos y enseñanzas (Frend, 1968). Finalmente, a diferencia de Platón y del mundo antiguo, vemos que en Agustín no hay necesariamente un conflicto entre la filosofía y la poética. Más bien, Agustín es un maestro de la retórica que amalgama las palabras en conjunto con la expresión de emociones haciendo de sus escritos filosóficos tan bellos como la poesía y tan verdaderos como el conocimiento. En relación incluso con las emociones humanas. En las Confesiones, Agustín despliega su sentir por medio de la palabra que es a la vez diálogo filosófico y alabanza poética. Esta confluencia hace que se pueda entender que Agustín no rechaza de manera tajante ni tampoco elude la belleza de la poesía ni la menosprecia. Al contrario, la incorpora en su discurso para dar mayor poder a las realidades que se van mostrando.



## Vicente de Beauvais y las definiciones de la filosofía. Una aproximación a su historia

*José María Felipe Mendoza*  
Univ. Nacional de Cuyo, Argentina

### Introducción

Entre los años de 1244-1257 se publicó la voluminosa obra enciclopédica<sup>1</sup> *Speculum Maius* del dominico Vicente de Beauvais<sup>2</sup>. Una obra incardinada en el veloz avance del aristotelismo latino de mediados del siglo XIII que, en conformidad también con los acontecimientos parisinos –nacimiento de la Universidad<sup>3</sup> y condenas al aristotelismo<sup>4</sup>–, presentaba un acentuado perfil aristotelizante, sin que ello sea obstáculo para la incorporación de otras autoridades muy disímiles con el objetivo de unificar criterios especulativos y científicos. Sobre este respecto y con la intención de avanzar sobre el tema propuesto, nos detendremos en la introducción al libro primero de la sección

<sup>1</sup> Se sigue aquí la siguiente edición, cf. Vincentius Belvacensis, *Speculum doctrinale*, versión SM trifaria (éd. Douai 1624), disponible en la web: <http://sourcencyme.irht.cnrs.fr/encyclopedie/liste>. No existen al presente traducciones a lenguas vernáculas, ni estudios al respecto. Por este motivo, la traducción a lengua castellana es personal. Para el caso de Hermes Trimegistro se ha considerado en su integridad la traducción oportunamente señalada infra. Mientras que en el caso de Isidoro de Sevilla solo se ha tenido a la vista la traducción de la BAC, aunque no se hayan respetado en su totalidad sus criterios.

<sup>2</sup> Para una síntesis de los datos biográficos y su obra, cf. Irene Villarroel Fernández, *Flores philosophorum et poetarum: tras la huella del Speculum Doctrinale de Vicente de Beauvais*, Basel, FIDEM, 2020: 3-10.

<sup>3</sup> Cf. André Tuilier, *Historia de la Universidad de París y de la Sorbona. De los orígenes a Richelieu*, Universidad de Palermo, Buenos Aires, 2010, pp. 59-160.

<sup>4</sup> Cf. Francisco León Florido, Fernando Rodamilans Ramos, *Las herejías académicas en la Edad Media. Listas de errores en las Universidades de París y Oxford (1210-1347)*, Madrid, Editorial Sínderesis, 2015, pp. 11-37; 73-79.

*Speculum Doctrinale*. Allí se declara la necesidad de investigar la totalidad de la naturaleza conforme con la manera humana de restaurarla:

“porque la misma restitución o restauración [de la creación] es llevada a cabo y finalizada por modo de doctrina. También esta parte es llamada no sin inocencia *Speculum Doctrinale*, pues incluso, lejos de toda duda, es [así] manifiesto en la doctrina que pertenece a la salvación temporal del hombre o a su protección o recuperación espiritual, acorde con lo que a continuación ampliamente declararemos. Por consiguiente, aquí se considera del siguiente modo las doctrinas o artes. En primer lugar, sin duda, sobre todas las cosas en universal, lo cual indicaría su descubrimiento y origen, y luego sus formas, y también sobre el modo de estudiarlas y aprenderlas. Luego, en cambio, sobre los singulares en particular”<sup>5</sup>.

Sobre esta declaración de principio se despliegan ocho capítulos que atañen a la explicación de la miseria humana, el error y la codicia, los padecimientos de los justos, y el origen de los bienes y males del alma y el cuerpo. Solo a continuación, conforme con el propósito de la presente exposición, el capítulo 9 enlaza con el prólogo al declarar, en boca de Ricardo de San Víctor y bajo el título “sobre el descubrimiento de las ciencias que son dadas al hombre para remedio de sus males”<sup>6</sup>, lo siguiente: “la [disciplina] teórica se interpreta contemplativa; la práctica, activa; la mecánica, transformadora [e imitadora de la naturaleza], y la lógica, arte de las palabras.

<sup>5</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, prol.: “Et quoniam ipsa restitutio sive restauratio per doctrinam efficitur atque perficitur; ista quoque pars, speculum doctrinale, non immerito vocatur: doctrine namque cuncta proculdubio subiacent, que vel ad tuendam vel ad recuperandam spiritualem vel temporalem salutem hominis pertinet, sicut plenius infra docebitur. Hic ergo de doctrinis et artibus in hunc modum agitur: primo quidem de omnibus in universali, videlicet de inventione et origine, ac speciebus earum; et de modo studendi vel addiscendi. Postea vero de singulis in particulari”.

<sup>6</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, cap. 9: “De inventione scientiarum qua data est homini in remedium malorum”.

Por lo tanto, son estas cuatro ciencias en las que se divide toda la filosofía. En cambio la magia queda excluida de toda ella”<sup>7</sup>. La marcha de los capítulos prosigue con una breve historia de la filosofía acorde con las apreciaciones de Agustín de Hipona en su *De civitate Dei*, y finalmente, una división detallada de sus escuelas según declara Isidoro de Sevilla en sus *Etymologiae*. Este recorrido en parte histórico, en parte sistemático, culmina con las definiciones del capítulo 13 donde se ofrecen siete síntesis sobre su nombre y orientación. A este último apartado nos dedicaremos en particular.

### **Similitudes en el entendimiento de la noción de filosofía**

En concordancia con lo afirmado anteriormente, Vicente de Beauvais divide el capítulo 13 del libro I en siete definiciones de la noción de filosofía. Allí menciona, además de su propio entendimiento sobre la cuestión, a Ricardo de San Víctor, Isidoro de Sevilla, Hermes Trimegistro, Miguel Escoto, Alfarabi y Boecio. En ningún caso se observa un orden preestablecido con intencionalidad manifiesta. No hay un orden cronológico, ni un orden de orientación en las sucesivas definiciones. La palabra de Vicente es sucinta y genérica. En los demás casos, las descripciones orientan y ponderan la comprensión del término de marras hacia alguno de sus componentes, en general comunes en cada una de las definiciones. Sobre este basamento común y en relación con la diferencia que las separa, todavía es posible agruparlas. Las definiciones de Ricardo de San Víctor e Isidoro deben considerarse en su conjunto. Miguel Escoto, Alfarabi, Boecio y la propia de Beauvais configuran otra categoría de comprensión. En cambio, queda aislada en su singularidad la definición de Hermes Trimegistro. Pero veamos ello con mayor detalle.

El texto de Ricardo dice lo siguiente: “Sin embargo la disciplina que probablemente investiga las razones de todas las cosas humanas y divinas sea

<sup>7</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, cap. 9: “Theorica interpretatur contemplativa, practica activa, mechanica adulterina, logica sermocinalis. Sunt igitur he quatuor scientie, in quas omnis philosophia dividitur. Magica vero sub philosophia non continetur”.

la filosofía”<sup>8</sup>. Esta es la primera definición mencionada por el dominico. Allí está su valía disciplinar: en ella, bajo ella, está todo conocimiento. Nada hay fuera de ella, excepto la magia, según se afirmó supra. La filosofía es la disciplina máxima que parece reunir todo saber acorde con una metodología causal. No se investiga simplemente por descripciones precisas. Se indaga cuando aquello también queda asumido y regido por las causas de los entes. Por la primera distinción, la filosofía dice fundamentalmente *trivium* y *quadrivium*. En cambio, por la segunda, dice filosofía teológica o teología natural.

La definición de Isidoro de Sevilla<sup>9</sup> parece completar la sucinta exposición de Ricardo. El fragmento que presenta Vicente es más extenso y explícito en sus distinciones. El *Hispalensis* afirma:

“la filosofía es el conocimiento de las cosas humanas y divinas junto con el estudio del buen vivir. [Luego], ella parece constar de dos cuestiones, a saber: la ciencia y la opinión. Hay ciencia cuando alguna cosa se percibe cierta por la razón. [En cambio], hay opinión cuando todavía una cosa permanece incierta y oculta, y parece no haber una explicación firme. Ejemplo de ello: si el sol sea mayor que toda la tierra; si la luna sea esférica o cóncava; si las estrellas del cielo le están adheridas o tienen una trayectoria errante por el aire; de qué consta la materia del mismo cielo y cuál es su magnitud; y también cuál sea el espesor de la tierra o sobre qué fundamento [permanece] sin ataduras y en suspenso”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, cap. 13: “Richardus (de Sancto Victore) Est autem philosophie omnium rerum humanarum atque divinarum disciplina, rationes probabiliter investigans”.

<sup>9</sup> Cf. Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid, BAC, 2004. [ed. Bilingüe. Texto latino, versión española y notas: José Oroz Reta *et alia*].

<sup>10</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, cap. 13: “Isidorus in libro II originum capitulo XXIV Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio, cum studio bene vivendi coniuncta. Hec duabus ex rebus constare videtur, scientia, scilicet et opinione. Scientia est cum res aliqua certa ratione percipitur. Opinatio est cum adhuc incerta res

Hasta aquí la primera sección del extenso fragmento. La definición de Isidoro completa explícitamente aquella de Ricardo con consideraciones sobre una vida moralmente virtuosa. Y añade una decisiva distinción sobre la filosofía en términos de ciencia y una opinión que tiende a incorporarse al saber científico. La filosofía es ciencia cuando entiende acerca de los entes y argumenta con certeza razonada sobre los mismos. Pero atiende también la opinión, cuando ella está, en cierto modo, en el ámbito de la ciencia, pues los entes no permanecen ocultos e inciertos sin más para la razón. No hay aquí una opinión por fuera de la ciencia, cual estrictamente opuesta. Antes bien, la razón es la facultad que interroga las causas de los entes, y al hacerlo, enmienda y corrige la opinión al trocársela en conocimiento cierto. De esta manera, la distinción entre opinión y ciencia queda enmarcada en la definición de filosofía propuesta, donde la opinión cumple el *locus* de motor incesante en comparación con la firmeza inmóvil del conocimiento cierto una vez solucionada racionalmente la duda. La marcha circular de pregunta y respuesta permite un decisivo avance en el conocimiento científico. En conformidad con lo afirmado hasta el momento, Vicente prosigue con el texto de Isidoro al aludir a la filosofía griega, cuando enuncia:

“la filosofía se interpreta amor a la sabiduría, pues entre los griegos *filia* dice amor y *sofia*, sabiduría. Asimismo, algunos doctores la definieron así: la filosofía, en cuanto es posible al hombre, es ciencia probable de las cosas divinas y humanas. Y también de otro modo: la filosofía es arte de las artes y disciplina de las disciplinas. Y todavía más: la filosofía es una meditación acerca de la muerte, cuya [definición] más conviene a los cristianos, los cuales, alejados de las ambiciones mundanas, y en trato con los aportes de aquella disciplina, viven a semejanza de una patria futura”<sup>11</sup>.

latet nullaque ratione firma videtur: sol utrum maior sit quam omnis terra; luna globosa sit an concava; stelle celi utrum adhereant, an libero cursu ferantur per aera; celum ipsum qua magnitudine quave constet materia; terre quoque crassitudo quanta sit aut quibus fundamentis librata sit et suspensa”.

<sup>11</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, cap. 13: “Philosophia interpretatur amor sapientie: nam Greci philian amorem et sophiam dicunt sapientiam. Item doctorum

La distinción al interior de la filosofía entre opinión y ciencia aplica a la diferencia de ámbitos de esta disciplina. Con todo, en cada caso gobierna siempre la misma máxima: amor a la sabiduría. En ello está el asombro y admiración de las cosas que promueve un mejor conocimiento causal de lo humano y lo divino. Por esta razón su nombre indica también primacía: arte de las artes y disciplina de las disciplinas. Su universalidad es una propiedad heredada de los griegos. Pero hay también allí una variante que pone de manifiesto la razón por la que es altamente estimada por el cristianismo. En un sentido particularmente caro para el cristiano la filosofía es meditación acerca de la muerte. Aquí la principal diferencia con la definición de Ricardo, y que es complemento del entendimiento de la filosofía como “estudio del buen vivir”. El cristianismo asimila la máxima griega en orden a incorporarla para sí y no, en cambio, para transformarse en ella. El cristiano no vive acorde con la filosofía griega, sino, antes bien, acorde con su imitación de Cristo. Luego, el buen vivir de los griegos queda sujeto al modelo de Cristo, donde la noción de sabiduría es reinterpretada en el seno del cristianismo, que es paradigma de comportamiento y razonamiento. Por consiguiente, la misma definición griega de amor a la sabiduría no sólo recoge aquella del entendimiento causal, sino incluso conduce a una meditación cristiana sobre una vida virtuosa, siendo ésta última, a la vez, principio rector de vida.

A las definiciones de Ricardo e Isidoro le continúa la singular comprensión de Hermes Trimegistro en su texto *Asclepius*, de profusa lectura en el Medioevo. De controvertido origen greco-egipcio entre los siglos II-III<sup>12</sup>, y para el caso que nos ocupa, el fragmento dice:

nonnulli sic eam diffinierunt. Philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia. Item aliter. Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum. Rursum. Philosophia est meditatio mortis, quod magis convenit christianis, qui seculi ambitione calcata, conversatione disciplinabili, ad similitudinem future patrie vivunt”.

<sup>12</sup> Cf. Claudia D’Amico (coord.), *Asclepio. Un texto sapiencial*, Buenos Aires, ed. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2017. [Introducción, texto bilingüe y notas], p. 9. Para la traducción del fragmento, pp. 45-46.

“únicamente la filosofía, para conocer la divinidad, es contemplación frecuente y santa religión; pues rendir culto a la divinidad y venerar sus obras con una mente simple, y también dar gracias a la voluntad del dios –que es la única bondad plenísima–. Esta es la filosofía que no ha sido violentada por ninguna desviada curiosidad del alma”<sup>13</sup>.

Para el entendimiento de Vicente, la selección de la definición de Hermes supone, ante todo, aceptación. Queda incorporada sin cuestionamiento alguno. Pero de ella no hay una hermenéutica contextual. Antes bien, indicaría la variante, un tanto forzada, de las definiciones anteriores previas de Ricardo e Isidoro cuando se señala la filosofía como ciencia teológica. La filosofía es camino de purificación para el alma en unión contemplativa con el dios, ahora sí conviene decir, el Dios del cristianismo. Opera aquí, y siempre, una resignificación cristiana del fragmento. La filosofía teológica concibe a Dios como bondad purísima y plenísima ante la cual el hombre busca congraciarse. Para el entendimiento puro del alma limpia, Dios se manifiesta como fin de la contemplación y sentido de santa religión.

Ante este sentido místico de la filosofía donde la vida virtuosa griega se transforma en virtud cristiana, y finalmente en purificación total del alma y contemplación de Dios, aparece, despojada del ropaje místico, la definición y explicación de Miguel Escoto. Y con él se abre camino la última categoría de comprensión más genuinamente aristotelizante, en la que quedan comprendidas también, según se afirmó supra, las posiciones de Vicente, Alfarabi y Boecio. A su vez, el extenso fragmento de Escoto dice:

“la filosofía, según Aristóteles, es ciencia de todas las cosas. Por consiguiente, afirma que la ciencia que se indaga de cada cosa está

<sup>13</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, cap. 13: “Mercurius Trismegistus in Asclepiade Philosophia sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio; simplici enim mente divinitatem colere eiusque facta venerari, agere etiam dei voluntati gratias, que est sola bonitas plenissima: hec est nullius animi importuna curiositate violata philosophia”.

contenida bajo la filosofía, que es ciencia de todas las cosas. En cambio, Isaac [Israeli] en su librito *De deffinitionibus* coloca dos descripciones de la filosofía. Una de ellas es tomada por una propiedad suya, y es la siguiente. La filosofía expresa la semejanza del hombre con las obras del Creador, según la virtud de la humanidad; pues asimilarse a las obras de Dios es saber la verdad de las cosas por medio de las cuales conocemos [sus] cuatro causas. En cambio, la otra [descripción] se toma desde su efecto, y es la siguiente. La filosofía es conocimiento íntegro del hombre respecto de sí. En efecto, cuando el hombre se conoce íntegramente, conoce lo que cada cosa es, a saber: la sustancia y el accidente. [Luego], lo mismo es el arte y la ciencia, y también la doctrina, la disciplina y la facultad. Pues se dice arte porque sintetiza sus reglas; y doctrina, por quien enseña; y disciplina, por quien aprehende. En cambio, se dice ciencia cuando habita ahora en el alma. Pero en cuanto al misma alma, [la ciencia] se dice anterior en disposición y posterior en hábito. Por lo tanto, la misma ciencia, cuando es actualmente hábito de la mente, se llama facultad, porque da la facultad de obrar según el arte”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, cap. 13: “Michael Scotus Philosophia, secundum Aristotelem, est omnis rei scientia. Dicit enim quod scientia cuiusque rei que inquiritur, sub philosophia continetur, que est omnis rei scientia. Isaac autem in libello suo de diffinitionibus ponit duas philosophie descriptiones; harum una sumitur ex eius proprietate, que talis est. Philosophia est assimilatio hominis operibus creatoris, secundum virtutem humanitatis. Assimilari enim operibus dei, est scire veritatem rerum, per cognitiones quatuor causarum. Altera vero sumitur ex eius affectu, que talis est. Philosophia est integra cognitio hominis de seipso: cum enim homo integre cognoscit seipsum, cognoscit quicquid est, scilicet substantiam et accidens. Idem est ars et scientia, doctrina quoque, disciplina et facultas. Dicitur enim ars, quia regulis suis arctat; doctrina autem a doctore; disciplina a discipulo. Scientia vero cum iam tenetur in animo. Sed quantum in anima ipsa prius est in dispositione, postea vero in habitu; ideo scientia ipsa, cum iam est habitus mentis, appellatur facultas, quia dat facultatem operandi secundum artem”.

Con Miguel Escoto se insiste nuevamente en la nota de universalidad y cristianización de la filosofía. A ello se añaden dos precisiones. Por un lado, la investigación aristotélica de las causas material, formal, eficiente y final es sinónimo de asimilarse íntegramente a Dios a través del resto de la creación. Conocer racionalmente la naturaleza creada es imitar la sabiduría de Dios. Esta es la expresión de la filosofía como macrocosmos. Complemento de ella es la filosofía como microcosmos, donde se dice que el hombre se conoce cabalmente, y al hacerlo, conoce, como por aprehensión intelectual inmediata, lo que cada cosa es. Este movimiento desde lo interior a lo exterior, desde la totalidad del alma racional hacia las cosas, culmina y expresa un cristianismo de lenguaje aristotélico. La sustancia y el accidente son los dos términos elementales que explican la composición del universo. Y así, en ambos modos, la totalidad de la creación está para el hombre, quien, mediante la filosofía, la conoce completamente en su verdad.

Las palabras que continúan la exposición de Escoto están sintetizadas parcialmente en la definición del propio Vicente de Beauvais. La distinción entre ciencia, arte, doctrina, disciplina y facultad explicitan los modos en los que la filosofía dice la existencia y esencia de las cosas en sí y para el hombre. Luego, la ciencia o filosofía, importa destacar, se dice hábito mental en cuanto facultad de obrar según el arte. Ésta es la expresión de la que parece valerse Beauvais al aportar su propia comprensión de la filosofía al enunciar: “el arte es la reunión de los principios, es decir, de las reglas por las que tiende a un mismo fin”<sup>15</sup>. Por lo tanto, las reglas del arte son sus principios. Ellos indican no solo el conocimiento de las causas aristotélicas, sino incluso su aplicación en la totalidad de la naturaleza. Y en cada caso su aplicación es conforme con lo que cada ente es.

La exposición de Vicente precede y anuncia el fragmento de Alfarabi. El filósofo de Damasco se exhibe en la noción de filosofía en términos de arte. Allí dice:

<sup>15</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, cap. 13: “Actor Ars est collectio principiorum, id est regularum, ad eundem finem tendentium”.

“puesto que en todo arte –sea activo o especulativo, liberal o factivo– hay generalmente reglas para quienes comprenden todas las cosas o muchas de ellas, [entonces] de allí se sigue que el arte estudia tales reglas. Más aún, también para esto son descubiertas; para que, por medio de ellas se conozca todo lo que cae bajo el dominio del arte, y no que, por azar, se acepten en lo que no le corresponde, o bien que se rechacen en aquello que [sí] es de su dominio, ya que por ellas nos precavemos, y [así] no nos equivocamos, por azar, en otra cosa. Y esto también [se aplica] a las artes mecánicas [en el que hay] un instrumento por el que apresamos cosas, y si por azar en algo nos equivocamos, [entonces está v.g.] la regla que se llama plomada en el arte de la fabricación”<sup>16</sup>.

La filosofía es arte de cuatro ámbitos, donde cada arte tiene sus propias reglas, pero en nada contradictorias consigo mismas ni con las propias de las demás. La filosofía reúne en sí todas las reglas de cada arte. Permite, en virtud de ello, su interacción. No confunde ni mezcla las reglas de una con respecto a otra. Hay una compleja armonía de reglamentaciones donde un arte asiste al otro, y donde hay uno en particular que es primero en dignidad. El arte especulativo es superior al liberal por incluir la física y la metafísica. El liberal, en cambio, expresa las artes lógicas del *trivium* y las matemáticas del *quadrivium*. A ambos le continúan las artes morales y finalmente las artes fabriles o mecánicas. Este esquema presenta la totalidad de ámbitos de la filosofía y su manera de comprender la totalidad del mundo creado. Sin embargo la explicación de Alfarabi carece, acorde con el fragmento

<sup>16</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, cap. 13: “Alpharabius in libro de divisione scientiarum: In omni siquidem arte, sive sit activa, sive speculativa; sive liberalis, sive fabrilis; regule sunt generaliter comprehendentes omnia vel plura, de quibus ars illa pertractat; que ad hoc quidem invente sunt, ut per eas cognoscatur omne id quod est illius artis, ne forte recipiatur in ea quod non est eius vel reiciatur quod est eius et ut per eas caveamus, ne forte in alio erremus. Nam et in mechanicis instrumentum quo deprehenditur, si forte in aliquo erratur ut in arte fabрили perpendicularum regula vocatur”.

presentado por Beauvais, de la debida ponderación de la noción de existencia de los entes. En el texto del filósofo de Damasco está supuesto. Sin embargo, este aspecto es brevemente ilustrado por Boecio, al decir: “la ciencia es la fuerza comprensiva de las causas por las que y en razón de las que algo tiene ser. [Luego], suele llamarse sabiduría a aquello que, en la medida que haya buenas consideraciones, corresponde se le adecúe por naturaleza”<sup>17</sup>.

### **Conclusiones preliminares**

La definición de Boecio sobre filosofía expresa sintéticamente su carácter científico. La filosofía es ciencia. Esta última definición está en consonancia con la totalidad de las autoridades previas en las que se describe su carácter epistémico. La ciencia investiga por las cuatro causas aristotélicas, abarca toda la creación y desde ella se dirige a Dios. Este último aspecto se consolida en los términos metafísica o filosofía teológica. Beauvais no rechaza ni critica parcialmente ninguna de las definiciones. Las integra en una visión que respeta las diferencias. Ricardo de San Víctor e Isidoro de Sevilla nos recuerdan su doble ocupación: lo divino y lo humano. En ambos casos se hace presente el entendimiento de Boecio sobre la noción de sabiduría, que es, no sólo virtud dianoética, sino también virtud regente sobre las demás ciencias o artes. Isidoro explicita la asimilación de la filosofía griega por el pensamiento cristiano, mientras que, en este horizonte de religión, Hermes Trimegistro señala oportunamente la necesidad de purificación del alma y la contemplación frecuente de Dios, suma bondad y santidad. Miguel Escoto, sobre las autoridades subsidiarias de Aristóteles e Isaac Israeli, entiende la ciencia de la filosofía como semejanza que guarda el hombre con respecto a Dios mediante la razón que descubre y comprende la verdad, ya sea por vía de la interioridad e integridad de la persona, ya sea por vía de observación y raciocinio sobre la naturaleza extra anima. Y finalmente, Alfarabi pondera la noción de filosofía como arte especulativo, liberal, activo o factivo, lo cual

<sup>17</sup> Vincentius Belvacensis, S.D., liber I, cap. 13: “Boetius in libro de articulis fidei Scientia est vis comprehensiva causarum, per quas et propter quas aliquid habet esse: quod si bonis usibus naturaliter accommodata est, sapientia dici solet”.

también es coincidente con Beauvais al entender que aquella ciencia universal tiene reglas compatibles para cada arte y entre las diferentes artes.

## ¿Hay una ética de la creencia en la filosofía medieval? El problema de la fe en Pedro Olivi (s. XIII)

*José Antonio Valdivia Fuenzalida*  
Univ. Adolfo Ibañez, Chile

### **Introducción**

¿Hay una ética de la creencia en el pensamiento medieval? Conviene aclarar que esta expresión se refiere a un aspecto de la ética que se cuestiona sobre la moralidad de lo que creemos y que hoy se puede considerar como una disciplina. Disciplina, sin duda, cuestionable, ya que no parece que seamos completamente responsables de nuestras creencias. Sin embargo, por poco que lo pensemos, nos damos cuenta de que algo anda moralmente mal en una persona que cree que “determinada raza de seres humanos merece ser exterminada”. Lo mismo pasa cuando reconocemos los males que derivan de la ignorancia y, sobre todo, de la actitud de quienes adoptan impulsivamente cualquier punto de vista sin una mínima evaluación previa. Sea cual sea su naturaleza, se puede observar que las creencias tienen alguna clase de relación con la ética que merece ser examinada a fondo. Desde el conocido artículo de William Clifford *The Ethics of Belief*, publicado en 1879, se ha desarrollado hasta hoy un complejo debate en torno a las dificultades implicadas en torno a dicha relación.

En el presente estudio, se expondrán algunos aspectos de la doctrina sobre la fe de Pedro Olivi, teólogo franciscano que vivió entre 1248 y 1298, la que encontramos en las cuestiones VIII y IX de su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>1</sup>. El interés de estos textos es que tematizan directamente la

<sup>1</sup> Citaremos a partir de la edición de Nicolas Faucher que, a su vez, utiliza la de Bernardus Jansen de 1926 para su traducción de las cuestiones VIII y IX. Hemos preferido citar la de Faucher porque la de Jansen es poco accesible y porque el primero ofrece una división útil para reconocer rápidamente las partes que estructuran las dos

cuestión de si es moralmente admisible creer en enunciados para los cuales no poseemos una razón. Creer en ellos parece ser la especificidad de la fe cristiana, lo que justifica la importancia de semejante cuestionamiento. Está en juego nada menos que la legitimidad de la fe cristiana que, de alguna manera, se somete al juicio de la razón, cuyo uso riguroso parece ser un deber en un contexto escolástico, sobre todo a finales del siglo XIII. Mencionemos que no es común encontrar esta pregunta así tematizada entre los autores medievales. Aquí nos limitaremos a la cuestión VIII.

Podemos suponer que la pregunta se plantea desde un supuesto muy distinto al que encontramos en el debate moderno. Este supuesto es que la doctrina cristiana se asume como verdadera, por lo que la ética de la creencia oliviana no busca cuestionar el dogma de fe recibido. Más bien, intenta explicar por qué es perfectamente posible y virtuoso creer en ese dogma. Hoy no se podría partir de semejante supuesto, dado que se considera como lo que necesita ser demostrado.

Lo interesante de este posicionamiento es que, a pesar de que Olivi emplea recursos argumentativos mayoritariamente filosóficos, los criterios entregados mantienen un equilibrio entre un excesivo racionalismo y un excesivo voluntarismo. El caso de Olivi es particularmente interesante, ya que propone, por un lado, una doctrina para establecer los mínimos que se requieren para que una creencia no sea insensata o caprichosa y, por otro lado, recalca la importancia que tiene el testimonio de los otros en la adopción de nuestras creencias. No encontramos en él ni un excesivo racionalismo que nos inmovilizaría por completo ni un voluntarismo extremo que nos autorizaría a creer cualquier cosa. Su punto de partida, en el que se dan por verdaderos ciertos dogmas de fe a la vez que se reconoce el deber de emplear rigurosamente la razón, obliga a su autor a elaborar una doctrina compleja y

cuestiones. Cf. Pedro Olivi, *Questions sur la foi. Texte latin traduit, introduit et annoté par N. Faucher*, Paris, Vrin, 2021 y *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, vol. III, editado por Bernardus Jansen, Quaracchi, Florencia, 1926. De ahora en adelante, cuando se cite el texto de Olivi, emplearemos la abreviación *Sent. III*.

llena de matices. Nuestro objetivo es poner de relieve este rasgo distintivo de su teoría y, con ello, probar que puede considerarse como un tipo bien particular de ética de la creencia. Este tipo particular sería inevitable en el contexto histórico-institucional en el que se inscribe.

### **1. Estructura y objetivo de la cuestión VIII**

En esta cuestión, Olivi formula la pregunta de si es posible, de si es un deber y de si es virtuoso creer sin razón. Como se puede observar, lo que hace el franciscano es responder a tres preguntas en una sola. Por ello, la cuestión VIII, que aborda cada parte de la pregunta separadamente, toma inevitablemente la forma de un pequeño tratado sobre la relación entre la fe y la razón.

La primera pregunta se cuestiona sobre la posibilidad de creer un enunciado sin tener una razón que lo apoye, lo que la pone en un nivel descriptivo, no normativo. La pregunta no es si el asentimiento que nuestro intelecto le da a un enunciado es moralmente legítima o no. La pregunta es, más bien, si nuestro intelecto puede dar ese asentimiento cuando no posee ninguna clase de fundamento racional. La segunda pregunta, en cambio, ya se sitúa en un terreno estrictamente normativo o moral: ¿es un deber creer en un enunciado sin poseer una razón? Lo mismo la tercera: ¿cabe cultivar ese deber como una virtud?

Conviene hacer dos observaciones. La primera es que, como ya se mencionó, esta interrogación viene previamente motivada por un hecho bien concreto. En principio, tanto Olivi como el público para el que escribe aceptan la verdad del dogma cristiano y no expresan dudas sobre su verdad. El objetivo de la cuestión no es, por ende, el de ofrecer algún tipo de demostración racional de esa fe, ni mucho menos cuestionarla. El objetivo es explicar por qué se da el caso que creemos en sus dogmas y, sobre todo, por qué esto es perfectamente legítimo desde un punto de vista moral. Por ende, la pregunta por la moralidad de la fe nace de una inquietud dictada por una convicción

religiosa previa y no por el interés de ofrecer lo que hoy, en rigor, llamaríamos una “ética de la creencia”. Si tenemos en cuenta el contexto en el cual nace esta forma de cuestionamiento filosófico contemporáneo, tendremos que reconocer que combina, por un lado, una predisposición a un racionalismo que pone a la razón por encima de cualquier fe religiosa –como lo atestigua el caso de Clifford, quien acuñó la expresión–, y, por otro lado, una fuerte conciencia del problema que plantea la coexistencia de muchos credos religiosos . Es de suponer que, de haber una ética de la creencia en Olivi, su posicionamiento inicial, contrario al que acaba de describirse, adoptará una respuesta que no será unívoca, es decir, que no será del tipo “toda creencia sin fundamento racional es virtuosa” sino, más bien, “ciertas creencias sin un auténtico fundamento racional **pueden** ser virtuosas” para luego concluir que ese es el caso de la fe cristiana.

La segunda observación es que la argumentación de Olivi posee una estructura que supone una relación de cierta dependencia entre la posibilidad de creer sin razón y la moralidad de ello. Por un lado, como es evidente, la moralidad de una creencia sin fundamento racional solo podría tener lugar si algo así es posible. Si ello no es posible, entonces habrá necesariamente que buscar alguna clase de fundamentación racional de la fe. Si, en cambio, ello es posible, habrá que explicar, primero, cómo. La pregunta por la moralidad de la creencia religiosa dependerá, por su parte, de esto último. Asimismo, se puede asumir que no toda creencia sin fundamento racional será moralmente legítima y lo serán únicamente aquellas que cumplan ciertas condiciones que las hagan trascender el mero capricho. Se podría decir que la respuesta a la primera pregunta deja establecido el marco conceptual a partir del cual, luego, se ofrecerá la explicación de la moralidad del credo cristiano.

A continuación, se expondrá lo que nos parece esencial de la teoría de Olivi siguiendo la anterior estructura argumentativa.

## 2. Posibilidad y deber de creer sin un fundamento racional

El franciscano comienza ofreciendo nueve argumentos en contra de la posibilidad de creer sin un fundamento racional. Estos nueve argumentos están lejos de ser superficiales y, salvo dos de ellos, son estrictamente filosóficos. Son lo bastante fuertes como para dejar poco espacio para una respuesta afirmativa. Todos apuntan a probar la imposibilidad de que nuestro intelecto se pueda inclinar hacia la aceptación de un enunciado si no posee nada que provenga de la cosa. Para pronunciarse, debe haber algo, aunque mínimo, que muestra lo que esta última es. Dicho de otra forma, parece imposible que podamos dar nuestro asentimiento a un enunciado determinado si no hay nada que nos informe sobre la cosa a la que está referido. ¿Cómo podríamos, entre un par de proposiciones contradictorias, inclinarnos hacia la verdad de una o de otra si no poseemos absolutamente nada que nos incline hacia una de ellas?<sup>2</sup> El argumento 3 es particularmente claro: “(...) si preguntamos a alguien que vive en occidente, ‘¿dónde crees que el rey de Egipto se encuentra, en un dormitorio o en su jardín?’, dirá que no debe ni puede creer lo uno más que lo otro, ya que no hay ninguna razón de creer más esto que aquello”<sup>3</sup>.

¿No ocurre lo mismo con cualquier realidad para la cual no tenemos ninguna clase de información que nos permita decir algo de ella? Lo esencial de estos argumentos es poner de relieve la necesidad de que se posea alguna clase de información a partir de la cual el intelecto pueda asumir la inclinación que le permitirá asentir a un enunciado. El argumento es fuerte, dado que difícilmente se podría negar que necesitamos un mínimo de información acerca de la cosa para generar una inclinación.

La anterior conclusión tiene otro aspecto que conviene destacar. Cuando se niega la posibilidad de creer en algo sin ninguna clase de fundamento racional, lo que se está haciendo es negar la posibilidad de que la voluntad sea la causa

<sup>2</sup> Pedro Olivi, *Sent. III*. q. VIII, obj. 2A.

<sup>3</sup> Id., ob. cit., obj. 3A.

directa de las creencias, lo que, de hecho, es hecho explícitamente por los argumentos 5, 6, 7 y 9. El sexto es especialmente decisivo: “(...) la certeza de la creencia o de la fe no puede tener lugar en el intelecto por la sola voluntad, porque, de lo contrario, yo podría tener certeza de todo lo que yo quisiera”<sup>4</sup>. Sin duda, sería absurdo suponer que un mero acto de la voluntad bastaría para adoptar una determinada creencia. En rigor, solo podríamos **hacer como si** creyésemos en algo. Esta conclusión es clave porque, a pesar de que esté entre las objeciones, Olivi la adopta como una premisa irrefutable, lo que trae consigo que la segunda parte de su cuestionamiento parece implicar necesariamente una respuesta negativa. ¿Cómo admitir que tenemos alguna clase de deber sobre nuestras creencias si estas son involuntarias?

En las objeciones que vendrían a probar que no es un deber ni es virtuoso creer en algo sin razones, hay un reflejo de las anteriores conclusiones. Estas últimas operan aquí como un marco que define las condiciones de posibilidad del cuestionamiento normativo. Primero que todo, no sería un deber creer sin razones, porque no se puede obligar moralmente a lo imposible y se acaba de demostrar precisamente que no es posible hacerlo<sup>5</sup>. Luego, Olivi expone 6 argumentos adicionales que probarían que no solo es imposible, sino que tampoco parece razonable que un ser racional, precisamente por su naturaleza racional, adopte creencias sin fundarse en la razón o en algo que la informe de alguna manera<sup>6</sup>. Por consiguiente, ya sea porque es imposible, ya sea porque no es razonable en un ser de naturaleza racional, parece que no se puede admitir que sea un deber creer en algo sin razones. Podría pensarse que lo segundo era innecesario, dado que, de ser imposible, no cabe luego seguir preguntándose si es o no razonable. Sin embargo, esta segunda línea argumentativa define otra premisa importante, a saber, que todo ser racional tiene el deber de actuar de la forma más racional posible y, por ende, debe preferir tener razones que no tenerlas. Esto implica que mejor será mientras más sean estas, con lo que se está afirmando el deber de usar rigurosamente el

<sup>4</sup> Pedro Olivi, ob. cit., obj. 6A.

<sup>5</sup> Id., ob. cit., obj. 1B.

<sup>6</sup> Id., ob. cit., obj. 2B.

intelecto. El argumento 7 se refiere explícitamente a la idea de que es siempre preferible hacer un uso de la razón que la lleve a un nivel mayor de perfección<sup>7</sup>, con lo que se está afirmando un ideal de conducta al que habría que tender.

En lo que respecta a la tercera pregunta, es decir, aquella que se cuestiona sobre si es virtuoso creer sin razones, el razonamiento es similar al último: ¿cómo podría ser prudente que un ser racional dé su asentimiento a enunciados con los cuales se pone en peligro de error tanto en asuntos divinos como prácticos? Difícilmente llamaríamos “virtuosa” a una persona que hace juicios temerarios acerca de asuntos tan importantes: [...] en los asuntos humanos, estimamos pernicioso hacer un juicio a favor o contra alguien si no se ha establecido el crimen de uno o la rectitud del otro gracias a testigos o leyes que provengan del derecho o de la razón natural; por ende será aún más pernicioso en los asuntos divinos”<sup>8</sup>. Efectivamente, tratándose de aquellas cosas que más nos importan porque de ellas depende nuestro bienestar y, más aún, nuestra salvación, no parece correcto aceptar que podamos hacerlas adoptando una creencia carente de todo fundamento. Lo mismo vale, como sugiere el argumento, para aquellos puntos de vista de los que podría derivarse algún daño para un tercero. Parece evidente que conductas epistémicas de esta clase se alejan de la virtud por el daño que implican para quien las realiza y para los demás.

Podríamos sintetizar el razonamiento con que Olivi plantea todo su problema en unas pocas líneas. En cuanto disponemos de la suficiente información que permite hacer que nuestro intelecto se incline en una u otra dirección, estaríamos moralmente obligados a no conformarnos con esa mera inclinación y a buscar medios que vuelvan nuestras creencias de manera más sólida. Para que nuestro intelecto llegue a su perfección, su utilización rigurosa se volvería una obligación moral. Por lo tanto, no es ni un deber ni una actitud virtuosa el que la razón se incline hacia una u otra opción sin

<sup>7</sup> Pedro Olivi, ob. cit., obj. 7B.

<sup>8</sup> Id., ob. cit., obj. 7C.

disponer de fundamento racional y sin intentar mejorar este fundamento. Lo anterior sería el signo de un carácter impulsivo que inevitablemente dará lugar a injusticias y a la perdición individual. Todo lo cual supone un problema mayor: ¿cómo justificar la fe en los artículos de la fe cristiana sin caer en el vicio descrito?

### 3. La solución de Olivi

Para Olivi, la argumentación expuesta, a pesar de que establece ciertas premisas teóricas elementales a partir de las cuales monta su propia solución, no le conduce a negar ni que sea posible, ni un deber y ni algo virtuoso asentir a los enunciados de la doctrina cristiana. Contrariamente a lo que se podría pensar, esto no implica que el franciscano ofrezca algún tipo de demostración de tales enunciados. Está perfectamente consciente del hecho de que algo así no sería posible, al menos para una gran parte de ellos. En efecto, aún cuando haya ciertos dogmas que pueden ser demostrados tales como la existencia o la unicidad de Dios, hay otros que no pueden serlo, por ejemplo, las profecías. Por ende, la solución de Olivi pasa por distinguir cuáles son las maneras por las cuales podemos creer en algo sin poseer una razón.

Distingue tres maneras:

- 1) Cuando no poseemos “ninguna razón objetiva” (*nulla ratio obietiva*).
- 2) Cuando no poseemos ninguna luz de la razón, al menos ninguna que sea “sana” y no “viciada”.
- 3) Cuando no poseemos ni una demostración ni algún razonamiento que nos permita concluir, al menos con cierta probabilidad, que un enunciado es verdadero. Aquí Olivi incluye lo que podríamos llamar un cuarto tipo: cuando no se posee un conocimiento directo del objeto que permita decir de él algo con absoluta evidencia<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Pedro Olivi, ob. cit., corpus, 2B, I.

Con esta distinción a la vista, Olivi ofrece su respuesta al problema y establece, con ello, ciertos mínimos normativos para nuestra conducta epistémica. Según la primera forma por la que podemos entender la fórmula “creer sin razón”, y como ya se podría inferir por las objeciones, no es ni posible ni, por lo tanto, un deber creer en algo para lo cual no poseemos alguna información mínima de la realidad que se busca conocer. La posesión de cierta información acerca de la cosa es una condición de posibilidad para que se pueda creer algo acerca de ella. Ahora bien, aunque basta con poca información sobre una cosa para que el intelecto ya pueda inclinarse hacia una creencia determinada, eso no implica que esa posibilidad ya sea, en sí misma, un criterio normativo que justifique moralmente la creencia. Veamos por qué.

En efecto, de acuerdo con la segunda forma por la que podemos entender la fórmula “creer sin razón”, Olivi afirma que tampoco podemos ni debemos creer en algo para lo cual no haya ninguna luz previa del intelecto que nos incline a ello. En este punto, distingue entre una luz de la razón recta y una luz de la razón que se encontraría viciada. A lo largo de su exposición, ofrece varios argumentos para demostrar que la razón, muchas veces, se inclina a aceptar cierta clase de enunciados por algún tipo de hábito adquirido que la dispone a aceptarlos. El hábito en cuestión puede afectar incluso a la voluntad. Por ejemplo, si hemos sido educados para amar algo determinado, tendremos, por esto mismo, una mejor predisposición a aceptar enunciados para los que no poseemos una razón, pero que nos parecen verdaderos precisamente porque vienen a confirmar aquello que amamos o practicamos<sup>10</sup>. Puede ser posible, entonces, creer en enunciados para los cuales la única razón que tenemos es cierta predisposición habitual, aun cuando no tengamos formalmente una razón que los demuestre. Es interesante aquí destacar que se mantiene la premisa según la cual es imposible creer en algo sin tener una mínima base

<sup>10</sup> Pedro Olivi, ob. cit., arg. 2A. Cabe advertir que Olivi no adopta aquí el orden tradicional de las *quaestiones*. En lugar de enumerar los argumentos a favor y, más tarde, responderlos después de responder a las objeciones, Olivi hace dicha enumeración justo después de exponer su solución. Por ende, tales argumentos toman la función de fundamentar en profundidad la postura de Olivi en los tres aspectos que aborda.

que nos incline a ello, aun cuando ese mínimo nos acerque al objeto en cuestión por la voluntad o por los afectos, lo que Olivi afirma abiertamente<sup>11</sup>. Sin embargo, normativamente hablando, esto que posibilita una creencia, no necesariamente la justifica moralmente. Hay un peligro implicado en esta forma de adoptar creencias, ya que también puede ocurrir que estemos predispuestos a aceptar enunciados falsos que nos impulsen a realizar injusticias o que nos lleven a nuestra perdición<sup>12</sup>.

La solución que ofrece para ello es, sin duda, discutible para una aproximación contemporánea al problema de la fe, ya que consiste, en parte, en recalcar la importancia de la fe infusa y de la gracia<sup>13</sup> e incluso en un subordinación de una razón humana imperfecta a los dogmas revelados<sup>14</sup>. Sin embargo, lo que ha de destacarse es el hecho de que dicha solución está orientada a resguardar un uso correcto de nuestras facultades cognitivas y, en especial, de la razón, que tiene la obligación de poner todos los medios para acercarse, de manera fiable, a la verdad. Toda impulsividad cognitiva queda aquí rechazada<sup>15</sup>. De hecho, la fe en la revelación cristiana es vista precisamente como la base para que podamos tener aquella luz que nos inclinará a conocerla y que nos empujará a que la ciencia progrese por un camino recto<sup>16</sup>.

Ante este segundo aspecto de la solución de Olivi, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿cómo probamos que esta fe es la verdadera si no tenemos ninguna razón para ello? ¿Cómo hacemos para inclinarnos a ella y no a otra? La clave para responder a lo anterior está en que Olivi no cree que no haya nada en esta fe que no la vuelva, al menos, razonable desde cierto punto de vista. Más adelante, Olivi ofrece el ejemplo de los milagros<sup>17</sup>, como

<sup>11</sup> Pedro Olivi, ob. cit., arg. 1A, 2A.

<sup>12</sup> Id., ob. cit., ad. 7 y 8.

<sup>13</sup> Id., ob. cit., arg. 1C, ad. 5, ad. 4C.

<sup>14</sup> Id., ob. cit., arg. 3.B, 4B, 1C., ad. 7.

<sup>15</sup> Id., ob. cit., ad. 6.

<sup>16</sup> Id., ob. cit., arg. 4B, arg.1C., 3C.

<sup>17</sup> Id., ob. cit., ad. 4B, ad 7B.

normalmente se hacía, pero toda su argumentación está marcada por la idea de que la doctrina en cuestión tendría una serie de características que la volverían razonable desde un punto de vista moral<sup>18</sup>. Es decir, cualquier persona buena tendría que tener la capacidad de ver en ella su razonabilidad moral, lo que sería un signo de su verdad. Por supuesto, este es un punto sumamente complejo que merecería ser estudiado con mayor atención, pero por ahora baste con destacar lo siguiente: podemos inclinarnos a cierta doctrina para la que no tenemos razones demostrativas precisamente porque se ofrece como una alternativa que parece ser más apta para llevarnos a la plenitud moral. Esta idea es interesante desde un punto de vista filosófico aun cuando finalmente no se comparta la fe de cristiana.

Por último, según la tercera forma por la que se puede entender la expresión “creer sin razón”, Olivi también niega que no sea posible, lo que es bastante obvio considerando las anteriores razones. Sin duda es posible creer en algo sin una previa demostración o incluso sin un razonamiento probable. Sin embargo, lo importante aquí es que, mucho más claramente que en el segundo tipo, puede ser también un deber y algo virtuoso creer sin esta clase de razones. Como se observa en el corpus de la cuestión, Olivi entrega varios argumentos que apuntan a demostrar hasta qué punto puede ser poco razonable pretender probar todo aquello en lo que creemos. Mencionemos algunos. Primero, debemos creer en muchas cosas pasadas para las cuales no tenemos ni la menor prueba. Por ejemplo, ¿hasta qué punto estamos seguros que nuestro padre es efectivamente nuestro padre si nuestro parecido con él no nos convence? Si dependiera de una certeza demostrativa, o aún de una alta probabilidad, el que tengamos o no ciertos deberes hacia él, nunca podríamos cumplirlos<sup>19</sup>. Lo mismo ocurre con el futuro: ¿qué empresa podríamos realizar si no confiáramos mínimamente en que va a resultar? De acuerdo con ello, tendremos que tener cierta confianza en que las personas que no conocemos siquiera harán lo que esperamos que hagan, algo para lo cual, ciertamente, no tenemos la menor prueba. En lo que respecta a las cosas presentes, debemos

<sup>18</sup> Pedro Olivi, ob. cit., arg. B1, ad. 4A, ad. 4B.

<sup>19</sup> Id., ob. cit., corpus, 2B, I.

creer en muchas cosas que otros nos dicen sin tener una demostración de ello ya que, de lo contrario, “desaparecería tanto la estabilidad como los vínculos de la sociedad humana”<sup>20</sup>. En otras palabras, si buscáramos demostrar la confianza que depositamos en cada una de las personas con las que nos relacionamos, la vida social sería simplemente imposible y se destruiría. Podemos agregar que ocurre lo mismo con los principios morales que permiten que una sociedad funcione: los creemos porque nos los han enseñado y vemos en ellos una garantía de que las relaciones entre personas se llevarán a cabo de manera exitosa.

En síntesis, vemos en la argumentación de Olivi cómo se prefigura una ética testimonial en la que se enfatiza el hecho de que los seres humanos obtenemos la mayor parte de nuestro aprendizaje de otros. La mayoría de las cosas que sabemos las sabemos porque otros nos las han enseñado. Incluso las cosas que luego obtenemos por “demostración” las hemos aprendido previamente por el testimonio de aquellos en los que confiamos. Por ende, es precisamente en ventaja de un uso riguroso de la razón, un uso que permita llevarla a su perfeccionamiento, que se vuelve razonable, incluso un deber, creer en ciertos enunciados que nos han sido transmitidos testimonialmente.

## **Conclusión**

Lo que se puede concluir de los análisis previos es que el autor ofrece una auténtica ética de la creencia que afirma la poca razonabilidad de una norma que solo tome por legítimas las razones de primera mano. Consciente, por un lado, de la imposibilidad que habría en que la voluntad determine por completo el contenido de nuestras creencias y, por otro lado, de la inmoralidad que estaría implicada en una conducta epistémica completamente abandonada al mero impulso o a la primera inclinación, Olivi no adopta un posicionamiento en el cual se exija al hombre ofrecer razones demostrativas o probables de todo lo que cree. En efecto, este es el único nivel en el que se nos

<sup>20</sup> Pedro Olivi, ob. cit., corpus, 2B, I.

exime de buscar algún fundamento que apoye nuestras creencias. Incluso se considera una desventaja para el desarrollo de nuestras facultades cognitivas el que se renuncie a creer a partir del testimonio de otros. Pero esto, para Olivi, es muy distinto a un puro abandono epistémico.

Aunque no sea una demostración, debe haber algo que justifique de manera relativamente contundente la adopción de una creencia, aunque esto sea una recta inclinación moral. Cabría preguntarse acá si la teoría de Olivi no peca de cierta circularidad, por cuanto siempre es posible cuestionarse sobre lo que supone una inclinación que merezca el título de “recta”, pero esta es una pregunta que no exige un estudio diferente.



## Un caso complejo de transmisión y atribución: los *Statuta ecclesiae antiqua*

Estefanía Sottocorno  
UNMdP/UBA, Argentina

### Introducción

La obra atribuida a Genadio de Marsella se articula a partir de una clave de composición acumulativa o compilatoria, antes que creativa, configurando unos materiales de consulta especialmente aptos para ser utilizados e igualmente susceptibles de ser pasados por alto como tema específico de estudio. Un claro ejemplo de esto lo constituye su catálogo *De viris illustribus*, referencia obligada, cuando se alude a sujetos pertenecientes al horizonte cultural cristiano del siglo V, como se puede apreciar en los textos de patrología, desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Asimismo, el *De dogmatibus ecclesiasticis*, los *Statuta ecclesiae antiqua* y el *Indiculus* son colecciones de dogmas, cánones y noticias relacionadas con determinadas posiciones heréticas. Más aún, el primero y el último de estos han circulado bajo los nombres de Isidoro o Agustín, y Jerónimo, respectivamente. Es notable el hecho de que, para Charles Munier, la *volonté d'anonymat* constituya un indicio relevante para decidir la atribución de los *Statuta* a favor de Genadio<sup>1</sup>.

En 1960, Munier editó la compilación de cánones que nos ha llegado bajo el título de *Statuta ecclesiae antiqua*. El estudio introductorio sitúa la composición de este texto en el sur de Galia, entre los años 442 y 506. Anteriormente ya se había señalado su espíritu reformador, en beneficio de sacerdotes y en detrimento de obispos y diáconos (p. 238). Dado que Genadio de Marsella es mencionado como *presbyter* en el último capítulo de

<sup>1</sup> *Les Statuta ecclesiae antiqua*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 222.

la recensión larga de su tratado *De viris illustribus*, la situación inclina a Munier a atribuirle la compilación, sin una mínima alusión a la complejidad de la transmisión manuscrita de este último escrito y el carácter probablemente pseudo-genadiano del capítulo en cuestión.

### **Parentescos formales improbables**

El apoyo argumental para su posición recae principalmente sobre el relevamiento de supuestos parentescos estilísticos y dogmáticos entre los *Statuta*, o mejor su introductoria profesión de fe, y la obra genadiana.

En principio, el recurso a las semejanzas no se manifiesta como prueba decisiva. En muchos casos, los términos de la comparación se han observado aisladamente, antes que en sus contextos discursivos inmediatos, o bien se han tomado en consideración las concepciones dogmáticas, antes que su plasmación léxico-sintáctica. En este terreno, parece al menos discutible que el expediente tenga algún valor para delinear la filiación del escrito, puesto que son numerosos los textos del mismo período que incluyen símbolos y en cuya letra podrían rastrearse otros tantos vestigios de aparente familiaridad. En este sentido, se pueden mencionar los trabajos de Agustín, Rufino y Baquiario, cuya circulación en los territorios del sur de Galia es conocida<sup>2</sup>. Sintomáticamente, Munier alude al pasar a la influencia que estos materiales han ejercido sobre la producción de Genadio, eliminando el peso autónomo que pueden revestir como evidencia en este marco argumentativo<sup>3</sup>.

Igualmente cuestionable es el hecho de que Munier pretenda confirmar la autoría de los *Statuta* extendiendo el censo de las similitudes a un texto como la *Epistula de fide*, cuya atribución a Genadio está lejos de ser segura. C. Caspari ya descartó la asociación entre este escrito y el genadiano *De*

<sup>2</sup> Martine Dulaey, “La bibliothèque de Lérins dans les premières décennies du IV<sup>e</sup> s. d’après l’œuvre d’Eucher de Lyon”, *Augustinianum* 46, 2006: 187-230.

<sup>3</sup> Para una aproximación a este problema, remito a nuestro artículo, “De *dogmatibus ecclesiasticis* de Genadio de Marsella en la tradición de los símbolos”, *Circe de clásicos y modernos* 20, N. 2, 2016: 147-157.

*dogmatibus ecclesiasticis*, así como la identificación de ambos con la profesión de fe que Genadio se habría visto compelido a remitir al papa Gelasio, de acuerdo con la noticia final del *De vir. ill.* Antes bien, editó el escrito a partir de dos códices *Monacenses* del s. IX y lo fechó en ese mismo momento, teniendo en cuenta el tono antiadopcionista de algunas de sus proposiciones. Además, lo ha considerado autónomo respecto de cualquier otra profesión de fe, atendiendo a su propia cadencia discursiva<sup>4</sup>. A. E. Burn<sup>5</sup> menciona la *Epistula* como un testimonio tardío de la influencia del *Credo de Atanasio*, suscribiendo la datación de Caspari.

En la investigación de Morin se registran solo dos someras referencias (pp. 102 y 114) a este escrito, conocido como *Credo de Atanasio* o *Quicumque vult*. Sin embargo, las proximidades de forma y contenido existentes entre el credo y los *Statuta* son, por lo menos, tan visibles como las que Munier destaca en calidad de evidencia concluyente a favor de sus tesis.

Cabe mencionar aquí las controvertidas datación y atribución del credo en cuestión. Sobre el fin del siglo XIX, Burn fija la confección de este escrito en el ámbito monástico de Lérins de comienzos del s. V, atendiendo a la evidencia interna y externa. La primera tiene que ver con las preocupaciones heresiológicas, más precisamente antipriscilianistas, que se entienden como previas al estallido de la crisis nestoriana. La segunda pasa a través del discurso de diferentes actores del contexto lerinense, tales como Hilario de Arles y Vicente de Lérins, familiarizados con el pensamiento de Agustín, y cuyo epígono más conspicuo será Cesario de Arles.

<sup>4</sup> Carl P. Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, 1883, pp. XIX-XXIII; 301-4.

<sup>5</sup> Andrew E. Burn, *The Athanasian Creed and its early commentaries*, Cambridge, University Press, 1896.

En 1911, G. Morin publica una *mise au point* de los resultados de la investigación<sup>6</sup>. Sostiene allí que la evidencia interna resulta insuficiente para situar el texto con la precisión espacio-temporal deseable: siendo tan breve como impersonal, los enunciados de corte dogmático podrían proceder de varios contextos. Con todo, existen unos pocos aspectos sobre los que la crítica se muestra de acuerdo, a saber, la pieza no es de Atanasio, a pesar de que lleva su nombre en numerosos manuscritos y en el uso oficial; ha sido originariamente redactada en latín y no en griego; es con seguridad anterior al período carolingio, como lo prueba la abundancia de manuscritos del s. VIII que transmiten el texto de manera íntegra. Dicho esto, Morin desestima su posición anterior, que vinculaba el credo con la figura de Cesáreo en base a la atribución, heredada de los Mauristas y puesta ahora en duda, de un sermón que circulaba bajo el nombre de Agustín. La tesis a favor de Cesáreo, no obstante, contó con la adhesión plena de P. Lejay<sup>7</sup>, así como con la aprobación más cauta de C. H. Turner, editor del texto en cuestión<sup>8</sup>.

Finalmente, Morin destaca la relevancia en este escenario de dos instancias conciliares, la de Toledo del año 633, que mostraría que el texto del credo es conocido en Hispania, y la de Autun de 663, testimonio de la difusión de aquél en dirección a la Galia. Tomando como un caso ejemplar el del *Te Deum*, afirma que si el texto se conoce plenamente durante la primera mitad del s. VII, su origen podría remontarse con certeza a mediados del s. VI, contando siempre el lapso necesario para su propagación.

En ocasión de las *Paddock Lectures* de 1962-3, J. Kelly<sup>9</sup> subraya el carácter didáctico del credo y sus implicancias trinitarias y cristológicas;

<sup>6</sup> Germain Morin, “L’origine du symbole d’Athanasie”: *JThS* 46 (1911), pp. 161-190.

<sup>7</sup> Paul Lejay, *Saint Césaire, évêque d’Arles*, Revue du Clergé Français, Paris, 1895.

<sup>8</sup> Cuthbert H. Turner, “A critical text of the *Quicumque vult*”: *JThS* 43 (1910), pp. 401-411.

<sup>9</sup> John Kelly, *The Athanasian Creed. The Paddock Lectures for 1962-63*, New York and Evanston, Harper and Row, 1964.

sigue las huellas de la composición de aquél hasta el monasterio de Lérins, entre mediados del s. V y mediados del s. VI.

Aun sin la adscripción puntual del documento a un autor individualizado, parece existir consenso acerca de la situación del mismo en el contexto galo, entre los siglos V y VI. Probablemente resulte sensato suponer que es hasta donde podemos avanzar sin caer en afirmaciones arbitrarias o faltas de justificación suficiente.

### **Propósitos textuales diversos**

La elección de Genadio por parte de Munier nos resulta dudosa, además, porque no parece consistente con el horizonte de intereses de los textos que se atribuyen por consenso al marsellés<sup>10</sup>, *De viris illustribus* y *De dogmatibus ecclesiasticis*, el que éste encarnara en algún momento de su trabajo intelectual una voluntad “reformadora” a favor de los sacerdotes. El mero hecho de que la noticia pseudo-genadiana que cierra su *De vir. ill.* lo identifique como *presbyter*, e incluso su eventual probada pertenencia a tal parcela eclesiástica, no se muestran como datos definitorios al respecto.

Ciertamente, el argumento *ex silentio* tampoco reviste carácter de evidencia contundente, pero podemos al menos señalar una preocupación constante en los escritos de Genadio por la ortodoxia en detrimento de la ortopraxis. Se trata de textos normativos, pero que funcionan primordialmente a nivel gnoseológico –qué leer, qué creer–, antes que en el campo de la acción directa: del establecimiento de la concepción doctrinal correcta y, por ende, la creencia en consonancia, no se sigue explícitamente un código de comportamiento ni mucho menos una ulterior articulación del mismo en relación a los grados de la jerarquía eclesiástica.

<sup>10</sup> Angelo Di Berardino (dir.), *Patrología IV*, Madrid, BAC, 2000; Luce Pietri y Marc Heijmans (dir.), *Prosopographie de la Gaule chrétienne: 314-614. Prosopographie chrétienne du Bas empire 4*. Centre d’histoire et civilisation de Byzance, 2013.

Por lo demás, el carácter prescriptivo de los textos genadianos es indirecto, en el sentido de que no se utilizan formulaciones explícitamente constrictivas de la perspectiva del lector, sino que es a través de la aplicación de unos criterios selectivos tácitos que se traza el sendero seguro y provechoso para aquél.

En contraste con el trabajo homónimo de Jerónimo, que se inscribe oportunamente en el marco de la literatura apologética, el *De vir. ill.* de Genadio, compuesto hacia 477, reúne breves noticias acerca de personalidades ligadas a la Iglesia y con un legado literario, indicando en cada caso los beneficios o perturbaciones que afectarían a los lectores. Así, traza el mapa de las lecturas convenientes en términos de ortodoxia y valor formativo dentro de la tradición monástica, apuntando a un lector modelo que compartiera su interés por la disciplina y la ascesis.

Destacando como referentes de esta línea los textos de Casiano, Vicente de Lérins y Fausto de Riez, el catálogo genadiano se perfila en la oposición a la predestinación agustiniana floreciente en ámbitos monásticos, particularmente en el sur de Galia a fines del siglo V, y ligada a un modelo ascético particular<sup>11</sup>, donde el auxilio indispensable de la gracia se conjuga con el consentimiento igualmente imprescindible del libre albedrío. Concurrentemente, se marcan desvíos o senderos sinuosos de la heterodoxia a evitar, donde Genadio sitúa a Pelagio y sus epígonos, aportando un matiz ulterior a su semblanza soteriológica.

Parece pertinente, en cambio, colocar el *De dogm. ecc.* en la tradición de los símbolos. Datado entre los años 475 y 490, ha sido identificado erróneamente con una profesión de fe que Genadio se habría visto conminado a enviar al papa Gelasio; sin embargo, su presentación en términos de símbolo parece más adecuada a su morfología. Efectivamente, el

<sup>11</sup> Jean Marie Salamito, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

tratado se ocupa de numerosos y variados aspectos del dogma cristiano, en una formulación sucinta que favorece la memorización y posterior uso por parte del conjunto de los fieles, sin importar su nivel cultural.

La selección temática que observamos en este tratado nos permite confirmar las aludidas tendencias antiagustinianas en el campo de la soteriología, así como el impacto de los escritos de Jerónimo, Casiano, Vicente, Fausto, además de las tradiciones orientales conocidas a través de las traducciones de Rufino y del propio Genadio. La datación del *De dogm. ecc.*, finalmente, explica el énfasis de su autor en las desviaciones trinitarias y cristológicas, especialmente arrianas.

### ¿Un texto adverso a los obispos?

La textura misma del discurso refrenda esta divergencia, puesto que la adjetivación y expresiones desplegadas para ponderar el valor ético y literario de los sujetos considerados no presentan puntos de contacto significativos.

El corpus genadiano tampoco exhibe dispositivos discursivos tendientes a descalificar o socavar la autoridad episcopal y, complementariamente, faltan las marcas de un tratamiento diferencial dentro de la jerarquía eclesiástica para los sacerdotes, que delatarían el interés sectorial de Genadio y, siempre según Munier, su identidad con el redactor de los *Statuta*.

En todo caso, recordemos que, aun siendo obispo, el mismo Cesáreo impulsó una labor reformadora, cuyas directrices son especialmente sensibles en la letra de los *Sermones*<sup>12</sup> y en las disposiciones conciliares, como las de Agde del año 506<sup>13</sup>. Tales reformas apuntaban al conjunto de la comunidad eclesiástica, poniendo un celo especial en su cima, responsable

<sup>12</sup> Gustave Bardy, “La prédication de S. Césaire d’Arles”: *Revue d’histoire de l’Église de France*, 29, 1943: 201-236.

<sup>13</sup> Jacques Sirmond (ed.), *Conciliorum Galliae tam editorum quam ineditorum collectio*, Paris, Didot, 1789, c. 777-800.

ante Dios por el desempeño virtuoso de sus subordinados en la jerarquía clerical y por su consecuencia evidente, la salud de todos los fieles, más o menos simples, más o menos expuestos a las inercias locales de los cultos paganos.

Desde esta perspectiva, Cesáreo proscribe el lujo superfluo en la vestimenta y la mesa del clero, desaconseja los traslados por motivos mundanos, como el mayor renombre o prestigio de algunas sedes, establece requisitos precisos para la ordenación en todos los grados de la jerarquía eclesiástica. A los fieles, a su vez, les exige que permanezcan en la iglesia hasta que la misa finalice y que observen un comportamiento adecuado para tal circunstancia: “porque no es conveniente que la misma boca en que ha entrado el Cristo eucarístico pronuncie palabras diabólicas” (19.3). Asimismo, busca disuadirlos de perpetuar prácticas ajenas al horizonte de la liturgia cristiana (19.4)<sup>14</sup>.

Por lo demás, es posible destacar al menos un punto significativo de divergencia palmaria entre la información transmitida por aquel corpus, de un lado, y los *Statuta* y los escritos de Cesáreo, del otro. Se trata, en efecto, de la preocupación primaria de este último por amplificar los alcances de sus regulaciones salvíficas, la cual lo induce a desdeñar los artificios de la retórica, en beneficio del *sermo humilis*: En consonancia con estas afirmaciones, sus biógrafos<sup>15</sup> registran el escaso entusiasmo que suscitaban las lecciones proporcionadas por Pomerio a este joven talentoso, recientemente llegado a Arles.

En *St. ecc. ant.* 5, hallamos una recomendación contraria a la frecuentación desinteresada de libros: *Ut episcopus gentililum libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore*. El enunciado es

<sup>14</sup> Debemos el estado actual de nuestro conocimiento al respecto fundamentalmente a la labor editorial de G. Morin, v. *Caesarii Arelatensis opera. Sancti Caesarii Arelatensis Sermones, Pars I*, Turnhout, Brepols, 1953.

<sup>15</sup> William Klingshirm, *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters*, Liverpool University Press, 1994.

verosímil entre los desvelos de Cesáreo por llevar su predicación a un público amplio, pero parece inconsistente en el marco genadiano.

Si *De vir. ill.* se ocupa puntualmente de la producción letrada de sujetos “ilustres” y su interés principal pasa por advertir a sus lectores acerca del valor formativo encarnado en tal materia literaria, no son ajenas a su punto de vista las observaciones críticas del valor estético, así como las alusiones al bagaje cultural de los autores respectivos.

Es importante situar los intereses individuales de Genadio en el ámbito de sus interacciones probables, donde destaca el monasterio de Lérins<sup>16</sup>, dotado de una biblioteca nutrida<sup>17</sup>, pero también sus nexos con Oriente, que explicarían su eventual conocimiento de las lenguas griega y siríaca.

### Coordenadas locales

También Cesáreo residió en Lérins, pero los testimonios de sus biógrafos (I, 5-7) lo muestran exclusivamente dedicado a la práctica y administración de una austeridad rigurosa entre sus colegas. Debido al empeño excesivo en la vía ascética, su experiencia monástica no se prolongó más de una década, luego de la cual fue capaz de hacer prosperar su programa de reformas espirituales gracias a sus habilidades de *homo politicus*: Cesáreo es un actor histórico influyente, como vemos en su biografía, correspondencia y testimonios relativos a las instancias conciliares de las que participó<sup>18</sup>. Perteneció a una familia de la aristocracia galorromana cristianizada<sup>19</sup>,

<sup>16</sup> Salvatore Pricoco, S. *L'isola dei santi*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1978.

<sup>17</sup> Martine Dulaey, “La bibliothèque de Lérins dans les premières décennies du IV<sup>e</sup> s. d'après l'œuvre d'Eucher de Lyon”, en *Augustinianum* 46, 2006 : 187-230.

<sup>18</sup> William Klingshirn (ed.), *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters*, Liverpool University Press, 1994.

<sup>19</sup> Ralph Mathisen, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul*, Austin, University of Texas Press, 1993.

radicada en territorio controlado por los burgundios, donde integró el clero local, antes de trasladarse al monasterio de Lérins. Esta institución era renombrada por su disciplina estricta y el prestigio de sus integrantes, muchos de los cuales se desempeñaron luego como obispos, Honorato, el fundador, Hilario de Arles, Lupo de Troyes, Fausto de Riez. Como ellos, Cesáreo terminó sus días en calidad de titular de la sede de Arles, donde en su juventud había contado con la asistencia de un encumbrado pariente, Aeonio, su predecesor en el episcopado.

Las circunstancias en que se celebró el ya citado concilio de Agde contribuyen a la captación cabal del perfil diplomático de Cesáreo<sup>20</sup>. Efectivamente, presidió el encuentro de los obispos galorromanos auspiciado por Alarico, en el marco de una política de integración de la Iglesia en el estado visigodo. En consonancia con este hecho, Alarico había convocado también a los obispos para la redacción del *Breviarium Alarici*, un compendio de leyes romanas, redactado a partir del código de Teodosio y dirigido a los súbditos galorromanos, complemento del *codex Euricianus*, concerniente a los visigodos. Además, que en ocasión de la convocatoria de Agde, Cesáreo es repatriado desde el exilio, al que se lo había condenado bajo sospecha de conspirar con los burgundios<sup>21</sup>.

A partir del cotejo del conjunto de estas fuentes, dos cuestiones emergen como evidentes conclusiones del presente trabajo. En primer lugar, no hace falta ser sacerdote para escribir a favor de ciertas reformas que regulen el comportamiento de los obispos, así como del conjunto de la jerarquía eclesiástica, en vistas de la preservación conveniente y la transmisión oportuna del mensaje de las Escrituras a unos receptores que, en general, no se encuentran en las condiciones óptimas para asimilar sus contenidos, ya por sus carencias de formación, ya por las condiciones precarias de existencia, que los obligan a dedicar largas horas al trabajo físico antes que

<sup>20</sup> Gustave Bardy, “L’attitude politique de saint Césaire d’Arles”, *Revue d’histoire de l’Église de France* 33, N. 123, 1947: 241-256.

<sup>21</sup> William Klingshirn, *Caesarius of Arles. The making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge University Press, 1994.

al hermenéutico, ya por la persistencia de un pasado reciente de signo confesional pagano.

El segundo punto tiene que ver con la tesis que se inclina a favor de Cesáreo de Arles, a la hora de atribuir los *Statuta* a un autor concreto, la cual no se halla exenta de objeciones, pero se presenta al menos con mayores índices de probabilidad que la discutida atribución a Genadio.

De hecho, tanto la posición social de Cesáreo como la red de conexiones que estableció desde su cátedra, a través de la cual canalizó sus propios intereses, constituyen un contexto de producción verosímil para los cánones en cuestión, contrariamente a lo que sucede con el emplazamiento social y productivo que podemos recomponer para el caso de Genadio.

Efectivamente, a partir de la publicación en 1894 de la obra de Arthur Malnory, *St. Césaire Évêque d'Arles*, la atribución del texto en cuestión a Cesáreo se vio respaldada por un amplio consenso. Como señalará unos años más tarde Morin, el terreno había sido previamente dispuesto por los hermanos Ballerini, quienes habían determinado que la identificación de nuestros cánones con la labor del IV concilio celebrado en Cartago, según consta en la tradición manuscrita, se debía al error de algún copista. Luego, ya en la segunda mitad del siglo XIX, Friedrich Maassen afirmó reconocer la disciplina arlesiana en la letra de los *Statuta*<sup>22</sup>.

En su trabajo, Malnory sostiene que los *Statuta* son el resultado de la reunión de materiales –griegos, africanos y autóctonos– conservados en los archivos de Arles, llevada a cabo posiblemente a imitación de lo que hacía ya tiempo sucedía en el horizonte de la elaboración teológica y dogmática griega, con el objetivo de proporcionar unas pautas disciplinarias nítidas que se añadieran a las que podían leerse desde la noche de los tiempos en las Escrituras. Ahora bien, el punto clave de la lectura de Malnory se sitúa en lo

<sup>22</sup> Germain Morin, “Les *Statuta ecclesiae antiqua* sont-ils de S. Césaire d'Arles?“, *Revue Bénédictine*, 30, 1913, pp. 334-5.

que, con Gerd Theissen, podríamos denominar “colorido local”, esto es, el reconocimiento de aquellos elementos textuales, o “datos localizables”, que apunten a unos determinados entornos, físico y social, así como a ciertas perspectivas locales<sup>23</sup>. Así, se procede a enumerar las marcas discursivas que, a juicio de Malnory, circunscriben progresivamente el contexto de producción hasta situar el texto de los *Statuta* bajo la pluma de Cesáreo, de modo que “refuser à ce dernier la composition des statuts serait plus téméraire que de la lui attribuer”<sup>24</sup>.

Entre los “datos localizables” que Malnory registra, se encuentra en primer lugar la adaptación al ámbito geográfico arlesiano de los antecedentes galos con que contaban los *Statuta* para la regulación relativa a obispos y sacerdotes, a saber, los concilios que Hilario de Arles encabezó en Riez, Vaison y Orange. Así, los campos de Vaison se verán sustituidos por el ajetreado mar de Arles, cuando se trate de los accidentes que pueden sobrevenir a los miembros de la iglesia y los inconvenientes de demorar la penitencia (c. 22). Asimismo, la denuncia por parte de los *Statuta* de la distracción que suponían los espectáculos y la agitación de los mercados, en detrimento de la conducta piadosa, es leída como una alusión al teatro, la arena y la vida pública de la sede de Cesáreo (cc. 28, 34).

En apoyo de estas observaciones relativas al entorno físico, Malnory aduce la perspectiva extensa de esta compilación de cánones que no sólo alcanza al rebaño de la iglesia –sacerdotes, obispos, penitentes, viudas–, sino también a sus márgenes –excomulgados, herejes, judíos–, poniendo de manifiesto la pertenencia de aquélla a una gran provincia eclesiástica, como era Arles. Asimismo, las inquietudes relativas a la herejía arriana y los cambios de sede del clero se explican por la presencia de las poblaciones germánicas (c. 11). La impronta ascética perceptible en las regulaciones

<sup>23</sup> Cf. Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, Salamanca, Sígueme, (1989) 1997: 11-24.

<sup>24</sup> Arthur Malnory, *St. Césaire Évêque d'Arles*. Paris, 1894, p. 58.

remite a su etapa formativa en Lérins y el ascendente que su comunidad de influentes monjes conserva durante la carrera adulta de Cesáreo.

Por lo demás, para Malnory la referencia a las prerrogativas de los sacerdotes no tiene que ver con la voluntad reformista del redactor de la fuente; por el contrario, este aspecto de la misma pone en juego la humildad y respeto por sus colegas, rasgos de carácter que los biógrafos de Cesario manifestaban ya en relato de su vida<sup>25</sup>.

Frente a este cuadro de situación, los argumentos contrarios de G. Morin<sup>26</sup>, principal detractor de la atribución al obispo de Arles, carecen del ímpetu necesario. Así, la suposición según la cual Cesáreo no debe haber compuesto los *Statuta*, puesto que alude a los mismos como emanados de autoridades eclesiásticas precedentes, resulta impugnada por la comentada tesis de Malnory, en relación al procedimiento de composición de aquel texto, verosímilmente a partir de archivos eclesiásticos locales. Digamos, finalmente, que tampoco es convincente la pretendida impugnación de Morin en base a la comprobación de una atenuación del rigor aplicable a los penitentes, entre las disposiciones de los *Statuta*, por un lado, y las del concilio de Agde, por el otro. En todo caso, la presunción de Malnory en relación a una creciente moderación en los juicios de Cesáreo, dictada por su personal frecuentación de la comunidad de fieles, encarna un principio de economía de la explicación hacia la cual preferimos inclinarnos, de cara a la infructuosa sinuosidad de la presentación de Munier.

<sup>25</sup> Arthur Malnory, ob. cit., pp. 50 y ss.

<sup>26</sup> Germain Morin, “Les *Statuta ecclesiae antiqua* sont-ils de S. Césaire d’Arles?”, *Revue Bénédictine* 30, 1913: 334-342.



## Otón de Freising y su preponderancia en la recepción y difusión del aristotelismo en el ámbito germano meridional durante el siglo XII

Rodrigo Álvarez Greco  
Univ. Nac. de Cuyo, Argentina

### Introducción

La trascendencia de Aristóteles en el pensamiento medieval occidental constituye un tema de profundo interés para la historia de la filosofía y, por consiguiente, para la historia de las ideas políticas. Desde su reaparición en el ámbito latino occidental, las obras del filósofo griego ejercieron una evidente influencia en el desarrollo del pensamiento escolástico y la teología bajomedieval. Ciertamente, su advenimiento tuvo todas las características de una verdadera revolución intelectual. Desde entonces, la preponderancia de Aristóteles se ha extendido de forma ininterrumpida hasta nuestros días, ejerciendo un influjo constante, determinante incluso, sobre el desarrollo de las ciencias y el modo de jerarquizarlas.

Sin embargo, el proceso de recepción de Aristóteles en el medioevo europeo no fue uniforme ni lineal, sino que estuvo marcado por diversas etapas de traducción, interpretación y adaptación. El inicio de este proceso se sitúa en la llegada de las primeras traducciones latinas de ciertas obras aristotélicas durante la alta Edad Media, destacando especialmente las versiones elaboradas por Boecio en el siglo VI d.C. Este primer corpus de textos aristotélicos, compuesto principalmente por la *Hermenéutica* y las *Categorías*, fue denominado *logica vetus* y permaneció fundamentalmente inalterado hasta el siglo XII, sentando las bases para el estudio del Filósofo hasta entonces.

No obstante, fue en ese mismo siglo cuando se produjo un notable avance en la recepción de Aristóteles en el Occidente latino, con la aparición y

difusión de nuevas traducciones y comentarios, más fieles a los originales griegos y más completos en la integración de obras hasta entonces desconocidas. Este periodo estuvo marcado por la labor de eruditos como Jacobo de Venecia y los traductores de la Escuela de Toledo, quienes llevaron a cabo nuevas versiones de las obras aristotélicas, abarcando tanto la lógica como la metafísica y la ética. Estas traducciones, que constituyeron lo que se denominó la *logica nova*, brindaron una comprensión más completa y precisa del pensamiento aristotélico, estimulando su estudio y debate en las universidades y escuelas monásticas de la época.

En el presente trabajo intentaremos echar luz sobre la especial preponderancia que tuvo Otón de Freising, filósofo y cronista<sup>1</sup>, en la recepción y difusión de la *logica nova* en el ámbito de la Germania meridional. Existe un testimonio de su principal discípulo y continuador, el canónigo Rahewin, acerca del papel jugado por su maestro en la transmisión de la *logica nova*, para la cual estaba ubicado temporal y espacialmente en un punto clave. A su vez, nos interesará también indagar brevemente acerca de las posibles vías de comunicación entre este autor y los traductores de Aristóteles del siglo XII. Finalmente, intentaremos establecer hasta qué punto Otón de Freising fue determinante en la difusión de la *logica nova* y, por ende, si podemos considerarlo un autor de transición, situado exactamente entre el simbolismo germano y la escolástica.

### **De la *logica vetus* a la *logica nova***

El mundo medieval anterior a la escolástica tiene un carácter simbólico-alegórico insoslayable, que debemos tener presente para mayor beneficio de nuestro análisis. En su clásica monografía titulada *Sacrum Imperium*, el

<sup>1</sup> Ottonis Frisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, MGH SS, rer. Germ., 45, ed. Adolf Holfmeister, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1912; Ottonis et Rahewini, *Gesta Friderici I Imperatoris*, MGH SS, rer. Germ., 46, ed. Georg Waitz, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1912.

historiador Alois Dempf acuñó la expresión de *simbolismo germánico*<sup>2</sup> para identificar con ella la *forma mentis* de los pensadores medievales del siglo XII. A su juicio, este movimiento intelectual es la máxima manifestación del arte simbólico, que podría sintetizarse como la tendencia a interpretar el significado de las cosas visibles en relación con una realidad trascendente.

“Este es el camino intuitivo de las *visibilia ad invisibilia* [...]. La escolástica, como exégesis de la escritura y del mundo según la categoría causal y final, es una metafísica científica que procede de motivos indirectamente religiosos. El arte simbólico es una disposición inminentemente espiritual-religiosa y se convierte en simbolismo con la intención de penetrar hacia el sentido único del mundo e interpretarlo exclusivamente de forma simbólica”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Hemos juzgado oportuno traducir la expresión *deutsch Symbolismus* como *simbolismo germánico*, evitando el gentilicio “alemán”, por parecernos más apropiado para expresar sin anacronismos una realidad muy alejada temporalmente de la constitución decimonónica del Estado alemán.

<sup>3</sup> Alois Dempf, “6. Kapitel. Der deutsche Symbolismus des 12. Jahrhunderts”, *Sacrum Imperium: Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Berlin, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2019: 229-268. [“Das ist der intuitive Weg von den *visibilia ad invisibilia* [...]. Die Scholastik ist als Schrift- und Weltexegese nach der Kausal- und Finalkategorie wissenschaftliche Metaphysik aus indirekt religiösen Motiven. Die Symbolik ist unmittelbar geistig-religiöse Haltung und wird mit der Absicht, bis zum einzigen Weltsinn vorzustoßen und die Welt ausschließlich symbolisch zu deuten, Symbolismus]. La traducción es nuestra. Versión italiana: Alois Dempf, “Capitolo 6. Il simbolismo tedesco del XII secolo”, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, traducido por C. Antoni, Florencia, Casa Editrice Le Lettere, 1988: 167-208. Es de notar que el propio Otón de Freising utiliza la expresión con la que Dempf caracteriza al simbolismo germánico (Ottonis, *Historia de duabus Civitatibus*, IV, 180): “Creo que ya no hay hombre sabio que, contemplando las obras de Dios, no se asombre con ellas y no sea encauzado a través de lo visible hacia lo invisible” [“Nullum iam esse sapientum puto, qui Dei facta non consideret, considerata non stupeat ac per visibilia ad invisibilia non mittatur”]. La traducción es nuestra.

El simbolismo, por lo tanto, se define a sí mismo como *spiritualis intelligentia*, es decir, intelección sagrada, espiritual y religiosa de todas las cosas en el significado total de una realidad suprema. Podríamos afirmar que, a grandes rasgos, esta fue la idiosincrasia intelectual que predominó en Occidente hasta el siglo XII, momento en el cual finalmente encontró su clímax y su eclosión definitiva.

Lo paradójico, por tanto, es que dicho apogeo de la mentalidad simbólica coincide con los primeros síntomas del cambio, justo en la antesala de la revolución aristotélica. En su trabajo *La filosofía en la Edad Media*, Étienne Gilson nos señala que, abordado de forma integral y en conjunto, el movimiento intelectual del siglo XII se presenta como el exordio de un tiempo nuevo en la historia de la cultura cristiana, pero también como la maduración en Occidente, y principalmente en Francia, del pensamiento patrístico latino que la Edad Media había heredado del Bajo Imperio. Esta suerte de ambivalencia comienza a manifestarse en ciertos indicios intelectuales de lo que implicarán los siglos subsiguientes. El principal de estos síntomas es el de un creciente tecnicismo conceptualista que otorga una importancia fundamental a la razón racionante (*ratio*). Es entonces cuando cobran relevancia los escritos del Estagirita, redescubiertos precisamente a mediados del siglo XII por las diversas vías de comunicación y difusión de los nuevos traductores.

“Se ve, pues, cómo se va definiendo cada vez más claramente la tendencia que muy pronto pondrá la autoridad de Aristóteles en competencia con la de San Agustín. Efectivamente, no sólo la teoría aristotélica del conocimiento toma posesión de un número cada vez mayor de inteligencias, sino que hasta parece que el espíritu de Aristóteles ha sido presentido ya desde mediados del siglo XII”<sup>4</sup>.

¿Cuándo y cómo penetraron en Europa aquellas nuevas obras de Aristóteles? La pregunta interesa especialmente a quien estudia el

<sup>4</sup> Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976, pp. 314-315.

pensamiento de Otón de Freising, puesto que él fue, según señalamos más arriba, uno de los primeros en difundirlo en su propia región. Es sabido que el conocimiento de los textos de lógica en la alta Edad Media se limitaba a las traducciones y los comentarios hechos por Boecio a las *Categorías* y a la *Interpretación* del Estagirita y al *Isagogé* de Porfirio; tal complejo de nociones formó la *logica vetus* y llegó prácticamente sin mutaciones hasta el inicio del siglo XII. Sin embargo, en ese momento y principalmente después de 1120, las cosas cambiaron con la introducción de la *logica nova*: hacia el 1125 Abelardo había ya leído las *Refutaciones sofísticas* y citaba los *Primeros Analíticos*; en el *Heptateuchon* de Teodorico de Chartres –uno de los maestros de Otón de Freising– eran enumerados el primer libro de los *Analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*. Hacia la mitad del siglo las obras citadas formaban un patrimonio común a muchos estudiosos. Señala Paolo Brezzi que todo esto nos indicaría la existencia de algunos traductores anteriores incluso, completamente ignotos, a través de los cuales fueron difundidas nuevas traducciones de la *Logica* de Aristóteles en Francia a principios del siglo XII; las cuales eran diversas de aquellas de Boecio, que fueron pronto olvidadas y no reaparecieron sino más bien tardíamente; eran diversas también de aquellas que se utilizaban por aquellos mismos años en Italia, es decir, la traducción completada en el 1128 por Jacobo de Venecia, criticada por su oscuridad; finalmente eran diversas también de aquellas más celebradas del siglo siguiente, cuando no fue solamente traducida la lógica, sino toda la producción filosófica de Aristóteles<sup>5</sup>.

Por limitarnos a Francia, en los principales centros de estudio de entonces en pleno florecimiento, tales como Chartres, Reims, Laon, Saint-Vorles, París, ya en 1130 se conocía la *logica nova* y se leía con entusiasmo. Por obra de los alumnos que frecuentaban aquellas escuelas, la nueva cultura irradió a Inglaterra y Germania: tal parece ser el caso de Otón, como veremos a continuación.

<sup>5</sup> Paolo Brezzi, “Ottone di Frisinga”, *Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 54, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1939, p. 166.

## Otón de Freising, difusor de Aristóteles

Otón de Freising, cronista, filósofo y consejero imperial que vivió entre los años 1114 y 1158 en la región de Baviera, era, por vía materna, hermanastro del emperador Conrado III, tío de Federico Barbarroja y estaba íntimamente emparentado con la familia imperial. Hijo de Leopoldo III de Austria y de Inés de Alemania, miembro de una prole numerosa, ya desde joven demostró una marcada inclinación intelectual, razón por la cual fue enviado estudiar a París, donde se hallaban a la sazón las escuelas más prestigiosas de la época. Al terminar sus estudios y luego de una brevísima experiencia monacal en la abadía de Morimond, fue convocado para hacerse cargo de la diócesis de Freising, situada en un punto estratégico para el Imperio, pues era la vía de comunicación directa con Italia. Desde allí desplegó una actividad abrumadora, participando intensamente en la política de su época, siempre con sincero propósito de conciliar los intereses del Imperio y de la Iglesia. Intervino en la segunda cruzada, reformó la disciplina eclesiástica de su diócesis, actuó directamente en numerosas embajadas y reuniones de la corte, entre otras muchas cosas. En medio de ellas, desplegó su actividad intelectual, escribiendo una crónica universal en ocho libros, agustinianamente titulada *Historia de duabus Civitatibus*, y una narración de las gestas de su sobrino, Federico Barbarroja, durante los primeros años de su gobierno.

Es en esta segunda obra, precisamente, las *Gesta Friderici I Imperatoris*, que Otón dejó inconclusa a causa de la enfermedad que le dio muerte en 1158, donde aparece la mención acerca de su protagonismo en la difusión de los textos de Aristóteles. En efecto, Rahewin, el clérigo que lo había acompañado toda la vida a modo de secretario, decidió continuar las *Gesta* e incluyó en el Libro IV de las mismas una breve semblanza de su maestro. Entre sus líneas, encontramos el siguiente texto:

“Fue instruido en las letras de forma sobresaliente y selecta; era tenido entre los obispos de Alemania como el primero o entre los primeros en el sentido de que, además de sus conocimientos de la Sagrada Escritura, de cuyos secretos y arcanos era conocedor sobresaliente, fue casi el

primero que en nuestro territorio aportó sutileza en el análisis de los libros de Filosofía de Aristóteles: los *Topica*, los *Analecta*, y los *Elencha*<sup>6</sup>.

Para Rahewin era una conclusión inevitable que este hombre de erudición superior a la media destacara en solitario entre los obispos alemanes, no sólo por el profundo conocimiento que Otón tenía de las Escrituras y su capacidad exegética, sino también porque fue “casi el primero” (*fere primus*) en llevar a Germania los *Tópicos* de Aristóteles, las *Analíticas* y las *Refutaciones Sofísticas*. De hecho, Otón había explicado ya en la *Historia de duabus Civitatibus* que Aristóteles trató la lógica en seis libros, y no sólo fue capaz de nombrar los componentes de todo el *Organon* (*Categorías*, *Hermenéutica*, *Analítica I*, *Tópicos*, *Analítica II*, *Refutaciones Sofísticas*), sino también de reproducir su contenido en palabras clave y citar textualmente una traducción latina de las *Refutaciones*<sup>7</sup>. También sabía que Boecio había traducido los

<sup>6</sup> Ottonis et Rahewini, *Gesta Friderici I Imperatoris*, IV, 4. [Litterali scientia non mediocriter aut vulgariter instructus, inter episcopos Alemanniae vel primus vel inter primos habebatur, in tantum, ut preter sacrae paginae cognitionem, cuius secretis et sententiarum abditi prepollebat, phylosophicorum et Aristotelicorum librorum subtilitatem in topicis, analeticis atque elencis fere primus nostris finibus adportaverit]. Traducción: versión castellana de Eustaquio Sánchez Salor (Otto de Freising y Rahewin, *Gestas de Federico Barbarroja*, España, Universidad de Extremadura, 2016).

<sup>7</sup> Ottonis, *Historia de duabus Civitatibus*, II, 8. [Post quem Socrates omnium philosophorum clarissimos viros tanto perspiciores, quanto iuniores, utpote qui ipsos docentes se intellectu transcenderent, educavit Platonem et Aristotelem. Quorum alter [...]. Alter logicam in sex libros, id est predicamenta, periermenias, priora analetica, topica, posteriora analetica, elencos, distinxit. Quorum primus de simplicibus terminis, secundus de propositionibus, tercius de complexione propositionum utili ad sillogizandum iudicium purgans et instruens, quartus de methodis, id est via sillogizandi, quintus de demonstrationis necessitate, sextus de cautela sophisticarum fallaciarum docet, ut ita perfectum philoshophum non solum ad cognoscendae veritatis, sed ad vitandae falsitatis scientiam perfecte informet. Denique se artis seu facultatis huius principem ac inventorem dici debere ipsemet in fine gloriatur elencorum hoc modo: *Oportet autem nos non latere, quod accidit circa hoc*

escritos de Aristóteles al latín, que existía una introducción a los *Tópicos* escrita por él, así como comentarios traducidos y de su propia autoría al respecto. Aunque los dos pasajes sobre Aristóteles siguen faltando en la primera edición de la *Historia* y sólo se añadieron posteriormente, de ello no se puede concluir en absoluto que Otón no supiera nada de antemano sobre el *Organon*. Desgraciadamente, no dice qué traducciones conocía, lo que dificulta determinar el modo en que se familiarizó con los textos de la *logica nova* (*Analíticos* I y II, *Tópicos*, *Refutaciones*). Joachim Ehlers, el principal y más actual de los biógrafos de Otón de Freising y a quien seguimos en estas pesquisas, señala en su trabajo titulado *Otto von Freising, ein Intellektueller im Mittelalter* que las citas de Aristóteles que Otón incluyó en la *Historia* corresponden a la versión latina de Jacobo de Venecia, que no fue escrita antes de 1128, probablemente entre 1130 y 1140, aunque Boecio ya había traducido todo el *Organon*, si bien partes de él ya no eran conocidas en el siglo XII. Sin embargo, el *Heptateuchon* de Teodorico de Chartres contenía ya las *Categorías*, la *Hermenéutica*, los *Primeros Analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones*, por lo que resultaría más probable que Otón hubiera ya leído estos textos durante sus estudios con Teodorico, es decir, entre los años 1128

*negotium. Nam eorum, quae inveniuntur, omnium, quae quidem ab aliis sumpta sunt, prius elaborata particulariter augentur ab eis, qui accipiunt postea. Quae autem ex principio inveniuntur, parvum in primis augmentum sumere solent, utilius autem plurimum illo, quod postea ex his fit augmentum. Maximum enim fortasse principium omnium, ut dicitur, quare et difficillimum. Quantum enim optimum potestate, tanto parvissimum magnitudine difficillimum est videri. Hoc autem invento facile est addere et augere reliquum. Item quod sillogismorum necessariam complexionem in materia et forma, propter quod logicum negotium inchoatur, primus tradiderit, ibidem testatur dicens: De sillogismis autem omnino nichil habuimus prius aliud dicere, quam attractione querentes multum tempus laboremus. Si autem videtur considerantibus nobis velud ex his, quae a principio essent, habere ars sufficienter supra alia negotia, quae ex traditione adaucta sunt, reliquum erit omnium vestrum vel eorum, qui audierint, opus, omissis quidem artis indultionem, inventis autem multas habere grates. Inde est, quod, quamvis ante ipsum fuerit sillogizatum, non tamen ex necessitate, sed quasi casualiter, id est, non ut semper sic, sed ut quandoque sic, quandoque non sic].*

y 1132<sup>8</sup>. Teodorico fue el primer maestro que comentó las *Analíticas I* y las *Refutaciones*, mientras que Gilberto de Poitiers y Pedro Lombardo sólo utilizaron la *logica vetus* (*Categorías* y *Hermenéutica*) y Adán de Parvo Ponte no siguió a Aristóteles en su libro de texto de lógica, terminado en 1132, sino su propio esquema. Esto se corresponde con el informe de Juan de Salisbury, que estudió en París entre 1136 y 1147, de que tanto los *Tópicos*, como las *Analíticas* y las *Refutaciones* se dieron a conocer allí en esa época, “como despertados de la muerte o del sueño”<sup>9</sup>.

Por supuesto, no se pueden descartar otras vías. En la Dieta de la Corte de Merseburg de agosto de 1135, Gilberto, canónigo de la catedral de Hildesheim y preboste de San Simón y San Judas en Goslar, fue delegado a Constantinopla junto con Anselmo de Havelberg. Hildesheim se interesaba desde hacía tiempo por los modernistas franceses y poseía textos de Gilberto de Poitiers y Hugo de San Víctor, así como obras de su ámbito de interés como los *Pantegni* de Constantino Africano, por lo que Gilberto podría haber hecho adquisiciones en Constantinopla. Dado que Conrado, el hermano menor de Otón, había sido preboste de la catedral de Hildesheim de 1143 a 1148 y tenía como sucesor a Reinaldo de Dassel, la mediación correspondiente habría sido fácil. En el curso de las negociaciones de alianza con el emperador Manuel I, Conrado III envió un emisario a Constantinopla en abril de 1145, encabezado por el obispo Embricón de Würzburg, a quien acompañaban los hermanos

<sup>8</sup> Joachim Ehlers, *Otto von Freising. Ein Intellektueller im Mittelalter. Eine Biographie*, München, C. H. Beck, 2013, pp. 126-127. [Seine Aristoteleszitate stimmen zwar mit der lateinischen Fassung des Jakob von Venedig überein, die nicht vor 1128, wahrscheinlich zwischen 1130 und 1140, entstanden ist, aber schon Boethius hatte das gesamte *Organon* übersetzt, wengleich Teile davon im 12. Jahrhundert nicht mehr allgemein bekannt waren. Das *Heptateuchon* Theodorichs von Chartres enthält die *Kategorien*, *Hermeneutik*, erste *Analytik*, *Topik* und *Elenchik*, so daß Otto diese Texte während des Studiums bei Theodorich gelesen haben kann]. La traducción es nuestra.

<sup>9</sup> Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 98, ed. J. B. Hall, Keats-Rohan, K.S.B., III, 5. [...quasi a morte vel a somno excitatus]. La traducción es nuestra.

Berno y Richwin, fundadores del monasterio cisterciense de Ebrach, colonizado por Morimond y apoyado por Conrado III, que hizo enterrar allí a su esposa Gertrudis en 1146. Embricón preparó la boda del emperador Manuel con Bertha de Sulzbach, celebrada en enero de 1146, en Constantinopla. “Luego permaneció allí algún tiempo para promover éste y otros negocios del imperio [...], quiso volver a casa honrado con muchos regalos de los griegos”<sup>10</sup>, pero murió en Aquilea durante su viaje de regreso, en noviembre de 1146. Otón describe a Embricón como un hombre inteligente y culto (*vir prudens et litteratus*)<sup>11</sup>; lo conocía bien, ya que ambos habían coincidido en las reuniones de la corte en Fráncfort (21 de abril a 3 de mayo de 1140), Ratisbona (junio/julio de 1141 y 20 de enero a 12 de febrero de 1142) y Constanza (19 de marzo a 12 de abril de 1142), y también habían estado juntos en el séquito del rey en Núremberg (octubre de 1140), Ratisbona (15 de diciembre de 1142) y Bamberg (mayo de 1144). Había, por tanto, suficientes conexiones con la corte imperial bizantina, sobre todo porque Teodora Comnene, sobrina del emperador Manuel I, se había casado con Enrique Jasomirgott en 1148 y era, por tanto, cuñada de Otón.

Fueran cuales fueran las vías de comunicación por las cuales arribó la traducción latina de Jacobo de Venecia a manos de Otón, no parece haber dudas de que éste ya había conocido el *Organon* anteriormente, con gran probabilidad durante sus estudios en París. La precisión y extensión de su síntesis de la *logica nova* que introdujo en la *Historia de duabus Civitatibus* es testimonio suficiente del entusiasmo y la dedicación con las que leyó a Aristóteles durante su juventud. Todo lo cual parece corroborar el testimonio de su discípulo, Rahewin, acerca de la relevancia de su maestro en la recepción y difusión de Aristóteles en todo el ámbito germano meridional.

<sup>10</sup> Ottonis et Rahewini, *Gesta*, I, 24.

<sup>11</sup> *Ibíd.*

## Conclusiones

Habiendo llegado hasta aquí, se nos imponen una serie de conclusiones necesarias. La primera es que, tal como hemos visto, el arribo de las nuevas traducciones de Aristóteles, llamadas *logica nova*, supusieron un cambio notable en los estudios y ámbitos intelectuales desde mediados del siglo XII. Que ese cambio comenzó a operarse en Francia, sobre todo en París, y que, a través de diversos profesores y maestros de prestigio, los cuales comenzaron a utilizar los escritos del Filósofo con cada vez mayor asiduidad, este interés se expandió hacia las demás regiones de la cristiandad.

La segunda conclusión es que, precisamente, éste parece ser el caso de Otón de Freising. Habiendo cursado sus estudios en París durante los años 1128-1132, es probable que allí haya tenido sus primeros contactos con los textos de la *logica nova* y que se haya dejado influenciar por el creciente interés en las obras de Aristóteles. Este entusiasmo lo habría llevado a ser uno de los primeros en introducir las en la Germania meridional, principalmente desde que asumiera la sede episcopal de Freising.

Finalmente, las características de Otón de Freising como exégeta e historiador, a la vez que profundamente interesado en la lógica aristotélica, nos llevan a pensar que se trató de un autor de transición, situado exactamente en el medio de dos movimientos intelectuales distintos: uno, que estaba a la sazón en su apogeo, el simbolismo germánico; el otro, que comenzaba a surgir en diversos puntos del Occidente latino, propiciado específicamente por el redescubrimiento de Aristóteles, la escolástica. Fiorella Vergani, en un estudio comparativo entre Otón de Freising y Abelardo, señala lo siguiente acerca del primero:

“Otón hace suya esta visión del mundo y subraya todavía más la fusión entre la experiencia del intelectual y la del monje, del momento especulativo y el anhelo claramente religioso. Realiza, en efecto, un feliz sincretismo entre las dos posturas, equilibrándolas y amalgamándolas con sabiduría. Sabe, pues, captar la tensión positiva

que ofrecen las dos concepciones, la filosófico-escolástica y la místico-simbólica, integrando ambas en su obra”<sup>12</sup>.

Tal como vemos, Otón parece haber sido el punto de encuentro de diversos movimientos y líneas de su tiempo. Así como supo equilibrar y armonizar las mejores características del simbolismo germánico y la tradición exegética patrística con los requerimientos y las exigencias intelectuales de su época, así también, recordemos, supo armonizar los intereses del Imperio con los de la Iglesia, equilibrando aquellas demandas que le venían por mandato familiar con aquellas otras a las que había ajustado su espíritu, educado en medio del entusiasmo general por la reforma gregoriana. Como señala Paolo Brezzi refiriéndose a la *Historia*, Otón de Freising resulta ser, por todo lo dicho, un hombre bisagra, que conecta en sí mismo diversas vías de intereses e ideas:

“Era necesario que alguien, fortalecido al mismo tiempo por la preparación filosófica y por la iniciación simbólica, formado en la tradición agustiniana, mas no extraño a la nueva escuela de lógica aristotélica; alguien que hubiese vivido en el tumulto de los sucesos políticos, pero alejado, en el ánimo, de los intereses y de las pasiones del mundo, amante de la santidad de la vida eclesiástica, mas firme defensor de los derechos del Sacro Imperio Romano; era necesario que ese alguien fundiese todos estos elementos en una obra original, vivificada por su pasión religioso-política, embellecida con la elegancia

<sup>12</sup> Fiorella Vergani, “Sententiam vocum seu nominum non caute theologiae admisit”: Ottone di Frisinga di fronte ad Abelardo”, *Aevum*, 63/2, Vita e Pensiero, 1989, pp. 193-224. [Ottone fa sua questa visione del mondo e sottolinea ancor di piu la fusione tra l'esperienza dello studioso e quella del monaco, tra momento speculativo e anelito schiettamente religioso. Ralizza, infatti, un felice sincretismo tra le due posizioni, equilibrandole e amalgamandole sapientemente. Egli, dunque, sa cogliere la tensione positiva offerta dalle due concezioni –filosofico-scolastica e místico-simbolica–, e le integra nella sua opera]. La traducción es nuestra.

de su estilo literario, purificada en la elevación de sus ideales espirituales”<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Paolo Brezzi, “Ottone di Frisinga”, *Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 54, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1939, pp. 182-183. [Era necessario che qualcuno, forte nello stesso tempo di una preparazione filosofica e di una iniziazione simbolistica, formato alla tradizione agostiniana, ma non estraneo alla nuova scuola di logica aristotelica, vissuto nel tumulto degli avvenimenti politici ma lontano, nell’animo, dagli interessi e dalle passioni del mondo, amante della santità della vita ecclesiastica, ma fermo difensore dei diritti del sacro Romano Impero, fondesse tutti questi elementi in un lavoro originale, vivificandoli con la sua passione religioso-politica, abbellendoli con l’eleganza della sua forma letteraria, purificandoli con l’elevatezza dei suoi ideali spirituali]. La traducción es nuestra.



## Ética y metafísica. De Filón de Alejandría a san Agustín. La intersección antropológica en torno al cuidado de sí

María Cecilia Colombani  
UNMdP, Argentina

### Filón y la preocupación por uno mismo

Nuestro trabajo problematizará el acceso del sujeto a la verdad en la obra de Filón de Alejandría pues dicho acceso toma la forma de un viaje hacia el *topos* de la espiritualidad, territorio que no puede entenderse por fuera de un horizonte metafísico debido a la dualidad de planos ontológicos o *topoi* heterogéneos, en la calidad de ser de los ámbitos en cuestión. Tomamos a Filón como nítido antecedente de la preocupación de Agustín en torno al acceso a la verdad, lo cual supone, también, un viaje al interior de sí, enmarcado en un acto de veridicción.

En segundo lugar, nos proponemos intersectar la inquietud metafísica, presente en ambos, con la problemática ética, a partir de lo que Michel Foucault ha trabajado en torno a una historia de la espiritualidad en Occidente.

A partir de lo esbozado, debemos comprender que el juego metafísico no solo implica el tránsito de un ámbito otro, sino que la narrativa implica una *askesis*, un ejercicio, una práctica. El acceso a la *aletheia* como *telos* último se da tras un largo itinerario (*methodos*) que implica una férrea disciplina por parte del sujeto, al tiempo que define un movimiento ascendente continuo, en el que el alma (*psyche*) es la verdadera protagonista en una dimensión agonística propia de la constitución del sujeto ético. Sobre este fondo metafísico y en el escenario de los juegos discursivos como retorno a uno mismo, hay en Agustín un acto privilegiado de configuración simbólica. Se trata de la confesión, presente en el pensador como un acto de veridicción y *topos* de enunciación que compromete la intimidad del sujeto y pone en *logoi*

lo más íntimo de su geografía interior. Acto confesional que vincula al sujeto a una práctica subjetivante que lo constituye antropológicamente, al tiempo que lo libera y salva.

Así, el acceso a la *aletheia* exige una preparación que despliega una conducta que impacta sobre dos geografías privilegiadas de atención y cuidado (*epimeleia*): el cuerpo y el alma como regiones antropológicas. El alma y el cuerpo difieren entre sí por una serie de connotaciones que representan distintos *topoi*.

A partir de la naturaleza del alma, aparece el cuerpo como aquello que debe subordinarse a ella para neutralizar el peso que, naturalmente, por su estatuto ontológico, puede acarrear en tanto asiento de los apetitos y pasiones; el alma es el genuino enclave que conduce al *topos* de la verdad como *telos* último del desvelo metafísico y conforma el elemento rector que debe liderar la constitución del sujeto temperante, transido por la *sophrosyne* como ideal de conducta.

Queda claro que, a partir de la superioridad del alma, se entabla una lucha por la soberanía entre ambos elementos. Las relaciones entre el alma y el cuerpo se inscriben en una metáfora política ya que lo que está puesto en consideración es la soberanía de uno sobre el otro. Asimismo, las relaciones que ambas estructuras presentan y su resolución se inscriben, a su vez, en lo que entendemos como una metáfora médica, ya que el modo en que se juega la tensión determina el estado de salud o de enfermedad como marcas de la dominación del alma sobre el cuerpo, o bien, de la soberanía del cuerpo sobre el alma. Este es el fondo último de la preocupación de Michel Foucault cuando problematiza la historia de la espiritualidad en Occidente, que se montan sobre dos nociones complementarias: la *epimeleia heautou* y la *epitrophe heautou*, ideas que atraviesan la cultura clásica en general, más allá de que nos propongamos retrotraerlas al pensamiento de Filón de Alejandría o al de Agustín.

La noción de *epistrophe eis heautou* abre una perspectiva topológica, ya que implica un cambio en la dirección de la mirada en la relación entre el sujeto y el mundo; una nueva dirección de la mirada que supone la conversión a uno mismo<sup>1</sup>. Esta conversión implica un desplazamiento de la mirada, al tiempo que un viaje al interior de uno mismo, y, en tal sentido, una nueva configuración antropológica. El retorno al sujeto, el volverse sobre sí o tornarse sobre uno mismo (*epistropheo*), involucra el regreso, sensato y voluntario, a un *topos* íntimo en el que el hombre se encuentra consigo mismo, con la dimensión del alma como foco de atención. Se nutre de su propia *askesis*, indaga su dimensión antropológica en ese gesto de reconocimiento, descubriendo al cuerpo y al alma como dos entidades heterogéneas. Solo desde ese retorno al núcleo interior se accede a la verdad.

En este camino de regreso y de atención la gestión de los placeres (*chresis ton aphrodision*) resulta un hito fundamental de la empresa. El camino conduce a privilegiar el alma por encima de la pesadez de las pasiones que tienden a entorpecer el ascenso. Es entonces el momento de intentar la lectura anunciada ya que Filón de Alejandría parece reescribir la letra clásica en materia onto-antropológica. Dice Filón: “La ciencia de Dios a ninguna cosa es tan contraria como al placer carnal”<sup>2</sup>.

Se trata de una recomendación que impacta en el camino de la subjetividad que supone la supremacía del alma en su rol activo sobre la precariedad del cuerpo:

“Huye, pues, alma, del elemento terrenal que te circunda, abandonando esa cárcel impura que es el cuerpo, y la voluptuosidad y la concupiscencia (que son como custodios de la cárcel), con todo tu esfuerzo y con todo tu poder, sin conceder nada a su acción corruptora,

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad. La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1991, p. 64.

<sup>2</sup> Filón de Alejandría, *Q. D. imm.*, 314 citado en Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo. II: desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*, Buenos Aires, Losada, 1974, p. 217.

sino combatiéndolas en masa... “Huye de estas cosas” no significa: sepárate de su esencia, pues sería una orden de muerte, sino, aleja de ellas el pensamiento, que no se halle detenido por algunas de ellas, y conviértete en superior a todas”<sup>3</sup>.

La narrativa filoneana nos retrotrae a los ecos del pensamiento clásico. Tanto el acceso a la verdad como la constitución del hombre libre y prudente se ven obstaculizados por el peso de lo terreno, debido a la heterogeneidad metafísica que diferencia a ambos *topoi* y a la brecha ontológica que los separa en tanto diferentes registros de ser. La letra filoneana vuelve a marcar la dualidad de planos: “Es imposible que quien está poseído por el amor de las cosas incorpóreas y eternas, cohabite con quien está dirigido hacia las sensibles y mortales”<sup>4</sup>.

La dualidad metafísica, en tanto consideración de *topoi* de distinto registro ontológico, marca la narrativa de Filón y se extiende a las consideraciones antropológicas, ya que aquel que se sitúa en lo aparente y no verdadero (*pseudēs*), no está en condiciones de acercarse a las cosas verdaderas (*ta alethea*).

De este modo y, a partir de estas consideraciones metafísicas como telón de fondo de la problemática, la *epimeleia heautou* domina el escenario de la constitución del sujeto. La huella semántica del término *epimeleia* nos sitúa en el corazón de la experiencia: cuidado, atención, solicitud. Una vez más, saber y práctica se implican mutuamente, resultan nociones complementarias y garantizan la conducción, la autoridad, la potestad y el dominio sobre sí (*heautou*). No es casual este vocabulario político que alude a la soberanía sobre uno mismo; la ética y la constitución de sí como sujeto libre y temperante es una relación batalladora en la que el dominio de las pasiones y los apetitos es la clave del triunfo que se inscribe en una relación de poder.

<sup>3</sup> Filón de Alejandría, *De migr. Abr.*, 389 citado en Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo. II: desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*, Buenos Aires, Losada, 1974, p. 217.

<sup>4</sup> Ob. cit.

La *epimeleia* se asienta en el escenario general de las prácticas de sí. Dice Foucault al respecto: “El objetivo común de estas prácticas de uno mismo, a través de las diferencias que presentan, puede caracterizarse por el principio completamente general de la conversión a uno mismo”<sup>5</sup>.

El campo semántico es fuerte en lo que a nuestra indagación se refiere. El sujeto se toma a su cargo, lidera la empresa subjetivante, convirtiéndose en el objeto de preocupación<sup>6</sup>. Ocuparse de sí toma la forma general de conducirse, gobernarse, a partir de delinear el espacio sobre el cual debe recaer el cuidado y ese *topos* no es otro que el alma. El sujeto debe cuidar su alma.

El campo de batalla es inigualable ya que la presencia efectiva de aquello que puede conducirnos a la *hybris* es la ocasión para poner de manifiesto la fortaleza del alma y erigirse como el vencedor. Sin duda, con Filón se está reescribiendo una página importante de la alianza entre metafísica y moral, entre el conocimiento del fundamento y principio de lo real (*arkhe*) y la virtud (*arete*).

### **Agustín y el retorno sobre sí. *Aletheia* y *logos***

Ahora bien, en la economía general de los juegos discursivos, vehículo del retorno a uno mismo, hay un acto privilegiado de configuración simbólica: la confesión como acto de veridicción y como nuevo *topos* de un acto enunciativo que compromete la intimidad del sujeto y pone en *logoi* lo más íntimo de su geografía interior. Acto discursivo que vincula al sujeto a una práctica que lo constituye, al tiempo que lo libera y salva.

La confesión implica una particular relación consigo mismo y con un otro. Esta nueva relación con la verdad determina modos de subjetivación, nuevas

<sup>5</sup> Michel Foucault, *La historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1993, p. 64.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, La Plata, Altamira, 1996, p. 42.

técnicas de transformación de las conciencias y peculiares formas de enunciación de la verdad.

La verdad se exhibe, se desnuda ante un interlocutor privilegiado, que, en el caso de Agustín, toma el rostro de Dios; aquel que puede aliviar el dolor, transformando la culpa en salvación. En medio de esta ritualización, la confesión aparece como un territorio privilegiado de la dramatización del *logos* en su dimensión testimonial.

Agustín traza la escena confesional frente a ese interlocutor de lujo: “¡Ay de mí! Por tu misericordia, Señor y Dios mío, dime, ¿qué eres para mí? *Di a mi alma: yo soy tu salud*. Sí, dímelo, que yo lo oiga. Los oídos de mi corazón están abiertos delante de ti, Señor. Ábremelos y di a mi alma: yo soy tu salvación”<sup>7</sup>.

Exhibición de la verdad. Sucesión de palabras que buscan la salvación de un alma afligida por la pena. Pronunciar la verdad trae aparejadas consecuencias sobre uno mismo porque el sujeto, vinculado íntimamente a su verdad y a la presencia de Dios, se desnuda ante Él, sin lo cual no hay acto confesional.

Esta vinculación doble, a la verdad y a Dios, modifica, necesariamente, la relación del sujeto consigo mismo.

Otro elemento fundamental es la referencia última a Dios. La confesión obliga a revelar aquello que ha ofendido al Señor, generando un *pathos* que angustia, la ofensa que genera culpa y dolor. En este marco, el discurso se ubica en un lugar paradójico: al tiempo que enuncia la falta, la libera. Lo que no sale a la luz, porque no se pronuncia y queda encerrado en el silencio, oprime el alma, causa malestar, daña el espíritu. Silencio y verdad. He allí la oposición entre *lethe* y *aletheia*. Agustín lo sabe y por ello afirma: “Aquí está

<sup>7</sup> San Agustín, *Confesiones*, I, 5. *Obras completas de San Agustín. II: Las confesiones*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2019.

mi corazón, oh mi Dios. Mira dentro de él. Mírame, sí, esperanza mía, pues sé bien que tú eres quien me limpia de la inmundicia de estos afectos, el que atrae a ti mis ojos *libra mis pies de los lazos que me aprisionan*<sup>8</sup>. Agustín viene a ofrecer su corazón, exhibe su interioridad como constitución de sí en tanto sujeto moral.

Decir la verdad le abre al hombre las puertas de la salvación, al tiempo que lo acerca a Dios. Es la recompensa de quien ha sabido elegir el recto camino, de quien ha optado por la felicidad verdadera, diferente de toda pseudo felicidad de registro material, ya que:

“Pienso que las confesiones de mis pecados pasados [...] cuando se leen o se oyen, despiertan el corazón para que no duerma en la desesperación y diga: “No puedo”. Antes al contrario, le despiertan al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que cada uno de nosotros, aunque débil, se hace fuerte, pues se hace consciente de su propia debilidad”<sup>9</sup>.

También en este contexto hay alegría y felicidad, de la mano del alivio que brinda la confesión como signo liberador.

Más allá de las intenciones existenciales, hay en Agustín un anhelo pastoral, que el propio Foucault indaga como pastoral cristiana, destacando la figura emblemática de un pastor de almas, de un conductor que así se presenta ante el creador:

“¿Por qué, pues, te digo tantas cosas? No, ciertamente, para que te enteres de ellas por mí, sino para excitar por ellas mi amor hacia ti y el de **cuantos las leyeren**. Así podremos decir todos: *grande es el Señor y muy digno de alabanza*. Lo he dicho y lo diré: por amor de tu amor hago esto [...] Al hacer esto no hacemos más que manifestar nuestro

<sup>8</sup> San Agustín, *Confesiones*, IV, 6.

<sup>9</sup> Id., *Confesiones*, X, 3.

amor por ti, confesando nuestras miserias y tus misericordias sobre nosotros, llevándonos a la total liberación que comenzaste”<sup>10</sup>.

Verdadera hermenéutica del pensamiento, genuino recorrido por la geografía interior, la hermenéutica de sí se juega enteramente en el acto de verbalización, en el hecho de desnudarse ante el Señor.

El pensamiento es un texto precioso para ser leído y guarda en su interior una verdad a descubrir y a decir. En esto consiste la *exagoreusis*. Hablar desde sí, declarar desde el interior de sí, sacar a la luz y des-cubrir el tul que puede ensombrecer la verdad: “Confesaré, pues, lo que se de mí. También confesaré lo que no sé de mí. Porque incluso lo que sé de mí, sólo lo sé porque tú me iluminas. Y lo que desconozco de mí no lo sabré hasta que mis tinieblas se conviertan en *luz de mediodía en tu presencia*”<sup>11</sup>. Confesar es estar en la verdad de las cosas, siguiendo la huella lexical del verbo *aletheuein*.

En Agustín se da esa necesidad ineludiblemente existencial de convertir la propia vida en una obra de arte como acto estético. Dice Agustín al respecto:

“Escucha, Señor, mi oración, y no consientas que mi alma se hunda bajo el peso de tu disciplina. Que no me canse de alabarte por tus misericordias, pues me sacaste de todos mis caminos torcidos. Que seas para mí más dulce que todas las seducciones que yo seguía; que te ame intensísimamente y estreche tu mano con toda la intensidad de mi afecto y pueda verme libre de toda tentación hasta el final de mis días”<sup>12</sup>.

Ruego que refuerza el deseo de convertir el *bios* en un objeto bello.

<sup>10</sup> San Agustín, *Confesiones*, XI, 1.

<sup>11</sup> Id., *Confesiones*, X, 5.

<sup>12</sup> Id., *Confesiones*, I, 15.

## Conclusiones

Hemos recorrido el largo camino que conduce a la verdad, transitando la narrativa de la espiritualidad como modo de acceder-ascender al *topos* de la verdad como *telos* último.

En el caso particular de Filón, ese recorrido conduce a Dios, como ámbito de la *aletheia* y como posibilidad de reconocer los distintos registros estatutarios del Ser.

En el caso de Agustín, y sobre el fondo de la letra filoneana como antecedente, la exigencia para dicho acceso a la verdad es el retorno a la interioridad del sujeto (*epistrophe heautou*), y a la necesaria transformación de uno mismo.

Solo desde ese retorno, desde esa conversión *ad se*, es posible alcanzar la verdad como objeto último de deseo y de conocimiento, al tiempo que se consuma el acercamiento existencial al Señor. Se trata del acto sensato y voluntario de escrutar la dimensión más íntima del sujeto, en una mirada que se dirige a la pura espiritualidad para, desde allí, ganar la visión más sublime, la visión de Dios como *telos* último de toda transformación.



## *Numerus veritatis index en San Agustín*<sup>1</sup>

*Einer Tocto Oblitas*  
UAB, España

### **Introducción**

El presente estudio analiza e interpreta el *numerus* y su relación con la verdad en los diálogos de *Cassiciacum* agustinianos (norte de Italia, 386). En las *Retractaciones*<sup>2</sup>, se precisa que son: *De academicis*<sup>3</sup>; *De beata vita*<sup>4</sup>; *De ordine*<sup>5</sup> y *Soliloquiorum libri*<sup>6</sup>. Según las *Confesiones*<sup>7</sup>, Agustín se hizo maniqueo; en la secta de Manés le ofrecieron conducirlo a la verdad.

<sup>1</sup> Este artículo contiene fragmentos del avance de la tesis: *Numerus et ars en San Agustín, un análisis hermenéutico de sus textos filosóficos*, Universitat Autònoma de Barcelona.

<sup>2</sup> Aurelius Augustinus H. E., *Retractationum libri duo*. In *Opera Omnia*, pp. 583-656, J. P. Migne (ed.) Parisiis: Patrologiae Cursus completus, series Latinae XXXII, 1877 (abreviatura: *Retract.* I, 1-4).

<sup>3</sup> Aurelius Augustinus H. E., *Contra academicos libri tres*. In *Opera Omnia*, pp. 905-958, J. P. Migne (ed.) Parisiis: Patrologiae Cursus completus, series Latinae XXXII, 1877 (abreviatura: *Acad.*)

<sup>4</sup> Aurelius Augustinus H. E., *De Beata vita liber unus*, In *Opera Omnia*, pp. 959-975, J. P. Migne (ed.) Parisiis: Patrologiae Cursus completus, series Latinae XXXII, 1877 (abreviatura: *Beata v.*).

<sup>5</sup> Aurelius Augustinus H. E., *De Ordine libri duo*. In *Opera Omnia*, pp. 977-1020, J. P. Migne (ed.) Parisiis: Patrologiae Cursus completus, series Latinae XXXII, 1877 (abreviatura: *Ord.*).

<sup>6</sup> Aurelius Augustinus H. E., *Soliloquiorum, libri duo*. In *Opera Omnia*, pp. 869-904, J. P. Migne (ed.) Parisiis: Patrologiae Cursus completus, series Latinae XXXII, 1877 (abreviatura: *Sol.*).

<sup>7</sup> Aurelius Augustinus H. E. *Confessionum libri tredecim*. In *Opera Omnia*, pp. 659-866, J. P. Migne (ed.) Parisiis: Patrologiae Cursus completus, series Latinae XXXII, 1877 (abreviatura: *Conf.*).

Prometían que sus enseñanzas serían argumentos de la razón, no sometida a la fe, como los católicos. Pero, Agustín dice que fue una experiencia desilusionante, porque sus enseñanzas eran más ficticias que la mitología. Incluso, eran menos deleitables que los mitos. Al menos, la mitología era menos dañina, pues, no le obligaban creer, como hacían los maniqueos. Cuando Agustín decide abandonar el maniqueísmo, dice que le vino la tentación del escepticismo, filosofía académica que dudaba poder encontrar la verdad<sup>8</sup>.

Previa a la estancia en Casiciaco, Agustín estuvo en Roma, aquí dice haber recordado que, en cierto debate, dado en Cartago, Elpidio, católico, argumentó con datos bíblicos y que, por su solidez, fueron incapaces de contra argumentar los maniqueos<sup>9</sup>. Igualmente, siempre comparó lo que sabía de los números con los escritos de Manés, cuyas doctrinas eran insostenibles comparadas con los números, porque cuando de matemáticas se trataba, sucedía con precisión pronosticada, lo único que los matemáticos no reconocieron al Artífice de las cosas que numeran<sup>10</sup>.

En Casiciaco y en proceso de abandono al maniqueísmo, Agustín afirma que las leyes del *numerus* están disponibles para todo ser racional, pero, no por todos son comprendidas, sin embargo, esas leyes son verdades inmutables, incluso, cuando no se conciben correctamente<sup>11</sup>. El *numerus* es elemento constituyente del sistema numérico, fundamento de la geometría y astronomía. A esto refiere Agustín, en *De ordine*, que, al recorrer cielo y tierra, la razón descubrió números. El universo es hermoso, no por ser enorme, sino por sus formas, pues, todas ellas, pequeñas o grandes, están constituidas por el número. Además, la misma definición de universo hace referencia a la unidad<sup>12</sup>. El número resulta clave para interpretar el universo agustiniano, en el sentido ontológico, metafísico y estético. Al contemplar la belleza, los

<sup>8</sup> Agustín, *Acad.* III, 20, 43-44; *Conf.* V, 10, 19.

<sup>9</sup> Agustín, *Conf.* V, 11, 21.

<sup>10</sup> Agustín, ob. cit., V, 3, 5-6.

<sup>11</sup> Agustín, *Acad.* III, 10, 22; *Ord.* II, 47.

<sup>12</sup> Agustín, *Ord.* I, 1, 2.

sentidos se deleitan y la razón comparte ese placer sensual porque descubre lo que significa: la unidad; sin unidad hay desagrado, pues, descubre ausencia de simetría, proporción y armonía, esto es, falta de *modus* (número), por eso, Agustín lo considera el indicador de la verdad<sup>13</sup>.

Lope Cilleruelo<sup>14</sup> señala que cuando se trata del *numerus* en el de Tagaste hay varias indeterminaciones: el *numerus* de influencia pitagórica, platónica y varroniana. Pero, lo evidente, indica Bai<sup>15</sup> es que Agustín usa términos matemáticos pitagóricos para defender su fe cristiana, pues, sostiene que todas las leyes inmutables del número son razones ordenadas por Dios y comunes a todas las personas. Entre el *quadrivium*, que los pitagóricos consideraban los cuatro caminos hacia la belleza de Dios, la música es el único tema matemático que se relaciona tanto con las ciencias naturales como con la moral. Oliveira<sup>16</sup> afirma que, desde la primera obra agustiniana *De Pulchro et apto* hasta el *De civitate Dei*, la dinámica de lo bello, está construida sobre la categoría de la congruencia que proporciona unidad y permanece como principio estructurante del proyecto filosófico de Agustín. Szychowski<sup>17</sup> sostiene que, en el aspecto de la percepción sensorial, las dimensiones (*modus*) están relacionadas de manera casi simétricas (*numerus*), con proximidad a la igualdad estética (unidad). La concepción estética acerca del deleite determina la presencia de la igualdad teológica en el alma, la que manifiestan los números divinos. La experiencia estética como juicio sensitivo, se fundamenta en el deleite y se distingue del juicio racional. El alma está implicada en ambas dimensiones en cuanto es sujeto de lo sensitivo y lo racional. Los sentidos captan la multiplicidad, la desigualdad y los opuestos de la realidad. Para

<sup>13</sup> Agustín, ob. cit., II, 15, 43.

<sup>14</sup> Lope Cilleruelo, “Numerus et Sapientia”, *Estudio Agustiniano*, 3, 1, 1968: 109-121 (pp. 109-110).

<sup>15</sup> Jenny Bai, *The beauty of God in the numerical order* (Doctoral Thesis) Tilburg University-Paises Bajos, 2017, (p. 3).

<sup>16</sup> Paula Oliveira, “Agostinho de Hipona: Congruência, a dinâmica do belo”, *Veritas*, 67, 1, 2022: 1-14 (pp. 4-5).

<sup>17</sup> Patricio Szychowski, “Una lectura estética de la *aequalitas* en el *De musica* de Agustín de Hipona”, *Patristica et mediaevalia*, 43, 2, 2022, p. 38.

resolver estas contradicciones señala Calabrese<sup>18</sup> que Agustín recurre al recurso del argumento estético. Recurso que aparece en el *De ordine*, cuando se arguye que el mal está dentro de un orden, al igual que la belleza es la armonía de ciertas antítesis<sup>19</sup>; teoría relacionada con las antítesis pitagóricas del número<sup>20</sup> o con las figuras literarias que Plotino las describe como agradables<sup>21</sup>. Agustín, también, utiliza un argumento de geometría: mejor es el todo que la parte, hay belleza y agrado cuando se comprende que el todo armoniza elementos contrarios. Es probable que haya dificultad para percibir la unidad suprema que armoniza todo. Sucede lo mismo con las leyes del número, son universales, pero, no todos las entendemos. Aunque, Agustín cree que sea cuestión de la interioridad, pues, replegados en sí mismos se comprende la hermosura del universo<sup>22</sup>. Problema sugerido en el *Timeo*<sup>23</sup>; en las *Leyes*, incluso, se recomienda despreocuparse por la búsqueda de las realidades divinas<sup>24</sup>.

A partir de lo expuesto, cabe plantearse: ¿En qué sentido el *numerus* cumple la función de revelador de la verdad en los diálogos agustinianos de Casiciaco? El método usado para realizar este estudio cualitativo-descriptivo es el hermenéutico. Realizamos una lectura detenida de los tratados para identificar y analizar el contenido, con el objetivo de descubrir el sentido en el que *numerus* cumple el papel de revelador de la verdad en los cuatro diálogos filosóficos.

<sup>18</sup> Claudio Calabrese, “Una comprensión de la realidad en clave neoplatónica. Dos pasajes del De ordine de san Agustín”, *Revista de Humanidades*, 41, 2020, p. 126.

<sup>19</sup> Agustín, *Ord.* I, 7, 18.

<sup>20</sup> Aristóteles, *Metafísica*, (T. Calvo Martínez, trad.), Madrid, Editorial Gredos, 1994 (I, 5, 986a 20-25).

<sup>21</sup> Plotino, *Enéadas*, (J. Igal, trad.), Madrid, Editorial Gredos, 1982 (III 2, 17, 5-10).

<sup>22</sup> Agustín, *Ord.* I, 1, 2.

<sup>23</sup> Platón, *Timeo*, In Diálogos VI, (F. Lisi, trad.), Madrid, Editorial Gredos, 1992, (28c).

<sup>24</sup> Platón, *Leyes* VII-XII, (F. Lisi, trad.), Madrid, Editorial Gredos, 1999 (VII, 821a).

## La búsqueda de la verdad

A parte de filósofo platónico y admirador pitagórico, Agustín es reconocido como el apasionado buscador de la verdad. Característica filosófica que puede evidenciarse contrastando diversas vivencias relacionadas con su formación escolar, su etapa maniquea y el escepticismo. Agustín, norafricano (354-430), en Tagaste, tierra natal, inicia la formación en las artes liberales/*humanitas*, herencia de la *paideia*, en cuya sucesión fue importante Varrón con sus textos escolares, con estos la influencia del pitagorismo, dice Marrou<sup>25</sup>. En Tagaste inicia su formación con la escritura y el cálculo en el 361, guiado por el *magister ludi*. En Madaura, ciudad al sur de Tagaste, continúa estudios secundarios en el 367. Nivel en el que estudió las materias de gramática y mitología, guiado por el *grammaticus*. Un periodo de gratos recuerdos para Agustín.

En el 370 interrumpe dichos estudios por falta de recursos. En el 371, a los 17 años de edad, ayudado por Romaniano, pariente y amigo de la familia, Agustín va a Cartago para realizar sus estudios de retórica, guiado por el *rethor* o *philologus*. En la capital proconsular, mientras seguía el programa de estudios retóricos, encuentra un libro de Cicerón titulado *Hortensius*, texto en el que descubre la sabiduría y la filosofía<sup>26</sup>. Agustín tenía 19 años de edad (373), a esa misma edad y luego de dicha lectura se hizo oyente maniqueo hasta los 28 años (373-382). Experiencia descrita por Agustín como un escalonado alejamiento de la verdad<sup>27</sup>, decadencia ontológica o camino del no-ser<sup>28</sup>. En el año 383, después de escuchar a Fausto de Milevi, Obispo maniqueo, desilusionado y sin haber resuelto el problema sobre la verdad, empieza a alejarse del maniqueísmo. Agustín viaja a Roma, donde es hospedado por un maniqueo. Abre una escuela de retórica en la Urbe, pero terminó desilusionado por la morosidad de los alumnos. En el 384 por

<sup>25</sup> Henry-Irenee Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, (Y. Baraja), Madrid, Akal, 1985, pp. 134 y 235.

<sup>26</sup> Agustín, *Conf.* III, 4, 7.

<sup>27</sup> Agustín, ob. cit., III, 6, 11; IV, 1, 1.

<sup>28</sup> Agustín, ob. cit., III, 7, 12.

recomendación de los maniqueos, Aurelio Símaco, prefecto de Roma, le envía como profesor de retórica a Milán. A su experiencia como docente de retórica también la califica como una etapa en la que enseñaba el arte de mentir<sup>29</sup>.

En el 385, Mónica, la madre de Agustín, llega a Milán, junto con Navigio, hermano de Agustín. Mientras tanto, Agustín se presenta para ser orador del emperador Valentiniano II. En el norte de Italia era famoso Ambrosio, Obispo de Milán, a quien Agustín fue a visitarlo y del que fue asiduo oyente de sus sermones. De Ambrosio aprendió una alternativa al literalismo para interpretar las Sagradas Escrituras<sup>30</sup>. Fausto era famoso entre los maniqueos y Ambrosio entre los cristianos de Milán. Agustín no evitaba compararlos. De ellos dice, el maniqueo era más festivo en sus discursos, pero menos erudito, mientras que Ambrosio era menos festivo, pero enseñaba la verdad<sup>31</sup>. Cuando, Agustín asistía para analizar el estilo retórico de Ambrosio, sin percatarse empezó a asimilar la verdad que pensaba no poder encontrar en la Iglesia católica<sup>32</sup>. A la par acontecían otros sucesos, probablemente, en el 386, Agustín estudia a los neoplatónicos. Conversa con Simpliciano, este prelado le comenta la conversión de Mario Victorino, un famoso gramático y orador del Imperio. Conocido por las traducciones de las *Enéadas* y sus comentarios a San Pablo, autores fundamentales en la filosofía de Agustín. Lee los libros platónicos, renuncia a la cátedra de retórica en Milán y se retira a la villa de un amigo llamado Verecundo, en Casiciaco junto con Mónica, su madre, Navigio, su hermano; su hijo Adeodato; sus primos Lastidiano y Rústico; sus discípulos Alipio, Licencio y Trigeccio. De esos diálogos en Casiciaco resultaron los cuatro textos filosóficos.

### **La necesidad de conocer la verdad**

En Casiciaco, Agustín con familiares y amigos inicia a poner en debate los postulados escépticos de la escuela académica. Cuyo principal representante

<sup>29</sup> Agustín, ob. cit., IV, 2, 2.

<sup>30</sup> Agustín, ob. cit., V, 14, 24.

<sup>31</sup> Agustín, ob. cit., V, 13, 23.

<sup>32</sup> Agustín, ob. cit., IV, 14, 24.

era Carnéades<sup>33</sup>. Autor recurrente también en las primeras conversaciones filosóficas de Agustín. Los argumentos de esta escuela se pueden resumir en tres aspectos estrechamente relacionados: 1) el hombre no puede encontrar la verdad<sup>34</sup>; 2) nada se puede percibir<sup>35</sup> y 3) nadie puede asentir nada<sup>36</sup>. En *Contra academicos*, Agustín plantea a los integrantes del grupo, si creen que es necesario conocer la verdad<sup>37</sup>. Entre los interlocutores de Casiciaco, Licencio, joven hijo de Romaniano, defendía las doctrinas escépticas de Cicerón. Por otro lado, el joven Trigeccio va en la línea de Agustín y de Alipio, quienes concuerdan que para ser sabios y felices es condición necesaria descubrir la verdad.

El debate sobre la verdad tiene implicancias en la sabiduría y la felicidad. Licencio que va en la línea académica argumenta que, con tal de buscar siempre la verdad, el hombre es sabio y feliz. Por el contrario, para Trigeccio, el que siempre busca la verdad sin encontrarla, no está exento del error, por lo que, no puede ser sabio ni feliz; además, si se puede ser feliz sin la verdad, no debería ser necesaria su búsqueda<sup>38</sup>. Agustín argumenta que sin la verdad se podría cometer cualquier aberración. Y si nada se debe asentir por temor a equivocarse, porque los sentidos siempre se equivocan, el de Tagaste argumenta que la razón solo se deja engañar si es que no toma las debidas precauciones para no ser engañada.

En la exhortación que Agustín hace a su amigo Romaniano, en *Contra academicos*, dice que no hay que desesperarse porque se puede conocer la verdad dedicándose a la filosofía. Pero para no presumir o caer en el dogmatismo, hay que partir de verdades evidentes como la suma de los cuatro primeros números que hacen diez. Es una verdad inmutable e invariable, que la entandamos o no, sigue siendo verdad.

<sup>33</sup> Agustín, *Acad.* III, 18, 40.

<sup>34</sup> Agustín, ob. cit., II, 9, 23.

<sup>35</sup> Agustín, ob. cit., III, 10, 22.

<sup>36</sup> Agustín, ob. cit., III, 10, 22.

<sup>37</sup> Agustín, ob. cit., I, 2, 5-6.

<sup>38</sup> Agustín, ob. cit., I, 2, 5.

### **Proteo, *imago veritatis***

La experiencia agustiniana hasta su retiro en Casiciaco es ejemplo de la dificultad que resulta la búsqueda de la verdad. La decepción del maniqueísmo tentó a Agustín meditar que lo más prudente era la filosofía que postulaba la imposibilidad de descubrir la verdad. Además, la historia de la filosofía respalda las dificultades agustinianas relacionadas con la verdad. Sin embargo, los sermones de Ambrosio le proporcionaron un método exegético, el alegórico, por otro lado, de la lectura de los libros platónicos adoptó el método de conocimiento, la interioridad, con el que comprende la verdad inteligible, aporte importante a sus conocimientos del pitagorismo que identificaba el número con la realidad sensible.

En el libro III, 5, 11 de *Contra academicos*, Alipio indica que el sabio conoce la sabiduría, por ende, la verdad. Como aun desconfía de la habilidad argumentativa de los académicos, plantea la necesidad del socorro divino para poseer la verdad. Como ocurría con Proteo, al que sus seguidores no lo capturaban sino por la indicación de alguna divinidad; parece sugerir el auxilio divino que Jámblico le atribuye a que habría recibido Pitágoras para descubrir las proporciones matemáticas en la música<sup>39</sup>. Agustín aprecia la sugerencia de Alipio, porque la verdad es escurridiza. El dios mitológico es recurso pedagógico para ilustrar la dificultad que resulta poseer la verdad si es que se pretende buscar con los sentidos. Proteo era un dios famoso por su destreza para cambiar y evadir revelar verdades ocultas. Si alguno quería saber el futuro, debía atraparlo mientras dormía, en las sombras de las rocas marinas. Mutaba para evitar indicar profecías, aunque al final revelaba. Homero<sup>40</sup> señala que Menelao lo captura para obtener información sobre su futuro, pero luego de un sinnúmero de transformaciones y guiado por la diosa Idotea. Para desvelar su identidad era necesaria la intervención divina. En este sentido, *Proteus* resulta la imagen de la verdad, por su dificultad de ser encontrada y

<sup>39</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*, (M. Periago, trad.), Madrid, Editorial Gredos, 2003, p. 90.

<sup>40</sup> Homer, *Odisea*, (J. F. Mira, trad.) Barcelona, Proa, 2011, (IV, 350-520).

el número como la imagen del revelador divino. El número manifiesta verdades evidentes e inmutables.

### ***Numerus*: verdad, inmortalidad y ser**

Agustín, con alusión a Proteo, plantea: “Quién podrá mostrarnos la verdad<sup>41</sup>”. La verdad es inteligible como el orden, la belleza y el ser. Si hay impedimento para descubrirla será una cuestión de método. La interioridad es como el punto céntrico de la esfera geométrica, juzga en cualquier dirección con equidad simétrica. Cervio entiende que esta imagen distingue el conocimiento sensible del racional. Porque el hombre que no se deja distraer por los sentidos, que perciben la multiplicidad, se posiciona en el centro de la figura geométrica y si permanece allí comprende la relación de las partes con el todo y descubre su unidad. Este es el sentido de la interioridad y el conocimiento de sí mismo. El que se purifique logra trasladarse de la periferia al interior de la esfera<sup>42</sup>. Trasládarse al interior es descubrir la imagen de su principio y fin; porque se descubre imagen de su Artífice. Aunque, Agustín es consciente de que requiere sacrificio y dedicación a la búsqueda de la verdad, a la formación del espíritu, en el que tiene un papel importante las artes liberales, que son la base de la filosofía. Disciplina que para los griegos es amor a la sabiduría. En *De beata vita*, la sabiduría, a su vez, es la medida (*modus/numerus*) del alma. La virtud, la fuerza del alma, es la plenitud y mesura que es el contrario de indigencia y desmesura. Y ¿qué es la sabiduría? Por San Juan 14, 6 se conoce que la Sabiduría de Dios es la Verdad, pues él mismo dijo: “*Ego sum veritas*”<sup>43</sup>.

En el diálogo *Contra academicos*, ya citamos más arriba que la suma de los cuatro primeros números:  $1+2+3+4=10$ <sup>44</sup>, número conocido, dentro del sistema filosófico pitagórico, como la *tetractys*, fundamento de la ontología y

<sup>41</sup> Agustín, *Acad.* III, 6, 13.

<sup>42</sup> Pedro Cervio, “La interioridad en los primeros Diálogos de San Agustín”, Universidad de Navarra, *Cuadernos de Filosofía*, 2007, (p. 173).

<sup>43</sup> Agustín, *Beata v.* IV, 34.

<sup>44</sup> Agustín, *Acad.* II, 3, 9.

estética pitagórica. Para Agustín, lo verdadero se muestra en que la suma es diez y no otro número. También es verdad que después del uno sigue el dos y después de este el tres, etc. De la unidad resulta el principio del sistema numérico, esto es, sin la unidad no existiría el resto de números porque, aunque no se perciba con los sentidos, la razón comprende que el dos contiene dos veces a la unidad, el tres, tres veces la unidad y así, la unidad resulta objeto de la razón. Para Agustín el número y sus dimensiones muestran verdades inteligibles, eternas e inmutables.

Cuando Agustín, en *De ordine*, tercer diálogo de Casiciaco, hace un análisis histórico de las artes liberales, descubre en ellas al número como artifice. Explica que la modulación de las palabras obedece a medidas y toda medida tiene números. La gramática no sería posible sin el número, porque sin medida el sonido sería infinito. Igualmente, el ritmo con el que se habla obedece a tiempos simples y compuestos. Para Agustín la gramática es el primer peldaño de trascendencia. El segundo es la dialéctica. Esta tiene su base en la gramática, porque sigue sus normas. La dialéctica es el arte de aprender y el arte de enseñar la verdad. El tercer peldaño es la retórica, es una forma agradable de animar a buscar la verdad. Luego, en un cuarto lugar está la música que es el arte de modular bien. Modular proviene de *modus* y este significa medir o numerar. Al llegar a este peldaño, dice Agustín que la razón se percató que todo lo hacían los números y comenzó a sospechar si acaso ella misma era número<sup>45</sup>, tema presente en las *Enéadas* de Plotino<sup>46</sup>. Al pasar al dominio de los ojos, no le placía sino la hermosura y en esta, las formas, en las formas las figuras y en las figuras, los números. Los que ordenó en geometría y astronomía. La razón la tomó con fuerza como revelador de la verdad, similar al Proteo mencionado en *Contra academicos*<sup>47</sup>. Distinguió que los números ideales brillan mejor que los sensibles, pues estos son como sombras de los ideales.

<sup>45</sup> Agustín, *Ord.* II, 18, 48-II, 19, 51.

<sup>46</sup> Plotino, ob. cit., III, 6, 1; V, 1, 3; VI, 2, 22; VI, 5, 9; VI, 6, 16 y VI, 9, 4.

<sup>47</sup> *Ord.* II, 15, 43.

En los *Soliloquios*, cuarto diálogo de Casiciaco, Agustín se propone buscar a Dios y el alma. Temas que exigen averiguar sobre la verdad, pero de ella ya se dijo que existe, pues, nada hay verdadero sino por la verdad. Nada se afirma que verdaderamente es, sino las cosas inmortales<sup>48</sup>. Para Agustín, las leyes del número manifiestan las propiedades de la verdad, del ser y de la inmortalidad<sup>49</sup>. Pues la verdad es inmutable. Por esa razón, ella no puede estar en las cosas sensibles. Indagando sobre la naturaleza del alma, esta cumple con las condiciones para ser sujeto de la verdad. Además, al examinar las manifestaciones razonables, estas tienen como sujeto a la razón, la cual, no actúa sin los números, pues sin número no hay arte. Incluso, al contemplar las obras en las que la razón humana no es su artífice, aparece el número estructurando las formas y figuras del universo como reflejo de una Razón superior.

La razón se identifica con el *numerus*, se deduce de su arte, es número y comprende los números de universo, arte de un supremo Artífice, la razón no se identifica con la verdad. Porque la verdad siempre es superior. La verdad preside el interior y lo más sublime del hombre, porque la Verdad suma e inmutable contiene todas las verdades inconmutables<sup>50</sup>. Y es superior a nuestra razón porque se juzga según la verdad, si fuera inferior juzgaríamos de ella y si fuera igual a nuestra razón sería mudable; de modo que, si no es inferior ni igual a nuestra razón, la verdad es superior a lo más sublime de nuestro ser<sup>51</sup>.

## Conclusión

El *numerus* es indicador de la verdad en sentido ontológico, metafísico y estético. El *numerus* es clave hermenéutica de la ontología agustiniana. Los

<sup>48</sup> Agustín, *Sol.* I, 15, 29: “Nulla igitur recte dicuntur esse nisi immortalia”.

<sup>49</sup> Agustín, *Acad.* III, 11, 25.

<sup>50</sup> Aurelius Augustinus H. E. *De libero Arbitrio libri III*. In *Opera Omnia*, pp. 1221-1310, J. P. Migne (ed.) Parisii: Patrologiae Cursus completus, series Latinae XXXII, 1877, (abreviatura: *Lib. arb.* II, 12, 33).

<sup>51</sup> Aurelius Augustinus, ob. cit., II, 12, 34.

números, que rocían y embellecen el universo estético agustiniano, son como sombras de una realidad suprasensible, la Medida Suma, la Medida sin medida, Armonía de las armonías y Verdad de las verdades. El *numerus* agustiniano no es únicamente una cuestión de cálculo, sino un concepto que entrelaza su experiencia personal y su conexión con lo divino. El *numerus*, en su simbolismo y precisión medible ayuda a descubrir patrones y significados en la realidad que guían hacia la verdad inteligible.

## El problema del amor al prójimo en San Agustín: una lectura desde Hannah Arendt

Juan Cruz Montesino

Univ. Nac. del Comahue, Argentina

### El problema del amor al prójimo: *caritas* y *cupiditas*.

San Agustín es considerado por Arendt como “el primer filósofo cristiano”<sup>1</sup>, “el único gran filósofo que tuvieron los romanos”<sup>2</sup>, y el “último en conocer al menos lo que significó en otro tiempo ser ciudadano”<sup>3</sup>. En cierto modo, puede verse en San Agustín al último romano y al primer cristiano. Por un lado, en continuidad con el espíritu romano, se esfuerza por pensar la perdurabilidad de los asuntos humanos en el contexto de una historia secular y de una ciudad terrena (*civitas terrena*). Por otro lado, introduce la idea de una ciudad de Dios (*civitas Dei*), añadiendo un principio cristiano y no mundano a los asuntos humanos. En esta “doctrina de las dos ciudades”, el elemento político crucial reside en que, si bien la ciudad divina se realiza plenamente en el futuro (*i. e.*: después de la muerte), debe ser anticipada en esta vida por el creyente si éste quiere vivir en sintonía con el mandato cristiano de amor al prójimo. De forma tal que, a la *civitas terrena* ahora se le sobrepone una *civitas Dei* sostenida sobre la base de la fe en común y el amor mutuo. A propósito, señala Arendt:

“La verdadera comunidad se basa en el hecho de la fe en común. De aquí que en una primera observación se pueda caracterizar la

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 343. Traducción de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallestín Oña.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península, 1996, p. 137. Traducción de Ana Poljak.

<sup>3</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2016, p. 27. Traducción de Ramón Gil Novales.

comunidad de los creyentes por dos rasgos distintivos. En primer lugar, la comunidad de creyentes se basa sobre algo que por principio es no mundano y se trata por tanto de una sociedad con otros que no descansa en una realidad predada en el mundo, sino en una posibilidad específica. En segundo lugar, y comoquiera que esta posibilidad es la más radical de todas las que se ofrecen a la existencia humana, la comunidad de fe que se realiza en el amor mutuo requiere para sí al hombre entero, [...]; requiere al hombre en integridad, tal como Dios mismo lo requiere. La misma fe de la que se dice que ‘cada uno tiene la suya propia’ es tan radicalmente fe en común que todo otro individuo es visto sólo en la perspectiva de la fe potencial que le haría compañero en la fe. Y al mismo tiempo [...] esta fe se comprende como la posibilidad última y más radical del ser humano”<sup>4</sup>.

En términos agustinianos, la “verdadera comunidad” (*civitas Dei*) se basa en la fe en común y el amor mutuo. Ahora bien, el amor al prójimo se muestra particularmente exigente y la fe en común especialmente difícil de asir, desde el momento en que se asume que son tan independientes del carácter cristiano del prójimo como extensivos a cada criatura humana en cuanto tal. En efecto, el amor mutuo requiere al ser humano “entero”, es decir, tal como es y “tal como Dios mismo lo requiere”, de igual modo que la fe es común a todos aun cuando “cada uno tiene la suya propia”.

Debe tenerse en cuenta que el problema del amor al prójimo (y con ello la cuestión de la fe) constituye la marca distintiva del cristianismo, esto es, su diferencia específica con respecto al judaísmo y al islamismo. El mensaje divino encarnado en Jesucristo no es simplemente la “resurrección de las almas” o la “obediencia a las leyes hebreas”, sino el ideal de bondad y de amor al prójimo amor a Dios<sup>5</sup>. Así lo enseña el *Evangelio según Mateo*, cuando al ser interrogado por uno de sus seguidores: “Maestro, ¿cuál es el mandamiento

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, p. 134. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península, 1996, p. 137.

más importante de la Ley?”, Jesús respondió: “Amarás al Señor con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el primero y el más importante de los mandamientos. Y después viene otro semejante a este: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Toda la Ley y los Profetas se fundamentan en estos dos mandamientos”<sup>6</sup>. En consecuencia, el primer mandamiento ordena el “amor a Dios” y el segundo manda “amar al prójimo como a sí mismo”. El sentido tradicional de la orden implica amar al prójimo y amarse a sí mismo como “Dios lo hace”. Así, para los cristianos, la fe en común se juega en el amor a Dios, al prójimo y a sí mismo.

La elaboración del problema del amor cristiano (*caritas*) por parte de San Agustín articula estos tres ejes: amor a Dios, al prójimo y a sí mismo. Igualmente, reconoce la amplitud del mandamiento: “A la cuestión: ‘¿Quién es mi prójimo?’ (*Proximus quis*-literalmente: ‘¿quién es prójimo a mí?’), San Agustín responde indefectiblemente: ‘Todo hombre’ (*Omnis homo*)”<sup>7</sup>. La experiencia cristiana fundamental a resolver es precisamente esta: considerando que todos y cada uno de los seres humanos son prójimos, ¿cómo llega la “comunidad de fe” en Jesucristo a hermanar a todos, incluso “a quienes nos ofenden”, a los que no creen, a los “enemigos” y a los “pecadores”?<sup>8</sup>. Claro que la resolución de este problema se ata, a su vez, al logro de una vida eterna y feliz, es decir, a la salvación del alma<sup>9</sup>. Ya que, en términos agustinianos, la felicidad (*beatitudo*) no consiste sólo en la posesión del bien, sino además en estar seguros de no perderlo, en contraposición al pesar (*tristitia*) que se produce al perder el bien y tener que sobrellevar esta pérdida<sup>10</sup>. Como la vida feliz es el bien que no puede perderse, pero la vida en la Tierra está rodeada por el temor (*timor*) y la muerte, entonces la vida feliz (*beata vita*) consiste en un bien absoluto (*summum bonum*) que no puede

<sup>6</sup> La Biblia, Madrid, Editorial Verbo Divino, 1994, Mt 22, 36-40.

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, p. 65. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

<sup>8</sup> Arendt, *El concepto...*, ob. cit., p. 134.

<sup>9</sup> Arendt, ob. cit., p. 27.

<sup>10</sup> Arendt, ob. cit., p. 26.

alcanzarse en la Tierra donde la vida es muerte en vida (*mors vitalis* o *vita mortalis*), sino en la plenitud de la eternidad divina.

En este sentido, para San Agustín el problema del amor se encuentra asociado al problema de la temporalidad. Pues, el ser humano no sólo vive “en el tiempo”, sino que ha sido creado por Dios como un “ser temporal”, a diferencia del Ser divino cuya eternidad significa la supresión del tiempo como tal<sup>11</sup>. Entre otras cosas, esto significa que allí donde Dios ve el conjunto de todo lo real de “manera inalterable” como una “presencia estable y sempiterna”<sup>12</sup>, el ser humano tiene que ordenar los hechos en pasado (que ya no es), presente (que es) y futuro (que todavía no es). En línea con ello, el ser humano experimenta el amor desde la temporalidad, orientándolo hacia el pasado, el presente o el futuro, en correspondencia con tres potencias espirituales: la memoria, el entendimiento y la voluntad, respectivamente.

En principio, San Agustín distingue dos tipos de amor: *caritas* y *cupiditas*. De acuerdo a Arendt, estos dos tipos de amor son formas de “deseo” o “anhelo” (*appetitus*): “El amor entendido como deseo que anhela (*appetitus*), y el deseo entendido en términos de la tradición griega que va de Aristóteles a Plotino, constituyen la raíz tanto de *caritas* como de *cupiditas*”<sup>13</sup>. En este sentido, “no son tipos distintos de emoción” aunque difieren por sus “objetos respectivos”:

“Por tanto, en *cupiditas* o en *caritas* decidimos sobre nuestra morada, sobre si deseamos pertenecer a este mundo o al mundo por venir [...]. En la concupiscencia el hombre abraza la suerte que le hace perecedero. En la caridad, cuyo objeto es la eternidad, el hombre se transforma en un ser eterno, no perecedero”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 369.

<sup>12</sup> Arendt, *La Vida...*, ob. cit., pp. 368.

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín* cit., p. 36.

<sup>14</sup> Arendt, *El concepto...*, ob. cit.

*Caritas* y *cupiditas* tiene en común que ambas derivan del aislamiento inherente a la existencia humana<sup>15</sup> y del extrañamiento respecto de todo lo que la rodea. Como el ser humano se encuentra aislado y separado no sólo de Dios, sino también de las demás personas, las cosas e incluso de su mismo yo, requiere del amor a Dios o a lo terrenal para hacer del desierto (*eremus*) un “mundo” compartido con otros, es decir, un hogar. Se diferencian precisamente por sus “objetos respectivos”. El objeto de deseo de *cupiditas* es la vida terrena, mientras que el objeto de deseo de *caritas* es la vida eterna. En cualquier caso, mediante ellos (*caritas* y *cupiditas*) el creyente decide a qué “mundo” quiere pertenecer; y al ser formas del *appetitus* (deseo o anhelo) buscan trascender la experiencia presente y extenderse hacia el futuro mediante actos de la voluntad.

Así como *caritas* y *cupiditas* tienen en común el hecho de estar enraizadas en el *appetitus* (deseo o anhelo), también presuponen cierta clase de conocimiento previo de lo que se ama, ya que para San Agustín sólo se puede amar lo que antes se conoce: “sólo puedo buscar una cosa de cuya existencia yo tengo alguna clase de conocimiento”<sup>16</sup>. En la medida en que la memoria humana posee el recuerdo de una vida feliz que se revela imposible de ser experimentada en la vida terrena, el conocimiento de esta vida sólo puede provenir de algo externo y anterior al ser humano, a saber: Dios como Creador. Sólo que en *cupiditas* el ser humano omite recordar este pasado remoto, y en su lugar, ama al mundo conforme a sus recuerdos terrenales como si constituyera la eternidad en sí misma. Así, lo que diferencia a *caritas* y *cupiditas* no es sólo el objeto de deseo sino también el “tipo de elección”. En *cupiditas* se ama al mundo sin elección de por medio, dado que el ser humano siempre se enfrenta al mundo al punto de que sea natural amarlo. En cambio, en *caritas* el creyente elige amar lo que el mundo no puede ofrecer, esto es: Dios y la Creación<sup>17</sup>. Es como si en la caridad, al “elegir sin mundo” (*electio ex mundo*), el creyente pudiera actualizar la gracia divina<sup>18</sup> que consiste en

<sup>15</sup> Arendt, ob. cit., pp. 37.

<sup>16</sup> Arendt, ob. cit., pp. 72.

<sup>17</sup> Arendt, ob. cit., pp. 108.

<sup>18</sup> Arendt, ob. cit., pp. 109.

amar incondicionalmente al ser humano por el simple hecho de ser su *creatura*. Así, mediante ellos (*caritas* y *cupiditas*) el creyente decide nuevamente a qué “mundo” quiere pertenecer; y siendo formas del recuerdo (terrenal o divino) buscan trascender la experiencia presente y actualizar el pasado mediante actos de la memoria.

Dado el carácter temporal de la existencia humana, el amor se experimenta orientado hacia el futuro en el primer caso, y hacia el pasado en el segundo. Desde el punto de vista del futuro, amar (*caritas*) es desear o anhelar la vida eterna. Desde el punto de vista del pasado, amar (*caritas*) es recordar o rememorar la vida feliz. Lo que también tienen en común estas dos formas de amor en el sentido de *caritas* es que conllevan el autodescubrimiento del yo y el descubrimiento de Dios en simultáneo<sup>19</sup>. Sólo cuando el creyente es capaz de encontrar a Dios en sí mismo y de encontrarse a sí mismo en Dios, puede dejar de vivir alienado en el mundo terrenal. En el amor como rememoración, el descubrimiento del yo y de Dios se produce en la memoria, en donde el creyente encuentra el recuerdo de una remota vida feliz que coincide con el origen divino de su propio ser. Mientras que, en el amor como deseo este descubrimiento se produce en el “corazón”, en donde el creyente encuentra que no sólo ama al Dios de la creación sino al Dios de *su* corazón. De forma tal que cada creyente puede sentir que “cuando amo a *mi* Dios” amo el Dios que habita en *mi* corazón<sup>20</sup>. Así, el descubrimiento de la correlación entre el yo y Dios que se produce en la “vida interna” se transforma para el creyente en la quintaesencia de su ser.

Con todo, de acuerdo a Arendt, estos dos enfoques considerados por separado, uno orientado hacia el pasado y el otro hacia el futuro, no hacen más que “orillar” el problema del amor al prójimo. En efecto, para el amor (*caritas*) como anhelo de vida eterna el prójimo, y en general el mundo terrenal, terminan ocupando el lugar de una consideración secundaria con respecto al futuro absoluto que se desea. El amor que dimana del futuro conduce al

<sup>19</sup> Arendt, ob. cit., p. 44.

<sup>20</sup> Arendt, ob. cit.

“disfrute” de la vida eterna por medio del recto “uso” de los entes mundanos<sup>21</sup>, y se realiza en el mundo terrenal por mor de algo más, a saber: la eternidad divina. Empero, si los seres humanos aman por mor de Dios, entonces no pueden “disfrutarse” los unos a los otros, sino en todo caso “usarse”. Así, en el amor al prójimo el creyente “usa” al prójimo por mor de Dios<sup>22</sup>. Por otro lado, el amor (*caritas*) que dimana del pasado responde a la *electio ex mundo*, por la cual se elige amar a la Creación sin “mundo”. En este sentido, para este tipo de amor como recuerdo de la vida feliz, el prójimo, el mundo terrenal y hasta el creyente en sí mismo se terminan desdibujando en favor de una única entidad abstracta: la Creación. Y si el recuerdo de la vida feliz es la rememoración del amor de Dios a la Creación, entonces el creyente debe amarse a sí mismo y al prójimo como Dios ama la Creación. Esto es, debe “olvidarse” de las relaciones mundanas<sup>23</sup>. En otros términos, en el amor al prójimo el creyente debe amar perdiendo de vista las relaciones que lo constituyen a sí mismo y al prójimo en seres particulares que comparten un mundo terrenal. Y ya que en el amor a la *creatura qua creatura* categorías como “amigo”, “enemigo”, “pecador”, etc., pierden sentido, la existencia del prójimo y de sí mismo también pierden sentido<sup>24</sup>.

De todas formas, la prioridad debe recaer en uno de estos dos tiempos (pasado o futuro), dado que el presente es “el menos perdurable de los tres, puesto que carece de «espacio» para sí mismo”<sup>25</sup>. San Agustín entiende que la prioridad recae en el “futuro”, debido a su peculiar concepción del tiempo, que no corre del pasado hacia el futuro; sino a la inversa, “«desde el futuro a través del presente hasta el pasado»”<sup>26</sup>. Igualmente, como el deseo de vida eterna se origina en el recuerdo de la vida feliz, porque sólo se ama lo que primero se conoce, el futuro absoluto retorna al pasado último. Con todo, el

<sup>21</sup> Arendt, ob. cit., pp. 53.

<sup>22</sup> Arendt, ob. cit., pp. 64.

<sup>23</sup> Arendt, ob. cit., pp. 126.

<sup>24</sup> Arendt, ob. cit., pp. 127.

<sup>25</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 369.

<sup>26</sup> Arendt, ob. cit.

amor al prójimo no puede significar ni el “uso” del prójimo ni el “olvido” de las relaciones mundanas.

Ya que el problema del amor al prójimo no puede afrontarse únicamente desde de la eternidad de la vida eterna o la vida feliz, es menester rescatar la dimensión temporal de las cosas. Esto es, la existencia humana en el mundo terrenal. En este sentido, advierte Arendt:

“Pero esto no significa que el amor al prójimo no tenga ningún lugar en el pensamiento agustiniano. Por el contrario, lo volveremos a encontrar en un contexto enteramente diferente como la versión específicamente cristiana y particularmente explícita de la ley natural, prerreligiosa, secular de no hacer a otros lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros (*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*)”<sup>27</sup>.

Para la doctrina cristiana, el carácter problemático del amor al prójimo proviene del hecho de ser una exigencia “pre-religiosa”, esto es: secular. En cierto modo, es la “versión cristiana” del originario “no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti mismo” y brota del “mundo histórico” (*i. e.:* secular) que los seres humanos constituyen entre sí: “Este mundo histórico (*saeculum*) es el mundo consabido que va de suyo en la coexistencia entre todos los hombres”<sup>28</sup>. Lo problemático del amor al prójimo reside en que el mandato que exige amar a todos los seres humanos como “Dios lo hace” proviene de un trasfondo secular en donde los seres humanos se enfrentan los unos a los otros como “amigos” o “enemigos”. Esto significa que el mandato de amor al prójimo debe combinar la dimensión secular y la dimensión divina de la existencia humana: el tiempo y la eternidad.

Esta combinación de lo secular y de lo divino se realiza en la fe, a raíz de los dos sentidos distintos que adopta este fenómeno. Por un lado, la fe es experimentada como una actitud individual frente al problema del ser propio;

<sup>27</sup> Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín* cit., p. 61.

<sup>28</sup> Arendt, ob. cit., pp. 138.

por otro lado, la fe puede ser considerada implícita en la facticidad de la Historia, y en este sentido es coextensiva al género humano como tal. En la medida en que la fe cristiana es una creencia independiente de toda verificación, es decir, un acto de confianza, la fe se afirma en aquellos acontecimientos en que Dios traza el plan para sus criaturas, y que obligan a la creencia debido a su carácter único, irrepetible e inverificable. Así, los acontecimientos “históricos” fundamentales en que se asienta la fe cristiana son: la expulsión de Adán del Paraíso y la encarnación de Dios en Jesucristo<sup>29</sup>.

En efecto, Cristo representa un ideal de bondad y de amor al prójimo que se ofrece a los creyentes como un “modelo” a “imitar”. Y aun cuando tal ideal desafíe las posibilidades humanas puede, no obstante, inspirar la actitud individual del creyente preocupado por la salvación de su alma. Sin embargo, la aparición de Cristo entre los seres humanos no hubiese tenido lugar de no ser porque la expulsión de Adán del Paraíso hizo posible la condición humana “pecadora” y “mortal”, y con ello, la realidad histórica como tal. Hablando con propiedad, el “género humano” se origina en Adán y no en Dios, de quien recibe el ser, pero no su condición existencial<sup>30</sup>. Por Dios, el ser humano *es*; por Adán, *es* pecador y mortal. El pecado original establece la condición existencial del ser humano e insta una descendencia por “generación” y no por creación, hermanándolos en el pecado.

El pecado original significa la separación del ser humano con respecto a Dios, y su obligada interdependencia<sup>31</sup> en un mundo histórico (*saeculum*). Esta interdependencia produce lazos de “amor mutuo” entre los seres humanos en razón de su naturaleza común pecadora y mortal. Este es el origen de la *cupiditas*, es decir, del amor al mundo terrenal que el ser humano siente de por sí como miembro del género humano. Asimismo, estos lazos de “amor mutuo” basados en la interdependencia, constituyen la “fe en común” más básica por la cual los seres humanos pueden fundar instituciones en el

<sup>29</sup> Arendt, ob. cit., p. 135.

<sup>30</sup> Arendt, ob. cit., p. 138.

<sup>31</sup> Arendt, ob. cit., p. 139.

mundo<sup>32</sup>, constituyendo una ciudad terrena (*civitas terrena*) sostenida en cierta creencia o confianza de que “nadie hará a los demás lo que no quieran que les hagan a ellos mismos”. Frente a esto, la revelación de Dios en Cristo significa el retorno del ser humano a su fuente divina. Así, el mensaje de Jesucristo lleva al creyente a ponerse en presencia de Dios (*coram Deo esse*) rompiendo las ataduras con el mundo. Como la salvación del alma depende de la conducta del individuo, esto es, de su victoria sobre *cupiditas*, la tarea del creyente no consiste únicamente en elevarse sobre el mundo terrenal, sino también en combatirlo. En efecto, con la llegada de Cristo: “la ciudad terrena es abolida como tal, pero a la vez el creyente es llamado al combate contra ella”, pues el creyente “no puede actuar por sí solo (*separatus*) sino sólo con otros o contra otros”<sup>33</sup>. Así, la salvación del alma sigue siendo un problema “individual”, aunque “común” a todos. Y como el creyente aspira a la vida eterna y feliz, el amor cristiano (*caritas*) debe articular el amor a Dios, al prójimo y a sí mismo, sin desentenderse del tiempo histórico y secular.

Como se ve, la fe en Cristo por la cual el individuo se eleva hacia la eternidad, se basa en una “fe en común” todavía más básica que, como *factum* histórico, lleva al género humano a sentir la necesidad de confiar. Así, el amor al prójimo puede combinar la **dimensión secular** y la **dimensión divina** de la existencia humana. Debido a que el amor al prójimo implica amar al ser humano tal como Dios ama a su creación, al tiempo que presupone el reconocimiento de la naturaleza igualmente pecadora y mortal de cada miembro del género humano, el creyente puede amar al prójimo como criatura y enfrentarse a él como enemigo o pecador:

“El prójimo aparece siempre, sea como alguien en quien Dios ha obrado ya por la gracia y que para nosotros es, por tanto, ocasión no sólo de amor sino de homenaje a la gracia, sea como alguien atrapado aún en el

<sup>32</sup> Arendt, ob. cit., p. 142.

<sup>33</sup> Arendt, ob. cit., p. 141.

pecado [...]. En este segundo supuesto, el prójimo es el signo del peligro que nos ronda, a la vez que el recordatorio de nuestro pasado”<sup>34</sup>.

En suma, el pecado original funda la *civitas terrena*<sup>35</sup>, así como la resurrección de Cristo anuncia la *civitas Dei*. No obstante, la ciudad terrena es anterior a la ciudad de Dios<sup>36</sup>, así como la igualdad en el pecado que se adquiere por nacimiento, o sea, sin elección, es anterior a la igualdad en la gracia de Dios que se adquiere por elección e imitación. Con todo, el amor al prójimo posee un curioso carácter paradójico debido al “doble origen”, secular y divino<sup>37</sup> del ser humano como tal: el amor al prójimo es de origen secular, y al mismo tiempo, significa la abolición de lo secular. En este sentido, la relación entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios que implica el amor al prójimo no es sólo de presupuesto o anterioridad, sino también de conflicto irresoluble entre lo divino y lo secular. La *civitas Dei* no sólo presupone la *civitas terrena*, sino que necesita combatirla y abolirla. En última instancia, en el amor al prójimo el creyente ama y combate al prójimo por igual.

<sup>34</sup> Arendt, ob. cit., pp. 140-141.

<sup>35</sup> *Ibíd.*

<sup>36</sup> *Ibíd.*, pp. 137.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pp. 147.



**A hermenêutica das tipologias de Adão e Melquisedec  
no texto II, XXVIII, 33 da obra *De Gratia Christi et de Peccato Originali*  
de santo Agostinho<sup>1</sup>**

*Marcone Felipe Bezerra de Lima<sup>2</sup>*  
UNICAP, Brasil

A tipologia é uma área de estudo da hermenêutica onde é feito o uso do método histórico-gramatical, isto é, o princípio de interpretação literal ou textual de forma sistemática. Assim, Santo Agostinho, que foi um exímio intérprete, explica que “Entender um termo figurado como se fosse dito em sentido próprio é pensar de modo carnal”<sup>3</sup>, pois o sentido figurado é o que as palavras assumem em determinados usos textuais. Entretanto, ele também realça que “Com efeito, o homem que segue só a letra toma como próprias as expressões metafóricas, e nem sabe dar a significação verdadeira ao que está escrito com palavras próprias”<sup>4</sup>. Nessa teorização, dois conceitos são imprescindíveis: o de **símbolo** –que é o emprego de algum objeto material para evocar uma conceituação no aspecto literal, espiritual ou moral, pois o símbolo é considerado um sinal representativo. O outro conceito é o de **tipo**– que é a representação futura na esfera espiritual por meio de combinações, pessoas ou coisas do mundo material que tenham com elas certa correspondência de analogia ou mesmo de contraste. Portanto, o tipo aponta,

<sup>1</sup> Este trabalho faz parte de nossa pesquisa de doutoramento financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

<sup>2</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Orientador: José Tadeu Batista de Souza; Coorientador: Marcos Roberto Nunes Costa.

<sup>3</sup> Santo Agostinho, *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira, São Paulo, Paulus, 2002. 277 (Coleção Patrística, n. 17), p. 159.

<sup>4</sup> Santo Agostinho, ob. cit., p. 159.

essencialmente, para o futuro, pois sempre precede, historicamente, o seu antítipo, enquanto o símbolo pode não o fazer, visto que pode preceder, coexistir, ou vir depois daquilo que ele simboliza. Como exemplo, tem-se a pomba como símbolo do Espírito Santo que continua existindo mesmo depois da descida da terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Portanto, nesse estudo, mostrar-se-á como Santo Agostinho tipifica os personagens de Adão e Melquisedec e seu antítipo –a Pessoa de Cristo, na obra *A graça de Cristo e o pecado original*.

Acerca do primeiro tipo, Adão, Santo Agostinho desenvolverá sua argumentação, principalmente, a partir dos textos paulinos:

“Explicação dos postulados da verdadeira fé. A fé consiste propriamente na relação de dois homens. Pelos primeiros fomos feitos escravos do pecado, pelo segundo somos resgatados do pecado; por um, fomos precipitados na morte; pelo outro somos libertados para a vida; aquele nos levou à perdição fazendo sua vontade, e não a daquele que o criou; este nos salvou fazendo não a sua, mas a vontade daquele que o enviou (*Jo* 4,34; 5,30). Portanto, na relação destes dois homens consiste propriamente a fé cristã. Um é Deus e o único mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus (*1Tm* 2,5). Porque não há sob o céu outro nome dado aos homens pelo qual devemos ser salvos (*At* 4,12), e dele Deus fez o centro da fé para todos, ressuscitando-o dos mortos (*At* 17,31).

Portanto, a fé cristã não duvida de que, sem esta fé, ou seja, sem a fé no único mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus; sem a fé, digo eu, na sua ressurreição, a qual Deus estabeleceu para todos e que não pode ser objeto de fé verdadeira sem sua encarnação e morte; **sem a fé, portanto, na encarnação, morte e ressurreição de Cristo, nem os antigos justos, para que fossem justos, se purificariam de seus pecados e se justificariam pela graça de Deus.** A mesma purificação e justificação não puderam alcançar tanto os justos mencionados na santa Escritura, como os não-lembrados, mas sem dúvida existiram ou antes do dilúvio ou depois até a entrega da Lei ou no tempo da vigência

da Lei, não somente com relação aos filhos de Israel, como foram os profetas, mas também aos de outros povos, como foi Jó.

Seu coração purificava-se pela fé no Mediador e difundia-se neles a caridade pelo Espírito Santo (*Rm* 5,5), que sopra onde quer (*Jo* 3,6), e não de acordo com os merecimentos, pois ele é a origem dos merecimentos. A graça de Deus não será graça de forma alguma, se não for totalmente gratuita”<sup>5</sup>.

Segundo Agostinho, uma vez que Adão, o primeiro homem, foi o representante simbólico da humanidade, o resultado de sua desobediência passou a todos os homens: escravidão, morte. Entretanto, Jesus Cristo, o último Adão, representa, pela fé, o resgate e a vida. Agostinho explica nessa relação que a em carne de Cristo possui o aspecto retroativo porque “sem a fé, portanto, na encarnação, morte e ressurreição de Cristo, nem os antigos justos, para que fossem justos, se purificariam de seus pecados e se justificariam pela graça de Deus” (ibíd.). Assim, os homens que viveram antes da Lei mosaica estavam condicionados à fé na mediação de Jesus, logo, os justos, mesmo antes da encarnação, morte e ressurreição do Mediador, sempre existiram, a diferença é o nível de revelação e questão temporal da vinda de Jesus à Terra (*Gl* 4,4).

“De fato, a morte reinou de Adão até Moisés (*Rm* 7,14), porque não a pôde vencer nem a Lei dada por Moisés, pois não se deu uma Lei que pudesse infundir a vida, mas uma Lei que deveria mostrar que os mortos, para os quais a graça seria necessária para infundir a vida, não somente foram jogados ao chão pela propagação e domínio do pecado, mas também subjugados pela prevaricação acrescentada pela própria Lei. Contudo, a Lei não foi dada para ruína daquele que compreendesse esse plano da misericórdia de Deus, mas para que o destinado ao suplício pelo reinado da morte e também descoberto a si mesmo pela

<sup>5</sup> Santo Agostinho, *A graça (I): O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original*, Tradução, introdução e notas de Agostinho Belmonte, São Paulo, Paulus, 1998, 317 [Coleção Patrística, n. 12], pp. 292-293, grifo nosso.

violação da Lei, procurasse a ajuda de Deus, a fim de que onde avultou o pecado, superabundasse a graça (*Rm 5,20*), a única capaz de libertar do corpo desta morte (*Rm 7,24-25*)”<sup>6</sup>.

A Lei, conforme a interpretação de Agostinho, não pôde vencer a morte, mas serviu para indicar a superabundância da Graça. Assim, ela foi não dada para a ruína, mas para que o homem procurasse a ajuda de Deus. Dessa forma, argumenta o Doutor da Graça:

“Comprovação do mesmo pelo testemunho de Melquisedec. – Cristo é mediador de todos os que morreram em Adão.

Melquisedec, ao abençoar Abraão (*Gn 14,18-20*), deu um testemunho muito do conhecimento dos fiéis cristãos acerca dessa carne e desse sangue, de tal modo que muito tempo depois era afirmado de Cristo nos salmos, mas ainda não se dera e era, portanto, coisa do futuro. Essa afirmação representava a fé que é a mesma, de nossos pais e a nossa. *Tu és sacerdote eternamente segundo a ordem de Melquisedec (Sl 110,4)*.

Portanto, os que em Adão encontram a morte, por isso Cristo os beneficia, porque é mediador para a vida. Não mediador pelo fato de ser igual ao Pai, visto que sob esse aspecto dista tanto de nós quanto do Pai. E como pode haver mediação havendo tanta distância? Por isso o Apóstolo não disse: *Um só mediador entre Deus e os homens: Cristo Jesus, mas o homem Cristo Jesus (1Tm 2,5)*. É mediador, porque é homem: inferior ao Pai por estar mais próximo de nós; superior a nós por estar mais próximo de Deus. Isso mesmo se expressa mais claramente deste modo: inferior ao Pai na forma de servo; superior a nós, porque é livre da mancha do pecado”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Santo Agostinho, ob. cit., p. 293.

<sup>7</sup> Santo Agostinho, *A graça (I) – O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original*, Tradução, introdução e notas de Agostinho Belmonte, São Paulo, Paulus, 1998. 317 [Coleção Patrística, n. 12], p. 299.

Abraão é anterior a Levi, de cuja linhagem procederam todos os sacerdotes, e o sacerdócio de Melquisedeque foi anterior ao sacerdócio da tribo de Levi. Na Lei mosaica, exclusivamente os filhos de Levi receberam o sacerdócio – “A lei requer dos sacerdotes dentre os descendentes de Levi que recebam o dízimo do povo, isto é, dos seus irmãos, embora estes sejam descendentes de Abraão”<sup>8</sup> (*Hebreus* 7.5), assim podiam tomar o dízimo, porém, Melquisedeque, que não pertenceu àquela genealogia, tomou dízimo de Abraão e o abençoou – “Este homem, porém, que não pertencia à linhagem de Levi, recebeu os dízimos de Abraão e abençoou aquele que tinha as promessas. Sem dúvida alguma, o inferior é abençoado pelo superior”<sup>9</sup> (*Hebreus* 7.6-7). Isso significa que Melquisedeque é superior a Abraão, portanto, seu sacerdócio configura-se superior ao de Arão. Abraão pagou dízimo a Melquisedeque, e Melquisedeque o abençoou, fato que determina tal superioridade. Os sacerdotes eram intermediários entre o do povo e Deus, e o sacerdócio de Jesus é o único e suficiente, uma vez que não há mais necessidade de sacrifícios, pois Ele ofereceu-se a si mesmo uma única vez como sacrifício– “Ao contrário dos outros sumos sacerdotes, ele não tem necessidade de oferecer sacrifícios dia após dia, primeiro por seus próprios pecados e, depois, pelos pecados do povo. E ele fez isso de uma vez por todas quando a si mesmo se ofereceu”<sup>10</sup> (*Hebreus* 7.27).

Dessa forma, o argumento agostiniano volta-se ao sentido do sacerdócio eterno de Cristo – “Portanto, os que em Adão encontram a morte, por isso Cristo os beneficia, porque é mediador para a vida”, ou seja, se Adão é o representante da humanidade e Cristo é o último Adão, logo representa, também, a raça humana, entretanto para a vida. **A mediação de Cristo é única e plena por ser Ele divino e humano**, sendo esse processo aplicado pela fé. Entender a natureza pecaminosa herdada é indispensável para a medição. Agostinho ainda explica:

<sup>8</sup> *Bíblia Sagrada, Nova Versão Internacional*, Tradução Comissão de Tradução NVI, 3, ed. São Paulo, Editora Vida, 2018, p. 995.

<sup>9</sup> Ob. cit.

<sup>10</sup> Ob. cit., p. 956.

“Os que negam o pecado original são inimigos da graça. – O pecado generalizado no Antigo Testamento comprova a transmissão do pecado original

Pode-se concluir que merecem ser apontados como inimigos da graça de Deus os que defendem que a natureza, em qualquer idade, não necessita de médico, e que afirmam não ter sido ela corrompida no primeiro Adão. Este ponto deve ser considerado não como um assunto em que, salvaguardada a fé, pode-se duvidar ou errar, mas um assunto que atinge a própria profissão de fé, pela qual somos cristãos.

Mas, por que razão a natureza humana daquela época é enaltecida pelos pelagianos, como se fosse menos viciada pelos maus costumes? Não consideram que os homens estavam mergulhados em tão grandes e inumeráveis pecados que, por justo juízo de Deus, o mundo todo foi destruído pelo dilúvio, com exceção de um casal com seus três filhos e três noras, do mesmo modo que o foi posteriormente pelo fogo a pequena região de Sodoma? (*Gn 7 e 19*).

Com efeito, desde o tempo em que por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram (*Rm 5,12*), toda a massa de perdição tornou-se possessão do corruptor. Assim, ninguém, absolutamente ninguém desde então, se isentou ou se isentará do pecado, a não ser pela graça do Redentor”<sup>11</sup>.

O Doutor da Graça argumenta que todos nascem com a natureza pecaminosa, assim todos estão doentes: “Pode-se concluir que merecem ser apontados como inimigos da graça de Deus os que defendem que a natureza, em qualquer idade, não necessita de médico, e que afirmam não ter sido ela corrompida no primeiro Adão”. Cristo foi o único nascido de mulher que não herdou a natureza contaminada após a Queda adâmica –“Portanto ele é capaz de salvar definitivamente aqueles que, por meio dele, aproximam-se de Deus, pois vive sempre para interceder por eles. É de um sumo sacerdote como este

<sup>11</sup> Santo Agostinho, ob. cit., pp. 299-300.

que precisávamos: santo, inculpável, puro, separado dos pecadores, exaltado acima dos céus” (*Hebreus 7.25-26*). Segundo James Dunn:

“O mesmo tema emerge na passagem paralela de *Gl 4,4-5*: ‘Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para remir os que estavam sob a lei, a fim de que recebêssemos a adoção’. [...] ‘nascido de mulher’ significa simplesmente ‘pessoa humana’. E ‘nascido sob a lei’ indica Jesus o judeu, isto é, em estado de tutela (*Gl 4,1-3*). Em outras palavras, Jesus desde o nascimento funcionou na qualidade de representante, representando a humanidade em geral e seus conacionais em particular. [...] Somente cumprindo esse papel de representante, o Cristo pôde redimir ‘os que estão sob a lei’ e trazer à humanidade o status efetivo de filhos de Deus.

Aqui talvez poderíamos acrescentar *Fl 2,6-8*. O hino de Filipenses (2,6-11) parece impregnado de cristologia adâmica. Podemos aqui limitar-nos a notar a segunda parte de 2,7: ‘sendo (ou tornando-se) em semelhança de homem (*homoiomati anthropou*) e achado em forma de homem (*hos anthropos*)’. O paralelismo com *Rm 8,3* chama muito a atenção. E o que quer que signifique precisamente, parece denotar que Cristo na sua vida, antes da sua morte, foi considerado representante da humanidade. Foi este fato que deu à sua morte o seu significado, como a morte que derrotou o poder do pecado e da morte para a humanidade”<sup>12</sup>.

Segundo James Dunn, o texto citado de Gálatas explica que a encarnação do Filho estava relacionada diretamente com a Lei a fim de cumprir a Justiça de Deus para remir a humanidade. Donald Guthrie, interpretando o sentido de Logos no Evangelho de João, levanta dois questionamentos: “por que ele introduz o nome *logos* no início de seu Evangelho e qual a importância que isso tem sobre seu subsequente relato acerca de Jesus?”:

<sup>12</sup> James D. G Dunn, *A teologia do apóstolo Paulo*, Tradução de Edwino Royer, São Paulo, Paulus, 2003, pp. 246-247.

“A primeira questão requer uma resposta que associe o propósito de João com seus leitores. Como não dá explicação acerca do *logos*, ele pressupõe que os leitores identificarão essa ideia. Os leitores gregos provavelmente pensariam que ele estava falando acerca do princípio racional do universo e ficariam assombrados com sua afirmação de que esse princípio não apenas se tornou personalizado, mas encarnado. Os leitores judaicos, por outro lado, não achariam tão estranha a transferência de pensamento, pois suas mentes estavam preparadas, pelo menos, para algum tipo de Sabedoria preexistente encarnada que podia agir no mundo dos homens. No entanto, eles também se assustariam com algumas afirmações feitas por João, especialmente com os atributos pessoais e a encarnação. Parece razoável supor que João quer apresentar Jesus como o verdadeiro *logos* para preparar o caminho para sua própria apresentação de Jesus Cristo como Filho de Deus. [...] Parece melhor, portanto, considerar o prólogo como essencialmente introdutório, dando alguns lampejos de pistas acerca do tipo de pessoa que é tanto Deus quanto homem”<sup>13</sup>.

Assim, Donald Guthrie explica que a intenção de João ao mencionar o termo *Logos* em seu Evangelho era mostrar tanto a Divindade quanto a Humanidade de Jesus – “No entanto, eles também se assustariam com algumas afirmações feitas por João, especialmente com os atributos pessoais e a encarnação. Parece razoável supor que João quer apresentar Jesus como o verdadeiro *logos* para preparar o caminho para sua própria apresentação de Jesus Cristo como Filho de Deus”. Corroborando com Agostinho, James Dunn entende que a Doutrina da Graça permeia toda a soteriologia:

“É importante entender que para Paulo por trás de todo o processo de salvação está sempre a iniciativa de Deus. Nenhuma outra palavra expressa sua teologia tão claramente sobre este ponto como ‘graça’ (*charis*). Pois esta resumia não só o evento epocal de Cristo (‘a graça

<sup>13</sup> Donald Guthrie, *Teologia do Novo Testamento*, Tradução de Vagner Barbosa, São Paulo, Cultura Cristã, 2011, p. 330.

de nosso Senhor Jesus Cristo’), mas também a graça que realizou a irrupção vital na experiência humana individual (a graça ‘recebida’, ‘dada’, ‘aceita’). E definia não só o ato passado de Deus que introduziu numa vida de fé, mas também a experiência presente de capacitação divina, que continuava (‘esta graça na qual estamos firmes’, ‘sob a graça’, graça suficiente), bem como habilitações e missões especiais (‘graça e apostolado’, ‘carismas que diferem de acordo com a graça que recebemos’).

Em resumo, *charis* está ligada à *ágape* (‘amor’) no centro mesmo do evangelho de Paulo. Mais que quaisquer outras, estas duas palavras, ‘graça’ e ‘amor’, juntas resumem e caracterizam de maneira muito clara toda sua teologia”<sup>14</sup>.

Segundo James Dunn, a Graça é a maior prova do amor de Deus. Sua explicação etimológica amplia esse sentido:

“Por que esta palavra? Por que ‘graça’? Parte da explicação pode se encontrar no seu fundo veterotestamentário. Havia duas palavras relevantes para o nosso caso, *hen* (‘graça’) e *hesed* (‘favor gracioso, bondade amorosa, amor de aliança’). Ambas denotavam ato generoso de superior a inferior. Mas a primeira era mais unilateral, podia referir-se apenas a uma situação específica e ser retirada unilateralmente. O último era um termo mais relacional. No seu uso secular implicava grau de reciprocidade: quem recebia um ato de *hesed* respondia com um ato semelhante de *hesed*. Mas no uso religioso estava profundamente arraigado o reconhecimento de que a iniciativa de Deus era compromisso duradouro, que desde o início excluía a possibilidade de qualquer resposta comparável.

O que interessa aqui é o contraste entre a tradução destes termos na LXX e o uso paulino de *charis*. Na LXX *charis* é quase sempre a tradução de *hen*, enquanto *eleos* (‘misericórdia’) é a tradução usual de *hesed*, termo mais comum e mais rico. Mas em Paulo a posição é

<sup>14</sup> Donald Guthrie, ob. cit., p. 372-373.

invertida, sendo *eleos* usado apenas quatro vezes nas cartas paulinas incontroversas. Parece, portanto, que Paulo preferia *charis*, presumivelmente, porque no seu uso ele podia combinar os aspectos mais positivos das duas palavras hebraicas: *charis*, denota, assim poderíamos dizer, a unilateralidade de *hen* e o compromisso duradouro de *hesed*<sup>15</sup>.

Para James Dunn, o sentido de Graça em Paulo demonstra seu profundo conhecimento sobre a singularidade da *Obra da Salvação e a Benevolência Divina*, confirmando o pensamento agostiniano em detrimento do pelagiano:

“A passagem, de que Pelágio se serviu para argumentar contra si mesmo pela boca de seus adversários: Visto que todos pecaram (Rm 3,23), refere-se claramente aos que então existiam, isto é, aos judeus e pagãos. Mas as palavras do texto que antes citei: Como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram (Rm 5,12), atingem os mais antigos e os mais recentes, a nós e os que virão depois de nós.

Ele aduz também um testemunho para provar que o termo ‘todos’ nem sempre deve ser entendido como sem nenhuma exceção. O texto é este: Assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra da justiça de um só, resultou para todos os homens a justificação que traz a vida (Rm 5,18). E argumenta assim: ‘Ora, é inegável que, pela justiça de Cristo, nem todos foram santificados, mas somente os que quiseram obedecer e foram purificados pela ablução do batismo’.

Este testemunho não prova o que pretende. Pois assim como se afirmou: Assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, não havendo exceção, assim pelo que está escrito: da obra da justiça de um só resultou para todos a justificação que traz a vida, sem exclusão de ninguém. Isso não porque todos nele creem e são

<sup>15</sup> James Dunn, ob. cit., p. 373.

purificados pelo batismo, mas porque ninguém se justifica sem nele acreditar e sem o banho batismal. Assim, está escrito ‘todos’, a fim de que não pense que alguém possa se salvar a não ser por ele. Assim como dizemos a respeito de um único professor existente numa cidade: ‘Ele a todos ensina as letras’, não porque todos os cidadãos aprendem as letras, mas porque só aprende quem ele tiver ensinado. Do mesmo modo, ninguém é justificado, se Cristo não o justifica”<sup>16</sup>.

Para o Hiponense, em Cristo não há exceção para salvação, a condição é a fé para justificação: “Assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, não havendo exceção, assim pelo que está escrito: da obra da justiça de um só resultou para todos a justificação que traz a vida, sem exclusão de ninguém” (ibíd.). Agostinho desenvolve seu contra-argumento do conceito soteriológico desenvolvido por Pelágio: “A passagem, de que Pelágio se serviu para argumentar contra si mesmo pela boca de seus adversários: Visto que todos pecaram (*Rm* 3,23), refere-se claramente aos que então existiam, isto é, aos judeus e pagãos” (ibid.). Pelágio estava defendendo que só os viventes daquela época estavam enquadrados nesse texto, entretanto explica Agostinho: “Mas as palavras do texto que antes citei: Como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram (*Rm* 5,12), atingem os mais antigos e os mais recentes, a nós e os que virão depois de nós” (ibíd.). A tese da epístola aos Romanos é que todos pecaram em Adão, mas todos podem ser restaurados em Cristo, “o último Adão”. Dessa forma, no Novo Testamento, Jesus Cristo é o grande sumo sacerdote, uma vez que todas as funções do sacerdócio da antiga dispensação concentram-se nele, pois Cristo é o único mediador entre Deus e os seres humanos – “Porque há um só Deus, e um só Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo homem. O qual se deu a si mesmo em preço de redenção por todos” (1 *Timóteo* 2.5-6)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Santo Agostinho, ob. cit., pp. 158-159.

<sup>17</sup> *Bíblia Sagrada*, ob. cit., p. 943.



## Una ética de *Las Conjecturas* en Nicolás De Cusa

Klédson Tiago Alves de Souza  
IEF/FLUC/UC – FCT, Brasil

### 1. Introducción

Nicolás de Cusa es un filósofo importante para comprender bien el pensamiento neoplatónico, porque sintetiza las ideas que estaban en auge en la transición de la Edad Media al Renacimiento. Por esta razón, muchos lo califican de filósofo entre dos mundos. Nacido en 1401 en la pequeña localidad de Bernkastel-Kues, Nicolás inició su carrera de escritor con una obra eminentemente eclesiológica, *De concordantia catholica*. En 1416 se formó en la Facultad de Letras de la Universidad de Heidelberg; asistió a la Universidad de Padua entre 1417 y 1423; en la Universidad de Colonia completó sus estudios de Filosofía y Teología, y allí entró en contacto con el pensamiento de Raimundo Lullo y Hemérico de Campo, que le influirían notablemente. Encontró su mayor proyección cuando escribió su obra *De docta ignorantia* en 1440, a la que siguió *De coniecturis*, que profundizó y amplió su gnoseología y metafísica.

Lo *De Coniecturis* (1441-42) es una de las obras más profundas de Nicolás de Cusa. Tal obra expresase en la relación íntima con la verdad, produciendo así una epistemología conjetural. E esto es muy importante porque toda la noción de justicia se basa en la búsqueda da verdad. Esto nos permite pensar que el hombre, precisamente por ser una *viva imago dei*, tiene la capacidad de conocer el mundo creado y de autoconocerse, así como tiene una existencia abierta, es decir, una existencia en la que siempre se puede ser de la mejor manera posible, de ahí el cualitativo “viva” en el ser imagen del hombre. Si esto se puede afirmar ontológicamente, también se puede afirmar éticamente, ya que la existencia humana está marcada por la capacidad de juicio o interpretación, que es la constitución del conocimiento y, por lo tanto, del

autoconocimiento. Esto puede verse a lo largo de la segunda parte de la citada obra de Nicolás de Cusa, que es un esfuerzo por demostrar una praxis conjetural.

## 2. Un análisis gnoseológico y ontológico

La *quididad* de las cosas, o su verdad, es siempre inalcanzable. Esto nos revela la gran dinamicidad presente nel pensamiento de nuestro autor Nicolás de Cusa, y también nos revela la dinamicidad ontológica que tienen los entes, puesto que todos ellos experimentan a sí mismos en un movimiento de progresar infinito. Si bien el movimiento del conocimiento o la capacidad de conocer nos acerca, de algún modo, a la verdad de los entes, no nos hace superar el incomparable hiato ontológico que existe entre lo exacto y lo inexacto, o entre el qué es infinito y lo que es finito, visto que la *quiditas* absoluta de las cosas, que, de facto, es lo que compone su verdad, es inalcanzable porque es Dios. Entonces, el hombre nunca puede abandonar el espacio entre lo cierto y lo incierto, i. e. el hombre vive siempre en una tensión. E este espacio de “incertitud perpetua es fuente de alegría y creatividad, más que motivo de resignación escéptica”<sup>1</sup> como destacó I. Bocken. En este sentido, se abre ante el hombre una pluralidad de caminos o aproximaciones a la verdad. Así todo lo conocimiento es una conjetura porque primero es un pensamiento que tiene participación de la verdad, que es fundamento de todas las cosas, en la alteridad; Así lo es, de facto, un camino de la experiencia o aún una representación de la cotidianidad relacional de la vida del hombre<sup>2</sup>. La realidad es plural. La unidad divina, por lo tanto, revelase en la pluralidad o en la alteridad del universo en un movimiento de despliegue, como está

<sup>1</sup> I. Bocken, «L'Éthique des conjectures», In: ANDRÉ, João Maria & ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (Coord). *Coincidência dos opostos e concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001. Tomo I. Coimbra: Faculdade de Letras, 2001. p. 173-185, (p. 175).

<sup>2</sup> H. Gadamer, “Cusa y la Filosofía del Presente” in *Folia humanística*, II, 1964: 929-937.

posto nel *De docta ignorantia*. Así, los entes transitan entre lo *excedens* y lo *excessum*, justamente porque la medida suprema es infinita o el *maximum* absoluto. El hombre, como lo ente especial que percibe esta dinámica, es lo que mide la realidad nel sentido de comprenderla, visto que ha en su naturaleza no ideas congénitas (*notiones*), pero hay un *iudicium connatum*, que torna él un ente también creador o aún un logro incompleto en la perfección. En este sentido, en la base de este pensamiento, como elemento constituyente, está el concepto de *maximum* (primera Unidad), que es el signo que Cusano ha percibido como un nombre que expresa la fuerza divina, una y fundante; como nos ha dicho I. Bocken, él es una realidad ontológica y un concepto que nos ofrece o crea posibilidad de interpretar lo significado de lo nuestro conocimiento<sup>3</sup>. Como nos recuerda aún H. Gadamer: “Las cosas naturales de por sí [...] se construyen de acuerdo con las ideas de una razón divina infinita: el espíritu humano sólo tiene que aceptarlas, como consecuencia de ello, y someterlas a medición por la vía del supuesto”<sup>4</sup>.

Hablar de una ontología en *De coniecturis* es percibir, de alguna forma, la aplicación del concepto de *contractio* en la teoría de las cuatro unidades<sup>5</sup>. Por supuesto que la conjetura relacionase con la unidad de la verdad del ser en cuanto que la contracción relacionase con el ser del ente. Esto puede nos conducir a ver el conocimiento de alguna forma como un reflejo de lo que ocurre en la realidad de los entes. I. Bocken al desarrollar el significado del concepto de conjetura en el sentido de una teoría de la significación hacia una ética afirma que “Una conjetura es un universo de significación, y expresa una estructura que precede al razonamiento cosmológico o incluso epistemológico”, después: “El objetivo de la interpretación es comprender

<sup>3</sup> I. Bocken, art. 2001: 173-185, (p. 178).

<sup>4</sup> H. Gadamer, art. cit., 1964, p. 933.

<sup>5</sup> *De coniecturis*, II, I, 71, 7-8. Las obras de Nicolás de Cusa se citará con referencia al texto de la edición crítica preparada por la Academia de Heidelberg: Nicolai de Cusa, *Opera Omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Felicis Meiner. Las referencias en título, h (identificación de la edición de Heidelberg), número de volumen y, libro o parte, capítulo, párrafo(s), línea(s).

cómo un signo, una articulación, concentra y contrae los distintos elementos de la realidad”<sup>6</sup>. El conocimiento es conjetural porque, así como los entes reales siguen un movimiento dinámico en su existencia de *fluxus* o de *refluxus* a la primera unidad, también la reproducción de estos entes que están en movimiento siguen la misma lógica de ser de lo mejor modo posible, un movimiento conjetural. De este modo, son dos caminos que se encuentran en una relación profunda, i. e., la gnoseología y la ontología. No sabemos si es posible hablar de una sin traer a escena la otra: lo que nos parece es que una revela la otra. Podremos nos provocar con la siguiente reflexión: ¿Cómo hablar de conocimiento humano sin hablar de este ser que conoce, en cuanto un ser de relación con el ser que lo creó, con el mundo en que vive, con los semejantes y consigo mismo?

Las conjeturas son representaciones de los entes reales en la mente del hombre. Conocer o conjeturar es medir la realidad que se nos presenta o crear símbolos de la misma, el mundo conjetural. Hablar de conocimiento es hablar también de aquél que conoce, ya Nicolás pone en paralelo la actividad de la mente con el actuar creador de Dios. Así, él ha definido en el prólogo conjetura como “aserción positiva que aprehende la verdad en la alteridad”<sup>7</sup>. El concepto por lo tanto fundase sobre dos otros conceptos: alteridad y participación. El mundo es concebido pelo moselano a partir de la unidad infinita. Con esto está posto nel centro, inexorablemente, el tema de lo uno e de lo múltiple. H. Heimsoeth sobre este tema ha dito que “la más inmediata y primaria de todas las cuestiones filosóficas, que se presentan al espíritu humano, para no enmudecer nunca, es la de la oculta unidad del ser, que se nos muestra múltiple y dividido, envuelto en la abigarrada diversidad de las experiencias. Y este primer problema de la metafísica alcanza toda su gravedad con la percepción de los **contrarios** en la realidad y con la singular vivacidad con que estos se nos imponen, como últimos rasgos de la existencia espiritual”. Entendemos que para este problema Cusano ha usado los pares de conceptos *complicatio*

<sup>6</sup> I. Bocken, art. cit., 2001, pp. 180-181.

<sup>7</sup> *De coniecturis*, hIII, I, *prologus*, 2; Idem, 57: “coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem uti est participans”.

y *explicatio* en *De docta ignorantia* e en *De coniecturis* nos presenta la teoría de las cuatro unidades como respuesta. ¿Es posible pensar que la henología sea un modo de profundizar la ontología pensada en *De docta ignorantia*? ¿No sería la henología un nuevo abordaje de la misma cuestión ontológica sobre el ser de la verdad o el ser supremo, *maximum*?<sup>8</sup>.

La teoría de las cuatro unidades en esta disposición filosófica es importante porque es el modo como Nicolás demuestra la explicabilidad del mundo y de la mente, si podemos decir así. Pero esta teoría necesita ser leída y asimilada con la óptica de la participación para ser asumida de la mejor manera posible. Y es a través del significado simbólico del número en la construcción de la base de las cuatro unidades que Cusano tratará de mostrar cómo la mente elabora a partir del mundo real su mundo asimilado o conjetural: “Las conjeturas proceden de nuestra mente como el mundo real procede de la razón infinita de Dios. En efecto, en la medida en que nuestra mente humana, elevada a semejanza de Dios, participa todo lo que puede de la fecundidad de la naturaleza creadora, extrae de sí, como imágenes de la forma omnipotente, seres racionales a semejanza de los seres reales”<sup>9</sup>.

Como Dios, *forma essendi*, que confiere el ser a todas las cosas, así la mente del hombre viene descrita como forma del mundo conjetural. Así el ser humano es la entidad de las propias conjeturas, como Dios es la entidad de los entes<sup>10</sup>. Dos movimientos podemos interpretar en la teoría de las cuatro unidades: un que espeja el despliegue de la creación, como de la unidad que es el principio o la *forma essendi* adviene lo múltiple, la creación, que puede ser comprendida como una “ontología transcendental”; pero es posible

<sup>8</sup> J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction*, Minneapolis, Minnesota, The Arthur J. Banning Press, 1983, p. 33: “no work in the corpus of Cusan writings seems ever to veer fully from the essential ontological principles first laid down in DI. [...] we create a hermeneutical circle: we can use DI to cast light upon puzzling passages in a subsequent work; and we can use the subsequent work to illuminate an apparent obscurity in DI”.

<sup>9</sup> *De coniecturis*, h III, I, I, 5, 3-7.

<sup>10</sup> *De coniecturis*, I, I, 5, 7-10.

también, en alguna medida percibir en esta teoría un movimiento en que ocurre un autoconocimiento de la mente que se reflejará, por ejemplo, a lo largo del segundo libro en una dimensión más práctica de su arte conjetural, pero especialmente en el último capítulo de la misma obra bajo el título *De sui cognitione*, que podríamos decir ser una “metafísica de la mente”.

La primera unidad es la verdad más simple, por tanto, la entidad de todas las cosas, y sólo ella puede conocerse a sí misma en su precisión; es el presupuesto de todo, y en este sentido su luz *simplicissima* ilumina toda alteridad, es decir, la unidad divina es el principio de la alteridad, o aún de la multiplicidad diferenciada de los entes singulares, en sí misma ella precede<sup>11</sup> toda la diversidad, alteridad y oposición<sup>12</sup>. La segunda unidad, el intelecto, es el número explicativo de la primera unidad, a la vez que es la forma de la tercera unidad; su grado de conocimiento es lo más semejante posible al de la primera unidad, por lo tanto, es verdadero, y el propio intelecto resplandece en la razón. Esta es, pues, la tercera unidad, que a su vez es la forma de los sentidos o cuerpo, el cual, como última unidad, es también el número explicativo del intelecto, Nicolás la llama *unitatis explicatio*, y afirma además que no complica nada en sí misma; su grado de conocimiento es confuso. Con este desdoblamiento podemos percibir también la circulación que existe en la unidad de la mente humana en unidades internas que se interconectan en su proceso de asimilación y creación del mundo conjetural, provocando cierta coincidencia de los movimientos internos de ascenso de los sentidos (cuerpo) al intelecto y de descenso del intelecto a los sentidos (cuerpo). El hombre siendo, por lo tanto, como una síntesis de intelecto y cuerpo. En cierto modo, podemos decir que es una forma de sacar a la luz las fuerzas o poderes cognoscitivos que hacen posible que el hombre, en el campo de las posibilidades, se acerque a la verdad y sea visto en su unidad, pero también podemos reflexionar en el sentido de pensar este marco que la teoría de las cuatro unidades nos presenta como caracterizador de las distintas esferas de la realidad que derivan de la unidad divina, es decir, los distintos “cielos”,

<sup>11</sup> *De coniecturis*, I, 5, 17, 5; 21, 3; I, 6, 22, 14.

<sup>12</sup> *De coniecturis*, I, 5, 17, 6-8.

“mundos” o “regiones” ontológicas, como las llama Cusano, en los que podemos ejercer nuestra actividad cognoscitiva<sup>13</sup>.

### 3. Una interpretación-prospección ética

De lo dicho anteriormente se desprende que la dimensión ontológica, y por lo tanto la dimensión gnoseológica, nos hacen ver toda la dinamicidad relacional que existe en la existencia y en la forma de entenderla desde un punto muy concreto, que, al fin y al cabo, es la individualidad de cada hombre. Así el hombre es una criatura, un ser contraído, así que, es un esto o aquello, es decir, no tiene la plena realización de sus posibilidades y no puede alcanzar una objetividad absoluta, pero él está en un progresar sin fin. Un progresar que le exigirá no caer en un individualismo, sino que para poder ampliar su visión tendrá que ejercer un movimiento de acercamiento a su semejante, de manera que pueda comprender mejor la realidad y saber cómo seguir en el camino hacia el bien supremo de la mejor manera posible.

Este progresar sin fin encuentra su punto de partida justamente nel autoconocimiento. ¿No es éste el proyecto de *De coniecturis*, mostrar que nuestro conocimiento participa de la verdad en la alteridad y que podemos crear un mundo conjetural a partir de nuestra relación con el mundo real porque somos imagen de Dios? ¿No es el conocimiento de uno mismo un reconocimiento de uno mismo precisamente como imagen de Dios? El autoconocimiento, después de todo, no es otra cosa que acercarnos a la razón infinita, que nos precede, y que, por supuesto, es el *centrum totius vitae*<sup>14</sup> para nosotros, como nos expresa Proclo, quien tanto influyó en el pensamiento cusano, o en los términos propios del Cusano, *unicum vitale centrum*<sup>15</sup>. De

<sup>13</sup> *De coniecturis*, I, 8, 33; II, 16, 155, 3-4..

<sup>14</sup> *Theologia Platonis*, I, 3.

<sup>15</sup> *De coniecturis*, I, 15, 10-19.

acuerdo con C. D’Amico<sup>16</sup> y W. Beierwaltes<sup>17</sup>, la mente humana encuentra su máxima realización al contemplar su propia unidad, desplegando así su potencial en el mundo conjetural y volviéndose más fructífera al retornar a su esencia. Sin embargo, su propósito último no se encuentra dentro de sí misma, sino en la razón infinita, que actúa como la medida suprema de todo. A medida que la mente se sumerge más en su propia introspección o interioridad, se asemeja cada vez más a la razón infinita, ya que ésta constituye el único centro vital tanto para la mente como para el espíritu. Este proceso de autoconocimiento y búsqueda de la razón infinita refleja la influencia del pensamiento procliano en Nicolás de Cusa, quien profundizó en la noción de que nuestra conexión con la razón infinita nos lleva a una comprensión más profunda de nosotros mismos y del mundo que nos rodea.

En la última parte de *De coniecturis*, como ya dijimos, Nicolás ha dedicado un capítulo al tema *De sui cognitione*. Allí él afirma, en el n. 173, que el hombre, en su humanidad contraída, participa, como imagen de Dios, de la Trinidad de la divinidad. Pero es necesario entender como es esa participación. Entonces, nos parece que hemos tres instancias: *intellectus*, *ratio* y *sensus* que participan de forma trinitaria en la *unitas*, *aequalitas* y *connexio*. Así, la invitación es a observar y considerar cómo participa de la divinidad de la forma más elevada, en la naturaleza más elevada de la humanidad; cómo participa de la forma más baja en la naturaleza más baja y de la forma media en la media.

En la naturaleza más noble participa intelectualmente, en la media racionalmente y en la inferior sensiblemente. Así, hemos: La participación racional en la unidad divina es participación en la razón de Dios, en la igualdad divina es participación en la justicia y en la unión divina significa participación en el amor. La razón de este camino trazado por Nicolás está presente en el paso 174, cuando el uso de la naturaleza intelectual como una

<sup>16</sup> C. D’Amico, “The Conjectural Art as Self-Knowledge and Knowledge of Others: Tradition and Innovation” en: *IZfK* 3, 2021: 35-49, p. 37.

<sup>17</sup> W. Beierwaltes, “*Centrum tocius vite...*” art. cit., 2005, pp. 80-81.

participación de la igualdad absoluta, en la que hay unidad y conexión, hace al hombre más semejante a Dios<sup>18</sup>. Y esto es así porque en Dios la razón, la justicia y el amor son absolutos y máximos, y en el hombre ellos están sujetos a ser más o menos aumentados.

Todo lo que se ha dicho es importante y encuentra su cume con aquello que consideramos ser el punto central de una ética en el pensamiento de nuestro autor, es decir, el número 183 en que, como nos ha dicho H. Senger, levanta la cuestión ética sobre la condición, naturaleza y existencia de la virtud e de la moralidad<sup>19</sup>. Nicolás afirma que en la igualdad están complicadas todas las virtudes morales, y que ellas sólo pueden ser en la participación de la igualdad. Esto hace de este concepto la clave central para el entendimiento y el desarrollo de la ética cusana.

En el número 176 de *De coniecturis* Cusano describe en detalle sobre la participación de la unidad humana en la unidad suprema y de esta recibe las virtudes de ser justo y de amar. Y estas virtudes están complicadas en la virtud de nuestra humanidad. En las formas de la participación, el sitio que nosotros podríamos decir que es posible una ética, y una ética conjetural porque parte de lo juicio (o interpretación) que el hombre hace, es la razón, que entiende, que mide, es justa y ama en su participación racional en la unidad (entendimiento), la igualdad (justicia) y en el nexo (amor). En este sitio el hombre distingue las cosas de acuerdo con las proporciones que ellas tienen. Pero, podríamos aquí preguntarnos: ¿cómo puedo saber lo que es ser justo? O aún: ¿cómo puedo saber lo que es amar? La respuesta viene en dos movimientos: 1) por la relación que tenemos con Dios: Dios es “caritas”, así cuanto más lo amamos más participamos de la divinidad; 2) por la ley de oro: “lo que quieras que te hagan a ti, hazlo al otro”<sup>20</sup>. Esta es la regla de la igualdad

<sup>18</sup> *De coniecturis*, h.III, II, XVII, 174.

<sup>19</sup> H. G. Senger, “Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues” in: *Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für Augustinisch-Franziskanische Theologie und Philosophie der Gegenwart*, 33, Jahrgang, Düsseldorf: Patmos, 1970, s. 5-25 (s. 11).

<sup>20</sup> *De coniecturis*, II, XVII, 183, 3-4.

o la justicia. Es decir, el referente que el ser humano tiene para medir sus acciones en lo que respecta a su relación con el prójimo o semejante.

El proceso de autoconocimiento es un paso hacia la semejanza con Dios o una vía de retorno al primer principio que es inevitablemente un camino de interioridad que expresase en la exterioridad. En un sermón de 1456 [*Sermo CCXVI: Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*], Nicolás definió la ética como el arte inventado para una vida mejor: *ars inventa melius vivendi*. Así precisa este objetivo: los hombres inventaron la ciencia de la ética para que, mediante costumbres o hábitos de vida virtuosa, pudieran alcanzar un estado de alegría y gobernarse pacíficamente. Esta ciencia, entonces, conduce a conjeturas sobre cómo llevar una vida virtuosa y loable en paz y tranquilidad en este mundo. Lo que nos lleva a pensar que la ética debe, por tanto, ayudar a llevar una vida virtuosa en la que la paz y la tranquilidad sean posibles. La paz y la tranquilidad, en particular, se refieren al aspecto social que la ética debe tener en cuenta. Y aquí también se aplica la ley de la igualdad presente nel *De Coniecturis*: si deseamos la paz para nuestra vida, también debemos desear la paz para la vida del otro. Las virtudes y los valores morales parecen formularse a partir de este axioma.

Es la naturaleza intelectual la que lo hace posible, pues cuanto más ella participa intelectualmente de la unidad, de la igualdad y de la conexión absolutas, más puede asemejarse a Dios. Del mismo modo, cuanto más participa de la conexión absoluta, más comparte el amor y más se asemeja a Dios. Así, tiene razón C. D’Amico cuando afirma que “el autoconocimiento es *conditio sine qua non* para que el ignorante alcance el conocimiento inefable de lo absoluto: quien no se conoce a sí mismo no experimenta ni alcanza (*at-tingere*) a Dios”<sup>21</sup>. Conocer así mismo es reconocerse como imagen del ejemplar uni-trinitario, pero una imagen viva o una imagen en construcción. Esto porque la participación no puede entenderse de forma estática, sino que en ella hay un dinamismo o una abertura de ser siempre de

<sup>21</sup> C. D’Amico, art. cit., 2021, p. 40.

lo mejor modo posible. El hombre no es semejante a Dios en plenitud, es decir, no es un ser acabado.

Para cerrar esta reflexión, les dejo con la siguiente imagen de Álvarez Gómez: “El hombre es un peregrino cuyo ser es avanzar por un camino infinito [...]”<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> M. Álvarez Gómez, “Añoranza y conocimiento de Dios”. In: *Pensamiento del ser y espera de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004, p. 67-101, (p. 87).



## Bernardo e Pascal. La vicinanza del pensare

*Valentina Amorosino*

Univ. de Bohemia del Sur, Rep. Checa

Il confronto, in generale, quando alieno da pregiudizi è sempre motivo di arricchimento e di crescita. Esiste una consolidata tendenza, che non è del tutto ingiustificata, ma che se perseguita ciecamente rischia di diventare sterile, che insiste sulla rivendicazione culturale, sociale, scientifica dell'età moderna a scapito di quella medievale.

Fermo restando che la suddivisione in periodi storici sia un fatto convenzionale e non può in alcun modo essere letta come un categorico spartiacque che chiude un sipario e ne apre un altro *ex novo*, è necessario sottolineare che è un bisogno prettamente umano quello di etichettare cose e momenti, deve pertanto necessariamente esserci un *fil rouge* che attraversa la storia e la rende unitaria nonostante le diversità, così che nulla di ciò che accade possa essere letto come autoprodotta, ma più realisticamente, come il risultato di un prima, quindi di un passato che evidentemente non solo non passa mai, ma si conferma nel presente.

Attraverso la lettura, se pur parziale, di due autori quali Bernardo di Chiaravalle e Blaise Pascal, questo lavoro si cimenta nella dimostrazione della storia, quindi delle epoche, come un farsi del tempo e di un trascorrere dei secoli che non è solo superamento, ma anche *continuum* di pensieri e non meno di problemi che rivendicano la loro universale portata.

La questione in fondo è sempre la stessa: l'essere umano che pensa e si pensa, che conosce e si riconosce, che sperimenta l'esistenza di cui è egli stesso portatore. Scrive Nicola Abbagnano:

“L’uomo è l’ente che non ha altro modo di rapportarsi all’essere e di possedere l’essere che il problema. L’uomo può anche raggiungere la sicurezza e la pace di un possesso dell’essere; ma può raggiungerla solo a patto di conquistarla e solo a rischio di perderla ogni momento. L’uomo può ribellarsi e sfuggire a qualsiasi determinazione; non può ribellarsi e sfuggire al problema dell’essere perché la possibilità stessa della ribellione, come dell’accettazione, è in questo problema che costituisce la natura. Accettare di essere qualcosa o rifiutarsi di esserlo, è possibile solo a un ente per cui l’essere sia un problema e a cui il rapporto con l’essere sia dato nella forma di una instabilità fondamentale. Lo stato dell’uomo definito dal problema dell’essere è l’indeterminazione. L’indeterminazione è la stessa problematicità del rapporto tra l’uomo e l’essere. Per l’indeterminazione l’essere è per l’uomo una possibilità. L’uomo può rapportarsi all’essere e l’essere può essere proprio dell’uomo, costituirne il possesso. Ma questa possibilità non si immobilizza e non si fissa mai in una necessaria immanenza dell’essere all’uomo o in un necessario dominio dell’essere sull’uomo. L’immanenza e il dominio si verificano solo nella forma dell’indeterminazione per la quale l’uno e l’altro sono possibilità effettive sempre, realtà a presenze necessarie mai. L’indeterminazione è la natura propria dell’uomo in quanto non ha natura ed è il problema della sua natura<sup>1</sup>.

La questione è pertanto la libertà umana portatrice di volontà e scelte, ma anche di fraintendimenti. Da sempre dunque l’essere umano, a prescindere dalla sua condizione sociale è chiamato ad esercitare la libertà del suo pensare, ed è proprio alla luce di questa che l’uomo cresce e paradossalmente cresce anche nel sospetto di se stesso.

Così, se davanti all’ingombrante presenza della religione l’uomo del Medioevo è riuscito in molti casi ad esercitare la sua autonomia di pensiero

<sup>1</sup> Nicola Abbagnano, *Introduzione all’esistenzialismo*, Milano, Mimesis, 2022, pp. 46-47.

senza perdersi nel buio di una credenza cieca, allo stesso modo l'uomo moderno, in altrettanti casi, ha saputo rinnegare la subordinazione all'avanzamento del progresso, evitando di essere intrappolato come oggetto passivo di quello stesso processo di cui era lui il fautore e non viceversa. Tutto questo alimenta la tesi per cui, ciò che permane nelle differenti epoche è l'essenza umana, che sempre è portata e destinata alla domanda sull'esistenza. Ogni tempo prima ancora che essere altare della religione o della scienza è altare dell'uomo, il quale dimostra di essere al centro del pensiero da lui stesso pensato, in un circolo che non si esaurisce asfitticamente, ma si rinnova alla luce di un questionare necessario.

La centralità umana è fondamentale, è l'elemento che ci permette di comprendere come tutto ruoti sempre attorno all'essere umano, ancor meglio, attorno alla sua volontà di mantenersi lucido davanti al frastuono del mondo, quello stesso frastuono che rende sì difficile la domanda sull'esistenza, ma proprio per questo, necessaria.

La portata universale di questo scrutamento circa l'esistenza, proprio in quanto universale non può che attraversare ogni epoca. Quello che cambia è il modo in cui viene declinata: se nel Medioevo tale domanda si ancora alla religione e in modo specifico al cristianesimo, in età moderna segue lo sviluppo del progresso scientifico. In ogni caso comunque, la centralità è ad appannaggio dell'essere umano che avverte e difende il desiderio di conoscere se stesso, nonostante, o meglio malgrado, ciò che lo circonda.

Il presente lavoro sceglie di mettere a confronto due autori come Bernardo di Chiaravalle e Blaise Pascal perché rintraccia nel secondo un'adesione di valori e una speculazione non solo compatibili, ma ispirati alla figura del primo, soprattutto perché riconosce in entrambi una fame di conoscenza che non si è mai esaurita e che anzi è cresciuta, facendo delle loro rispettive fatiche intellettuali il risultato concreto di un arricchimento interiore, ma anche sociale, e non per ultimo un punto cruciale rispetto al loro rapporto con il Trascendente che urge una conciliazione tra il sentire del cuore e quello dell'intelletto.

Bernardo e Pascal non potevano che vivere in tempi storici assai diversi dal punto di vista delle esigenze socio-esistenziali. Il primo ha abitato un mondo in cui gli intrighi papali e il desiderio di difesa della religione cristiana erano temi quotidiani<sup>2</sup>; il secondo è figlio della politica attuata da Luigi XIV e non meno della rivoluzione copernicana. Entrambi hanno corso il rischio di lasciarsi prevaricare dall'invadente scala di valori che premeva e permeava i rispettivi contesti storico-sociali, entrambi sono stati capaci di scongiurare tale pericolo.

A Bernardo si riconosce la capacità di vivere la Chiesa e Dio in modo lucido, sano, se vogliamo razionale. L'etichetta di uomo di fede bigotto e cieco è una delle tante etichette superficiali e ingiuste che la storia, fortunatamente ormai smascherata e superata, gli ha voluto dare. Pascal riesce a non lasciarsi soffocare dalla mania esagerata di razionalizzare ogni cosa, ed è un vero miracolo rispetto al secolo in cui vive.

Ciò che dai loro scritti immediatamente emerge è una comune attitudine al 'sentire'. Tanto l'antropologia di Bernardo, quanto quella di Pascal si muovono infatti sulla comprensione dell'esistenza umana, il cui orientamento prende avvio dall'amore.

<sup>2</sup> Per un approfondimento circa le due questioni sopra menzionate si consiglia: San Bernardo, cfr. Vincenzo Miano, *San Bernardo*, Brescia, La Scuola, 1949 p. 54; Jacques Leclercq, *San Bernardo*, Milano, Jaca Book, 1989, p. 89; Jacques Chabannes, *Bernardo di Chiaravalle mistico e politico*, Milano, Citta Nuova, 2001 p.78; Santiago Cantera Montenegro, *San Bernardo o el Medievo en su plenitud*, Madrid, Criterio Libros, 2001, p. 86; Annamaria Ambrosioni, "San Bernardo, il papato e l'Italia", in Pietro Zerbi (ed.) *San Bernardo e l'Italia, Atti del Convegno di studi, Milano, 24-26 maggio 1990*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 26. San Bernardo, *De consideratione ad Eugenium papam*, Milano, Scriptorium Claravallense Fondazione di Studi Cistercensi, 1974, pp. 727-728. San Bernardo, *De laude novae militiae*, Milano, Fondazione di Studi Cistercensi, 1974, pp. 444-446; Franco Cardini, *I poveri Cavalieri del Cristo, Bernardo di Clairvaux e la fondazione dell'ordine Templare*, Rimini, il Cerchio, 1994: 81-129.

L'amore è il sentimento intuitivo dal quale ha preso inizio la teoria della conoscenza secondo Bernardo e Pascal e, come se non bastasse, è il sentimento attraverso quale si esplica tutta la loro complessa speculazione. Bernardo e Pascal dimostrano una duplice fiducia che si compie: nella capacità della ragione di cogliere i propri limiti e nell'esercizio dell'amore di superarli.

Tanto è centrale l'amore in Bernardo che l'Abate, spinto a interrogarsi sul perché e quanto amare Dio, scrive un intero trattato, destinato a diventare il suo lavoro più nobile e significativo.

Il *De diligendo Deo*, diviso sostanzialmente in tre blocchi, presenta nella prima parte la risposta di Bernardo al cardinale Aimerico, circa il perché e il come amare Dio; nella seconda la dettagliata descrizione della dottrina che riguarda i quattro gradi dell'amore. In un terzo più piccolo blocco, Bernardo ritorna su una epistola da lui stesso scritta ai santi fratelli della Certosa, che l'autore riprende, amplia e completa fino a giungere alla conclusione che l'uomo è in grado di sviluppare nei riguardi dell'amore di Dio un atteggiamento triplice che lo vedrà ora devoto per timore, ora per trarne vantaggio, ora in modo assolutamente incondizionato analogo a quello in cui un figlio mostra devozione e amore al proprio genitore.

All'interno del testo sono riconoscibili tre punti cruciali:

- Il rapporto reciproco di amore tra uomo e Dio.
- La scala dell'amore verso Dio.
- L'amore come legge universale di ogni essere umano.

L'amore a cui Bernardo fa riferimento ha una portata connessa alla sfera della moralità, motivo per cui, secondo Bernardo, l'amore che l'essere umano è chiamato a offrire a Dio non riguarda solamente l'uomo di fede, ma universalmente tutti. Non è una questione di appartenenza religiosa: anche se può sembrare paradossale è come se Bernardo, padre e difensore delle Crociate, laicizzasse l'amore, facendolo sì destinare a Dio, nello specifico al Dio cristiano, ma liberandolo dalla catena della fede, riconducendolo a un

motivo più alto del credere stesso. Secondo Bernardo, si è chiamati ad amare Dio con razionalità e meglio ancora con una razionalità guidata da una sincera osservazione, che conduce l'uomo a comprendere che non può in alcun modo essere responsabile come autore delle meraviglie che lo circondano. Ci si può anche rifiutare di ri-conoscere Dio, ma non si può in alcun modo negare che le capacità umane, le stesse per mezzo delle quali l'uomo riesce a stare al mondo, abbiano qualcosa di straordinario che non può essere riconducibile all'umana natura. Essa deve pertanto, dice Bernardo, esistere per forza qualcosa di sovrannaturale che consente all'uomo di esercitare quell'intelligenza e quel vigore razionale che altrimenti nemmeno potrebbe possedere.

Amare Dio riconoscendo a Questi l'autorità rispetto a tutto quello che esiste consente all'uomo di approdare a ben due meriti ascrivibili al Creatore:

1. la generosità ontologica.
2. la generosità etica.

Dio infatti ama due volte, in entrambi i casi con tutta la sua infinita pienezza: quando crea e quando attraverso l'Incarnazione e la morte sulla Croce salva l'umanità.

Alla Redenzione Bernardo attribuisce un valore particolare: solo dopo questa infatti, secondo l'Abate di Chiaravalle, la volontà umana e quella divina trovano una fusione perfetta che fa staccare l'essere umano dalla mera obbedienza e lo proietta ad una più alta e dignitosa comunione d'intenti.

Cruciale nel discorso di Bernardo è il momento in cui scrive: “non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii sit intuitu diligendus”<sup>3</sup>; con queste lapidarie parole l'autore introduce il lettore a una particolare questione, quella relativa alla ricompensa che l'uomo ha in quanto amante sincero di Dio.

<sup>3</sup> San Bernardo, *De diligendo Deo*, in San Bernardo, *Trattati*, Milano, Scriptorium Claravallense Fondazione di Studi Cistercensi, 1974, VI, 16, p. 294.

Amare Dio presuppone una ricompensa, ma è un presumere mosso dal merito, mai dalla pretesa. L'uomo non potrà mai amare con la stessa intensità con cui è stato amato da Dio, ma può ed è chiamato ad amare in modo sincero. Nella sincerità del suo amore non pensa a ciò che Dio gli donerà, ama e basta, ama pertanto in modo libero, dimenticando ciò che può essergli utile, perché ha già trovato il centro della sua utilità, che sperimenta appunto nell'amore disinteressato che sente crescere in lui, e che sente essere crescita stessa per se stesso. L'uomo che ama Dio, secondo Bernardo, lo fa perché non può e non vuole che fare altrimenti. Sarà poi il senso di appagamento per questo amore così puro, così disinteressato, la ricompensa stessa: "Causa diligendi Deum, Deus est. Verum dixi, nam et efficiens et finalis"<sup>4</sup>.

Tanto la speculazione di Bernardo, quanto quella di Pascal, sono perfette nel restituire l'idea di un uomo che cerca di centrare se stesso. Il medievale Bernardo e il moderno Pascal raccontano della fatica umana del voler sentire, conoscere e difendere quella solitudine di cui l'uomo ha necessariamente bisogno. In entrambi gli autori il concetto di solitudine è cardine in quanto strumentale rispetto alla condizione che l'essere umano vive. Non si tratta di un vano isolamento esistenziale, che condurrebbe l'uomo ad un'esistenza triste e rivolta alla disperazione, ma è un profondo raccoglimento in se stessi, un ricongiungimento con il proprio intimo sentire.

Bernardo e Pascal sono due voci che all'unisono descrivono l'uomo che rischia di perdersi, eppure non si perde. Descrivono la forza dell'essere umano che si aggrappa voglia di vedere oltre, di sentire oltre, di essere parte dell'oltre. L'uomo raccontato da Bernardo, quanto l'uomo raccontato da Pascal è coraggioso, ma soprattutto è speranzoso. A questo punto i contesti culturali dei due filosofi si confondono, si scambiano e si ha un Bernardo che descrive e restituisce l'idea di una fede sì totalizzante, ma mai ostile alla ragione. L'uomo dice Bernardo è chiamato a una fede lucida, sostenuta dalla ragione, perché solo nel pieno della proprie facoltà è possibile veramente amare Dio e riconoscerlo già dentro se stessi. In modo analogo, Pascal mette in guardia dai

<sup>4</sup> Ivi, VII, 21, p. 302.

pericoli che si celano dietro un uso esasperante della ragione, che va quindi sconfessata e orientata secondo una certa sensibilità. Affinché l'uomo possa nutrire la speranza di salvarsi è fondamentale secondo Pascal l'umiliazione della ragione e la scelta della fede. Bernardo prima e Pascal secoli dopo, risultano cruciali per comprendere che nell'essere umano ad avere un ruolo cardine è sempre la volontà: è questa che muove l'uomo, lo spinge a credere con ragione e a lasciarsi ragionevolmente abbracciare dalla fede. Dio ha creato gli uomini affinché questi fossero liberi di volere e sentissero il peso di questo volere, sentissero il desiderio che dal volere ha origine. Anche se la vanità può smarrirsi nell'orgoglio e cedere alla superbia, per Pascal essa resta la forza che domina e costringe l'individuo a riconoscersi per ciò che egli è; in grado dunque di imporgli regole, disciplina, ed eventuali punizioni. Nella volontà si manifesta l'animo umano, e quel resto di natura originaria pur così sfigurato e rimosso<sup>5</sup>.

Cosa vuole L'essere umano?

Prima ancora: perché l'essere umano vuole?

Vuole perché Dio lo ha creato desideroso di conoscenza, fede e ragione nell'uomo dunque si fondono, si cercano, sono l'una reciprocamente la forza dell'altra, come Bernardo e Pascal in tempi diversi, ma in modo ugualmente appassionato, hanno cercato di dimostrare.

Alla domanda cosa l'essere umano vuole, Bernardo e Pascal hanno un'ulteriore risposta concorde: l'essere umano vuole Dio e attraverso Dio vuole conoscersi, guardarsi dentro, esplorare la propria intimità, comprendere la propria anima. Dio è in tal modo l'elemento centrale dell'antropologia dei due filosofi presi in esame. Non a caso, il Dio cristiano è un Dio che in prima persona sperimenta la condizione umana, non meno la miseria e la mortificazione umana.

<sup>5</sup> Cf. Blaise Pascal, *I pensieri*, Milano, Bompiani, 2014, p. 975.

Bernardo e Pascal sono lucidi conoscitori della fede cristiana di cui apprezzano le mille sfumature e i fermi dogmi. Nel cristianesimo rintracciano entrambi non solo l'unico credo che l'uomo può abbracciare, ma anche la possibilità concreta di comprendere, meglio ancora, di capire alla luce della Verità. Il cristianesimo è l'esempio vivo di quello che la loro rispettiva speculazione vuole dimostrare, ovvero, che l'amore è il sentimento che supporta il volere umano. Attraverso l'amore la volontà umana trova il suo personale ritmo, che a volte cresce, altre rallenta, ma sempre vive e tende verso quell'orma indelebile che fa l'uomo l'unico essere creato a immagine e somiglianza di Dio.

In conclusione questo lavoro si è proposto di mettere in evidenza alcuni dei molti tratti che vedono Pascal un legittimo 'allievo' della speculazione bernardiana. Si è voluta sottolineare la concordanza tra i due filosofi, dimostrando come l'universalità del pensiero, in questo caso del pensiero legato alla fede, riesca a superare il tempo, ma soprattutto le mode del tempo, che non di rado si impongono e pretendono di soverchiare in nome della ragione, la ragione stessa.



**A noção de *notitia evidens* como demarcação entre *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva* na primeira questão do *Prologus* da *Ordinatio* de Guilherme de Ockham.  
Contribuição para a problemática do assentimento a uma proposição a partir do conhecimento intuitivo**

Jorge Augusto da Silva Santos  
UFES/CNPq, Brasil

## **Introdução**

Com base na proposta exibida no título<sup>1</sup>, e considerando a complexidade dos textos sobre a evidência em Guilherme de Ockham<sup>2</sup>, minha comunicação se limitará ao comentário de algumas passagens significativas sobre teoria do conhecimento de Ockham. O contexto da abordagem inicial da distinção entre *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva* parte da problemática sobre a evidência das verdades teológicas para o intelecto humano viandante, tal como aparece no título da *primeira questão* do *Prologus* da *Ordinatio* de Ockham: “Se é possível que o intelecto do homem viandante (*intellectum viatoris*) tenha um conhecimento evidente das verdades da teologia”<sup>3</sup>. Se esse ponto de partida é fundamental para compreender a extensão semântica do conceito de intuição em Ockham, então nesse caso é relativa a reivindicação da **virada linguística** para priorizar os problemas lógicos e semânticos da Filosofia na Idade Média

<sup>1</sup> Guilherme de Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus, quaestio 1.* (ed. Gedeon, G. & Brown, S.F.) (“Opera Theologica”, 1). New York, St. Bonaventure, 1967, pp. 3-75.

<sup>2</sup> Basicamente, são os seguintes: O Prólogo do *Comentário às Sentenças*, q. 1, a questão 5 das *Quaestiones variae*, e a questão 14 do segundo livro da *Reportatio*.

<sup>3</sup> Guilherme de Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus, quaestio 1*, ob. cit., p. 3.

–como laboratório da contemporaneidade<sup>4</sup>– em detrimento das construções metafísicas e das obras teológicas<sup>5</sup>. Mesmo que a **continuidade intelectual** entre a filosofia contemporânea, particularmente de tradição analítica, e a filosofia medieval, seja feita com base na obra de Ockham –como tem realizado há décadas o canadense Claude Panaccio<sup>6</sup>–, não é possível banir a teologia como um obstáculo aparentemente familiar para uma compreensão melhor do valor dos pensadores medievais enquanto filósofos<sup>7</sup>. Filosofando em seus escritos de lógica, de teoria do conhecimento e de metafísica e de política, Ockham jamais deixou de ser teólogo. Sob esse aspecto contextual mais amplo do pensamento medieval, e sem que eu vise, portanto, a obra de Ockham, o problema “fé e saber” deixou de ser compreendido em sua originalidade quando foi vinculado à esfera epistemológica moderna, ou seja, priorizou-se a sua compreensão a partir da tradição herdeira da oposição platônica entre *pistis* como conhecimento pobre e de segunda categoria e a *epistēmē* como saber verdadeiro. Mesmo que não seja a terminologia ockhamista, com base na distinção entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrativo para explicitar as condições de possibilidade primitivas do *actus iudicativus*, estamos diante sempre, do ponto de vista fenomenológico, da *verdade* da proposição e da *verdade* da intuição.

<sup>4</sup> Cf. o manifesto do medievalismo anglo-saxão de matriz analítica: N. Kretzmann; A. Kenny & J. Pinborg (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 3.

<sup>5</sup> Cf. a crítica pontual de Jan Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden, E.J. Brill, 2012.

<sup>6</sup> Cf. C. Panaccio, *De la reconstruction en histoire de la philosophie*, In: G. Boss (ed.), *La philosophie et son histoire*. Zurich, Éd. du Grand Midi, 1994, p. 73-195; IDEM, *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, in: P. Engel (dir.), *Précis de philosophie analytique*. Paris, PUF, 2000: 325-344.

<sup>7</sup> *Mutatis mutandis*, é o caso de Tomás de Aquino como filósofo. Este é o programa reivindicado na obra de N. Kretzmann & E. Stump, *Tomás de Aquino*. (Col. Companions & Companions). São Paulo, Ideias & Letras, 2019.

## 1. A dupla modalidade do conhecer humano: *notitia intuitiva e notitia abstractiva*

Em sua teoria do conhecimento, Ockham distingue dois tipos fundamentais de *notitia*, termo passível de tradução ora como **conhecimento**, ora como **cognição**: a *notitia complexa* e a *notitia incomplexa*<sup>8</sup>. No primeiro caso, trata-se lidamos com o conhecimento portador de um valor de verdade; trata-se do correspondente mental da proposição da linguagem convencional: a proposição mental. No segundo caso, o conhecimento incomplexo corresponde aos termos de uma tal proposição. É chamada *incomplexa* enquanto não pode trazer valor de verdade. A pedra angular do edifício teórico da lógica do conhecimento ockhamista é a noção de *duplex notitia incomplexa*, a dualidade de conhecimentos incomplexos que constituem a *intuição* e a *abstração*. Esta distinção entre dois tipos de conhecimento incomplexo é uma distinção dos termos enquanto atos de conhecimento:

“Nosso intelecto, mesmo no estado presente a respeito do mesmo objeto [considerado] e sob a mesma razão, pode ter dois conhecimentos incomplexos distintos em espécie, dos quais um pode ser chamado intuitivo e o outro, abstrativo” [...]. “Eu digo, portanto, que, em relação ao [termo] incomplexo, pode existir duplo conhecimento, dos quais um pode ser chamado abstrativo e o outro, intuitivo”<sup>9</sup>. [...] “Se alguém vê intuitivamente (*Unde si aliquis videat intuitive*) Sócrates e a brancura que existe em Sócrates, ele pode saber com evidência que Sócrates é branco. Mas se ele conhecesse somente de maneira abstrativa (*tantum cognosceret... abstrative*) Sócrates e sua brancura que existe em Sócrates, como alguém pode imaginá-los em sua ausência, ele não

<sup>8</sup> No léxico filosófico de Ockham, existe a distinção entre *conhecimentos complexos* que concernem aos enunciados, às proposições ou às demonstrações, e *conhecimentos incomplexos* que têm por objeto os termos ou as coisas que esses termos significam. Neste sentido, “incomplexo” é sinônimo de termo (mental, oral ou escrito), contrapondo-se a “complexo”, que é sinônimo de proposição.

<sup>9</sup> Guilherme de Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus, quaestio 1*, ob. cit., pp. 15, 30.

saberia com evidência que Sócrates é branco: por isso não há [aqui] proposição conhecida por si mesma (*propositio per se nota*)<sup>10</sup>.

Para Ockham, o conhecimento humano não se inicia com a apreensão de dados necessários (como, por exemplo, o “todo é maior que suas partes”), e sim de eventos contingentes, isto é, de alguma coisa que não é deduzível ou inferível de alguma outra coisa que seja mais conhecida<sup>11</sup>. Com base nos textos citados, é possível então afirmar que, ao conhecimento intuitivo de uma coisa segue sempre um conhecimento abstrativo da mesma coisa, isto é, um ato de conhecimento do objeto apreendido simplesmente como aquele objeto, prescindindo da sua existência atual. A partir do mesmo exemplo de Ockham, podemos ver (*intuitive*) Sócrates e diversos objetos brancos. De modo contingente, esse *ver* significa saber *evidenter*, com uma certeza inarticulada, que alguma coisa existe para produzir essas sensações. Trata-se de uma apreensão imediata do existente individual; de cada um dos objetos brancos e de Sócrates formamos conceitos que são os *signos* naturais dos objetos que significam, e aos quais nós nomeamos com palavras ou termos, Ockham denomina *incomplexa*. Considerando a gênese do complexo [proposicional], realizamos naturalmente um ato de apreensão dos termos e, em seguida, unimos, mediante a cópula “é”, os *incomplexa* formando desse modo a enunciação ou proposição “Sócrates é branco”. Sob esse aspecto, segundo a ordem das condições, é fácil descer desde a proposição e desde o juízo “Sócrates é branco” até as camadas profundas da experiência, desde o predicativo até o antipredicativo<sup>12</sup>. Como insiste várias vezes Ockham, deste *complexum* (“Sócrates é branco”) podemos ter conhecimento de duas maneiras: a) é possível conhecer *evidenter* (*com evidência*) que dito enunciado é verdadeiro; e b) igualmente conhecer *non evidenter* que dito enunciado é verdadeiro ou não. A diferença entre as duas formas de conhecimento consiste em que, no primeiro caso, damos assentimento pela evidência do fato; no segundo, porém, falta a força da evidência fática. A evidência ou inevidência

<sup>10</sup> Guilherme de Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus, quaestio 1*, ob. cit., pp. 6-7.

<sup>11</sup> Cf. A. Ghisalberti, *Guilherme de Ockham*. Porto Alegre, Edipucrs, 1997, p. 67.

<sup>12</sup> Cf. P. Alféri, *Guillaume d’Ockham. Le Singulier*. Paris, De Minuit, 1989, p. 152ss.

produzem a distinção *secundum speciem* de um duplo tipo de conhecimento, que Ockham designará com os nomes de *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*. Como diz com razão Pierre Alféri em sua obra *Le Singulier*, “é a partir da indiferença à existência da abstração que ele [Ockham] pensa a intuição como lugar da diferença entre existência e não-existência”<sup>13</sup>. Sem enveredar para matizes dessas distinções, julgo suficientes essas considerações prévias para o objetivo a que me propus no título dessa comunicação.

## 2. A natureza do vínculo entre *notitia evidens* e intuição

Desse modo, feitas as distinções essenciais no tópico anterior sobre a dupla modalidade do conhecimento incompleto, e considerando o fato de que é preciso distinguir entre a simples apreensão da proposição e o juízo propriamente dito para compreender a gênese das condições últimas do *actus iudicativus* – “todo ato judicativo pressupõe, na mesma potência [intelectiva], um conhecimento [*notitia*] incompleto dos termos”<sup>14</sup> –, como responder à questão fundamental para toda teoria do conhecimento: por que damos assentimento a uma proposição? Ockham se contenta em determinar as condições de possibilidade do ato psicológico do juízo – **dedução empírica** –, ou estabelece de fato as condições de possibilidade do juízo verdadeiro, do conhecimento objetivo, que acrescenta ao ato psicológico seu valor cognitivo – **dedução transcendental**?<sup>15</sup> O conhecimento com evidência é mais amplo do que o da ciência, uma vez que inclui a verdade da proposição conhecida imediatamente. Nesse sentido, a evidência não é uma noção puramente psicológica, mas depende também da relação que o sujeito cognoscente mantém com os termos da proposição. O assentimento dado à proposição é dado *evidenter*. Mas o que faz com que um conhecimento seja *evidenter*? Como reitera precisamente Ernesto Perini Santos, o conhecimento intuitivo é

<sup>13</sup> P. Alféri, ob. cit., p. 159.

<sup>14</sup> Guilherme de Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus, quaestio 1*, ob. cit., p. 21.

<sup>15</sup> C. Michon, *Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam*, Paris, J. Vrin, 1994, p. 64-65.

caracterizado como “a apreensão dos extremos de uma proposição sobre uma matéria contingente em razão da qual se dá o assentimento imediato a esta proposição”<sup>16</sup>. A razão disso se encontra na definição de conhecimento evidente, da qual o conhecimento intuitivo é uma espécie:

“O conhecimento evidente (*notitia evidens*) é o conhecimento de algum complexo [proposicional] verdadeiro (*cognitio alicuius veri complexi*) que pode ser por natureza causado suficientemente, de maneira imediata ou mediata, pelo conhecimento incompleto dos termos (*ex notitia terminorum incompleta*). Assim, desse modo, quando o conhecimento incompleto dos termos, sejam os termos da proposição mesma ou de outras diversas proposições, em qualquer intelecto que tem tal conhecimento, é suficiente para causar suficientemente ou é apto a causar, de maneira mediata ou imediata, o conhecimento de um complexo [proposicional], então este complexo [proposicional] é conhecido com evidência (*evidenter*)”<sup>17</sup>. [...] “[o conhecimento] intuitivo é aquele por meio do qual se conhece que a coisa é quando é e que não é quando não é, porque, quando apreendo perfeitamente alguns extremos intuitivamente, posso prontamente formar o complexo de que esses extremos estão unidos ou não estão unidos e assentir ou dissentir. Por exemplo, se vejo intuitivamente o corpo e a brancura, prontamente o intelecto pode formar o complexo ‘o corpo é’, ‘o branco é’ ou ‘o corpo é branco’ e, esses complexos formados, o intelecto assente prontamente. E isso por força do conhecimento intuitivo que ele tem dos extremos. Assim como, apreendidos pelo intelecto os termos de algum princípio – por exemplo, este: ‘o todo [é maior] etc.’ – e formado

<sup>16</sup> E. Perini Santos, “Existe uma Resposta ockhamiana (ou não ockhamiana) ao Ceticismo?”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, 3/15, n. 2, jul.dez., 2005: 435-456; p. 440.

<sup>17</sup> Guilherme de Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus, quaestio 1*, ob. cit., pp. 5-6.

o complexo pelo intelecto apreensivo, o intelecto prontamente assente por força da apreensão dos termos.”<sup>18</sup>.

E ainda, continua Ernesto Perini Santos:

“O conhecimento evidente de uma proposição é o assentimento naturalmente causado pela apreensão dos termos desta proposição (ou pela apreensão dos termos de uma outra proposição). [...] O assentimento imediato evidente é o resultado de um processo causal natural. O interesse de retomar esta definição é que ela mostra que não há nada que nos pareça evidente, não há proposição que seja “*so compellingly evident*”, como teria afirmado Karger, que nos aparece de uma determinada forma, nada corresponde a algo parecer evidente no texto ockhamiano. Trata-se de um processo natural que ocorre no intelecto, o resultado de uma relação causal natural, não livre”<sup>19</sup>.

Restringindo-me ao caso da evidência imediata, como procede Ockham, precisamos considerar, para elucidar a evidência de uma proposição, a causalidade que exerce ou não a apreensão dos termos sobre o assentimento ou juízo ao complexo [proposicional] que disso resulta. Para salvaguardar sua hipótese acerca do conhecimento intuitivo do não-existente, há uma distinção importante de Ockham a ser considerada: enquanto o **ato de apreender** pode concernir tanto ao termo quanto à proposição, o **ato de assentimento ou de juízo** diz respeito exclusivamente à proposição. Como existem dois atos distintos de conhecimento (apreensão e juízo), assim também existem dois “hábitos” distintos, isto é, duas predisposições distintas que inclinam o intelecto, respectivamente, à apreensão e ao juízo. Além disso, como ao nível da dimensão psicológica, no que diz respeito à relação entre conhecimento dos termos e conhecimento do complexo, já foi estabelecido que o assentimento ao complexo pressupõe a apreensão, o que significa apreensão dos termos?

<sup>18</sup> Guilherme de Ockham, *Scriptum in librum secundum setentiarum (Reportatio)* II, 12-14. (ed. Gedeon, G. & Wood, R.) (“Opera Theologica” 5). New York, St. Bonaventure, 1981, pp. 256-257.

<sup>19</sup> E. Perini Santos, ob. cit., p. 441.

Certamente não se trata da apreensão dos termos da linguagem convencional. Tratar-se-ia do conhecimento dos conceitos, de conceitos de conceitos (que serão chamados de *secundae intentiones*)? Tampouco se trata aqui da evidência de uma verdade lógica em razão da única forma da proposição, nem mesmo da evidência de um juízo analítico como, por exemplo, “todo celibatário é não-casado”. Como Ockham distingue entre simples apreensão do complexo [proposicional] e juízo propriamente dito, não é o juízo que é analítico, mas é a proposição que implica o juízo com evidência de quem a forma, ou seja, do sujeito cognoscente. Este é sempre conduzido a realizar um ato no que diz respeito à proposição formada, ato que é de assentimento, de dissentimento ou de dúvida. Considerando que a formação de um ato mental é um ato de conhecimento, e um ato de conhecimento é ato de conhecimento de algo, o que é realmente apreendido (*actus apprehensivus*)? Tudo o que termina um ato do intelecto, e isso pode ser complexo ou incompleto.

Se conhecimento incompleto e conhecimento complexo forem assimilados, comparativamente, à distinção entre **conhecimento das coisas** (enquanto conhecimento de [sempre seguido de uma expressão nominal; é o ato primeiro como formação da proposição]) e **conhecimento das verdades** (enquanto conhecimento que [seguido de uma expressão proposicional; é o ato refletido, ou seja, uma apreensão da proposição formada]), então o que termina o ato de conhecer, no caso do conhecimento de uma verdade, será uma proposição verdadeira, e, no caso do conhecimento de uma coisa, será uma coisa (um conceito somente se a coisa conhecida é um conceito). Acontece, porém, que Ockham compreende sob o vocábulo “termo” tudo o que pode ser cópula ou extremo de uma proposição categórica, ou seja, sujeito ou predicado, ou também determinação do extremo ou do verbo, mas “termo” não é a coisa. Ockham retomou esse vocábulo várias vezes em seus textos para introduzir, depois da expressão “conhecimento dos termos”, o seguinte: “ou das coisas significadas pelos termos” (*omnis notitia terminis vel terminorum seu rei vel rerum*)<sup>20</sup>. Compreenderemos assim a célebre doutrina da *suppositio*

<sup>20</sup> Guilherme de Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus, quaestio 1*, ob. cit., *passim*: 25, 18-20; 28, 18-20; 32,1 e 16-19.

como uma propriedade dos termos, que deriva de sua função sintática. Uma vez instituído e dotado de uma significação, o termo pode estar no lugar de (*stare pro*) da coisa<sup>21</sup>. Esta é a razão pela qual são instituídos os signos convencionais (orais ou escritos): para falar das coisas em sua ausência. Julgou-se que tal modificação da terminologia (para “ou das coisas significadas pelos termos”) se devesse à evolução da teoria do conceito compreendido, primeiramente, como um produto da mente distinto do ato de conhecimento (a chamada teoria do *fictum* enquanto real objeto do conhecimento) e, em segundo lugar, como ato do próprio conhecimento, ou seja, o conceito como signo seja ao nível significativo-representativo, comum à imagem (*imago*) e à marca (*vestigium*), seja ao nível significativo-linguístico na medida em que produz uma intelecção primária, quando, por exemplo, Ockham fala da capacidade que possui a fumaça de significar o fogo, o lamento do doente, de significar a dor, e o riso, de significar a alegria<sup>22</sup>.

Mas tal hesitação terminológica explicada em função da evolução da teoria de Ockham do conceito não é evidente: na verdade não há história da evolução da doutrina da sensação (de uma sensação-*fictum* para uma sensação-*ato*). Como evidenciou Katherine H. Tachau, o abandono completo do *fictum* não é absolutamente evidente<sup>23</sup>. Mas a grande novidade da teoria do conhecimento de Ockham está precisamente no abandono da via do conceito como imagem e a adoção da teoria do conceito como *signo*, novidade bem evidenciada por Teodoro De Andrés décadas atrás: “Poderíamos dizer, pois, que, segundo Ockham, o conceito é signo natural linguístico do objeto porque é a reação do entendimento humano ante a presença ativa deste objeto; e porque esta reação espontânea que é o conceito ‘*nata est pro obiecto supponere in propositione mentali*’”. Em outras palavras: muito mais do que um simples nexos causal entre o lamento ou o riso e os sentimentos internos que significam, trata-se

<sup>21</sup> Ver Guilherme de Ockham, *Summa logicae* I, 63, (*Opera Philosophica* 1). New York, St. Bonaventure, 1974.

<sup>22</sup> Cf. Teodoro De Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1969: 80-101.

<sup>23</sup> Cf. Katherine H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics, 1250-1345*. Leiden, E.J. Brill, 1988.

fundamentalmente de “um nexu de reação espontânea, de uma expressão imediata (versão expressiva imediata)”. A esta **versão expressiva imediata** –o signo natural da dor ou da alegria enquanto reação psicossomática–, se seguirão mais tarde as articulações de signos arbitrários ao dizermos, por exemplo: “Dói-me a cabeça”, ou “Tenho muita pena”<sup>24</sup>.

A disjunção *terminus vel res* realizou-se na verdade para validar o conhecimento intelectual e o conhecimento sensível: “os extremos, ou as coisas significadas pelos extremos, são sentidos...”<sup>25</sup>. A apreensão sensível sempre foi para Ockham a apreensão de uma coisa. Daí a necessidade de considerar ao mesmo tempo essas duas exigências: 1ª) O assentimento *com evidência* a uma proposição é causado pela apreensão dos termos que a compõem; 2ª) Os termos desta proposição são atos de conhecimento. Se, portanto, um ato de conhecimento termina em uma ou várias coisas, então caberia resumir o conjunto assim, conforme a formulação de Cyrille Michon: “uma proposição mental tem por termos conceitos que são atos de conhecimento ou de apreensão das coisas, e ela é evidente se esses atos de apreensão causam o assentimento à proposição. Apreender um termo, é formá-lo, é apreender a coisa”<sup>26</sup>. Por fim, se não está na evolução da teoria do conceito, onde residiria a explicação mais satisfatória da disjunção *terminus vel res* em Ockham? Na explicação que considera os dois tipos de proposições evidentes: de um lado, proposições **contingentes** são conhecidas com evidência somente quando seus termos são atos de apreensão atual das coisas. Aqui a verdade se conhece imediatamente sem que seja recebida de outras proposições com base nas ligações lógicas que as unem e garantem a sua conservação, como é o caso do conhecimento científico; de outro lado, as proposições **necessárias** são chamadas *per se nota*, ou seja, são conhecidas *com evidência ex terminis* ou *terminis cognitis* como, por exemplo, ao formar os termos da proposição “o todo é maior que suas partes”.

<sup>24</sup> T. De Andrés, ob. cit., p. 99-100. Cf. também A. Ghisalberti, ob. cit., pp. 80-82.

<sup>25</sup> Guilherme de Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus, quaestio 1*, ob. cit. pp. 25, 20.

<sup>26</sup> C. Michon, ob. cit., p. 70.

### 3. A exceção teológica a partir do conhecimento intuitivo do não existente

Por fim, o último tópico de minha abordagem toca na questão bastante conhecida na obra de Ockham e que envolve a noção de causalidade sobrenatural: caso haja um conhecimento intuitivo perfeito que, em razão da onipotência divina, se conservasse igualmente quando a coisa não existe, em virtude desse mesmo conhecimento incompleto, o intelecto saberia com evidência que aquela coisa não existe. Em outras palavras, afirma pontualmente Ockham:

“Por conhecimento intuitivo posso julgar que a coisa não existe quando ela não existe. Mas este conhecimento não pode ser natural, pois tal conhecimento não é o jamais, nem é conservado naturalmente, se o objeto não está presente e existente; por essa razão, este conhecimento intuitivo natural é destruído pela ausência do objeto. E se colocamos que tal conhecimento permanece depois da destruição do objeto, então ele é sobrenatural quanto à conservação, ainda que não o seja quanto à causação. É preciso, portanto, que o conhecimento intuitivo através do qual eu sei que a coisa não existe quando ela não existe seja sobrenatural quanto à causação ou quanto à conservação, ou quanto às duas”<sup>27</sup>.

Com base nesse texto, Ockham coloca a hipótese de um conhecimento intuitivo de uma coisa não-existente. Ora, do ponto de vista teórico, tal proposta foi objeto de inúmeros comentários, contraditórios e cujas conclusões tinham como consequência ora um ceticismo, ora, ao contrário, um anticeticismo da teoria de Ockham sobre a intuição: para Philotheus

<sup>27</sup> Guilherme de Ockham, *Scriptum in librum secundum sententiarum (Reportatio) II*, 12-14, ob. cit., p. 259.

Boehner, o ceticismo estaria excluído<sup>28</sup>; para Konstanty Michalski<sup>29</sup>, Erich Hochstetter<sup>30</sup> e Anton C. Pegis<sup>31</sup>, não é eliminável uma saída cética da hipótese ockhamista. Embora seja possível colocar a questão de uma eventual abertura para o ceticismo ou não, é certo, porém, que o conhecimento intuitivo para Ockham jamais faz o intelecto cair em erro. Não é a minha intenção aqui retomar as nuances dessa discussão, já feita sobejamente na literatura secundária<sup>32</sup>. A questão problemática consiste precisamente na tese de uma possibilidade que haja a intuição (o apreender como presente) de um objeto ausente. Fora da ordem natural das coisas, tal hipótese só caberia, portanto, no âmbito da onipotência divina que pode agir fora das leis naturais do universo. Em que pese a perplexidade dessa teoria ockhamista, é preciso reiterar o fato de que Ockham parte inequivocamente da perspectiva da onipotência divina, da possibilidade pura e, portanto, “não fala da intuição do não-existente como de um evento que pertence ao curso natural das coisas [...]. Não é contraditório que Deus cause em nós a intuição de um objeto que não está realmente presente, mas é contraditório que Deus produz em nós a evidência da proposição: ‘As estrelas estão presentes’, quando estas estão ausentes”. À onipotência divina é possível fazer que tenhamos presente um não-existente, “mas não através de um juízo de evidência, ligado à intuição, e sim através de um ato de fé, ligado a um ato de conhecimento meramente abstrativo”, observa Alessandro Ghisalberti. Nesse sentido, a hipótese ockhamista sobre a intuição do não-existente “se reduziria à hipótese de uma intuição que não coincide

<sup>28</sup> Cf. Philotheus Boehner, “The Notitia Intuitiva of Non-existens According to William of Ockham” (1943), *Collected Articles on Ockham* (ed. By Eloi Marie Buytaert). New York-Louvain-Paderborn, St. Bonaventure Institute Publications-Philosophy, 1958, pp. 268-300.

<sup>29</sup> Cf. Konstanty Michalski, *La philosophie au XIVe siècle. Six études* (hg und eingeleitet von Kurt Flasch). Frankfurt a.M., Minerva, 1969.

<sup>30</sup> Cf. Erich Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*. Berlin/Leipzig, W. de Gruyter & co., 1927.

<sup>31</sup> Cf. Anton C. Pegis, “Concerning William of Ockham”, *Traditio* 2, 1944: 465-490.

<sup>32</sup> Para o debate mais recente, ver, particularmente, C. Eduardo de Oliveira, “Do movente ao termo: causalidade e evidencia na notitia intuitiva de re non existente”, *Dissertatio*. Volume Suplementar, 10-dezembro, 2020: 31-39.

com a evidência”<sup>33</sup>. Em resumo, no que diz respeito à exceção teológica, a noção de intuição é **semanticamente** mais rica quando consideramos os âmbitos teológico e filosófico nos atos de conhecimento, uma vez que, por definição, ela não pode ser errônea: a intuição causa sempre um juízo verdadeiro. Como a intuição sempre termina um ato de conhecimento, sem que a coisa esteja necessariamente presente, há, no entanto, uma exigência irrenunciável: ela deve causar um juízo de existência ou de não-existência evidente (verdadeiro e conhecido pelo conhecimento dos termos). Em outras palavras: se a causa da intuição pode ser divina –, ou seja, a hipótese de que Deus poderia causar em nós a intuição de um objeto que não está realmente presente –, “a causalidade da intuição sobre o juízo, porém, é, por definição **natural**, e o juízo causado é, por definição, verdadeiro”<sup>34</sup>. Então, mesmo que Ockham não coloque a questão, concluo assim: por que a verdade da intuição deve tornar-se a verdade da proposição?

<sup>33</sup> A. Ghisalberti, ob. cit., pp. 71-73.

<sup>34</sup> C. Michon, ob. cit., p. 77.



## Democrazia e società nel *De Regno ad Regem Cypri*

Emanuele Lacca  
Univ. de Bohemia del Sur, Rep. Checa

Il rapporto tra scienze umanistiche e scienze politiche ha sempre contraddistinto la riflessione intellettuale lungo i secoli, portando solo apparentemente a completa maturazione il processo di integrazione tra le due discipline. Numerosi sono i problemi che ancora contraddistinguono l'interazione tra humanities e politica, anche indipendentemente da quei "segni dei tempi" che Leone XIII, nella sua *Rerum Novarum* del 1891, ammoniva dover essere seguiti per capire l'evoluzione delle società. Interrogativi quali la corretta interpretazione della responsabilità individuale nell'agire sociale, l'applicazione uniforme della legge o il ruolo dello Stato nell'organizzazione delle forme di associazionismo privato sono solo alcune delle criticità a cui il passare dei secoli e delle ideologie non ha ancora trovato risposta. E il passaggio da forme di governo di tipo monarchico ad altre di tipo democratico, specialmente nella cultura occidentale non ha contribuito alla risoluzione di questi interrogativi.

Cercare di comprendere come alcuni momenti della storia del pensiero hanno contribuito a trattare quelle criticità e quindi a provare a rendere le humanities utili per lo sviluppo delle democrazie e per proteggere l'individuo nella società, è l'obiettivo di questo contributo. Per raggiungere tale obiettivo, sarà discussa la teoria sociale proposta da Tommaso d'Aquino, domenicano vissuto tra 1224 e 1274, nel *De regno ad regem Cypri*. In tale testo, l'Aquinate riflette sulla migliore forma di governo per la salvaguardia degli individui all'interno della società. Egli parte dall'assunto aristotelico dell'uomo come animale sociale, conciliandolo con una certa visione cristiana di mondo, che costituisce un terreno pieno di tentazioni. Il risultato è un testo che contempla la forma di governo monarchica come la migliore per controllare la tendenza al peccato dell'uomo, ma propone già *in*

*nuce* forme democratiche di vita associata da parte dei cittadini di uno Stato, una volta che essi abbiano compreso come controllare individualmente quella tendenza. Non è ignoto, infatti, il fatto che l'uomo viene a esistere nel mondo come individuo già formato che lotta tra il suo desiderio di autorealizzazione e la necessità di seguire delle norme ben precise, che lo indirizzino verso la corretta interpretazione del mondo che lo circonda e delle società che popolano quel mondo.

### **1. La relazione Dio-mondo e l'importanza dei *Commentaria Biblica***

Le discussioni su tale tipo di uomo, in Tommaso si estendono tanto quanto l'ambito teologico-morale, in cui il concetto di salvezza si propone come motore delle azioni umane e dell'interazione tra uomo e mondo. La sola gnoseologia non è in grado di spiegare in modo esaustivo le condizioni di possibilità con le quali un uomo conosce e si rapporta con il mondo, poiché cerca di spiegare come l'uomo possa agire e funge da punto di partenza, quasi da sostrato, per lo studio del ruolo dell'uomo nel mondo, sia come essere che conosce, che come creatura di Dio, a cui tende. La sensibilità di Tommaso si evince dall'articolo 10 della questione LXXIX della I parte della *Summa Theologiae*. A proposito degli atti dell'intelletto, scrive:

“illi actus [...] sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia. Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur intentio”<sup>1</sup>.

La conoscenza non mette in relazione il soggetto e l'oggetto solo da un punto di vista logico, dal momento che, sostiene Tommaso, colui che conosce ha anche la possibilità di agire (*operandum*). In questo senso il soggetto senziente, per mezzo di tale *cognitio*, agisce tendendo verso un fine.

<sup>1</sup> Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 10.

Si apre, in tale direzione, uno spiraglio per interpretare il significato della conoscenza del mondo anche da un punto di vista etico-morale, in quanto l'azione tendente a un fine ha come ultimo scopo il raggiungimento del bene e della felicità ed è quindi decisiva per il benessere dell'individuo. Conoscere il mondo e sapervi agire diviene anche un atto proprio della volontà e per mezzo di essa si può provare a indagare su come un uomo debba condurre la propria esistenza .

In questo senso, particolarmente utili risultano i commentari biblici di Tommaso, importanti per comprendere in che modo deve essere intesa la relazione uomo-mondo, al fine di mostrare come il *modus cognoscendi* del mondo che vada oltre il campo della pura gnoseologia. I passi biblici utili per comprendere la prospettiva tomista sulla relazione uomo-mondo sono: Daniele 7, 13-14, Michea 5, 1, Zaccaria 9, 9, Isaia 53, 4-12 per l'Antico Testamento; Giovanni 5, 27-28, Apocalisse 1, 17-18 per il Nuovo Testamento. Tali passi biblici convergono verso l'interpretazione di un Dio che, fattosi uomo, scende sulla terra e si carica delle sofferenze umane per riscattare l'umanità e portarla alla salvezza. Sia i passi profetici dell'Antico Testamento, che quelli evangelici del Nuovo Testamento, esaltano la potenza divina rispetto all'uomo e la via che l'essere umano deve percorrere per poter giungere alla salvezza finale, senza dimenticare che tale obiettivo si può raggiungere attraverso l'azione terrena. Interpretata su sfondo escatologico, la vita si riempie della necessità di rendere grazie a Dio e di operare in vista della salvezza personale, raggiungibile con la pratica quotidiana della fede.

## **2. La relazione uomo-mondo e l'importanza della democrazia nel *De Regno***

La relazione uomo-mondo, secondo una prospettiva eminentemente antropologica, si gioca all'interno di una società costituita da una molteplicità di individui associati tra loro e riguarda una complessità di fattori, di ordine diverso, oltre quelli strettamente relativi alle teorie

metafisiche o della conoscenza. Uno di questi fattori è quello collegato alla politica e al modo di governare in una società retta da una data forma di potere politico. La riflessione di Tommaso è dettata dall'interrogativo relativo a quale forma di governo possa permettere che il rapporto uomo-mondo possa svilupparsi correttamente.

Il testo che sembra riassumere meglio tale riflessione è il *De regno*, in cui Tommaso propone un breve *excursus* sulle diverse forme di governo possibili. In tale opera, che si inserisce nella più ampia collezione degli *Opuscula fratris Thomae*<sup>2</sup>, l'Aquinate non intende decidere quale sia la migliore forma di governo. Egli vuol mostrare che, a seguito della necessità da parte dell'uomo di essere governato da qualcuno per vivere al meglio la sua vita, la forma di governo monarchica (relazione monarca-popolo) è quella che sembra più adatta a sviluppare la personalità del singolo uomo-cittadino. Tale sviluppo permette, nelle prospettive e nei limiti di ogni singola società, non solo dei cittadini modello, ma anche degli uomini che sappiano cosa sia fare il bene e quali siano le sue regole.

Tralasciando le argomentazioni più strettamente politiche, una delle vie per la comprensione dell'organizzazione della vita dell'uomo è rappresentata proprio dalle indicazioni che l'Aquinate fornisce nel suo opuscolo. In particolare, si rivelano importanti i capitoli XIII, XIV e XV del I libro, nei

<sup>2</sup> Sulla storia degli *Opuscula* e della loro genealogia, cfr. Pierre Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, Saint-Paul, 1910; Martin Grabmann, "Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin, Münster, 1920; Pierre Synave, *Le catalogue officiel des oeuvres de saint Thomas d'Aquin. Critique, Origine, Valeur*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, v. 3, 1928, 25-103; Jules Destrez, *Etudes critiques sur les oeuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, Paris, Vrin, 1933; Jacques Perrier, *Opuscula philosophica*, Lethielleux, Paris, 1949; Gian Francesco Rossi, *Antiche e nuove edizioni degli Opuscoli di San Tommaso d'Aquino e il Problema della loro autenticità*, Piacenza, Collegio Alberoni, 1955; Pierre Synave, "Le catalogue officiel des oeuvres de saint Thomas d'Aquin. Critique, Origine, Valeur", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, v. 3, 1928: 25-103.

quali Tommaso, sottolineando la somiglianza tra il regno di Dio e il regno degli uomini, dimostra la necessità della figura del re.

Nel XIII capitolo, la via di Tommaso è chiaramente indicata già nel titolo, in cui si legge che “regis officium, ubi secundum viam naturae ostendit regem esse in regno sicut anima est in corpore et sicut Deus est in mundo”<sup>3</sup>. Tale similitudine è data dal fatto che il re amministra e deve porsi come guida per gli uomini che governa, allo stesso modo di come l’anima guida il corpo per l’espletamento delle sue funzioni o di come Dio, attraverso l’atto creatore, regola il mondo<sup>4</sup>. In effetti l’uomo, in quanto creatura naturale, è anch’esso sottoposto a due tipi di ‘regimi’, che Tommaso definisce ‘universale’ e ‘particolare’. Nel caso del regime universale, l’uomo è sottoposto al regime di Dio, dal momento che lo ha creato e gli dona la grazia per mezzo della sua Provvidenza. Nel caso di quello particolare, invece, ogni uomo, animale naturalmente sociale, quando si organizza in società si auto-regola attraverso coloro che assumono il ruolo di reggente di quelle società<sup>5</sup>. Di conseguenza, la costituzione di regimi monarchici è un prodotto della naturale tendenza umana ad associarsi in gruppi omogenei e gerarchicamente organizzati. La peculiarità di tale associazione, secondo Tommaso, risiede nel fatto che è lo stesso atto creatore di Dio ad auto-

<sup>3</sup> Thomas de Aquino, *De Regno*, l. 1, c. 13, (<http://www.corpusthomicum.org/orp.html>).

<sup>4</sup> Tali metafore e similitudini indicano che il ruolo del re, come configurato da Tommaso, è tale *secundum naturam*. Questa derivazione troverebbe le sue radici già in Aristotele e, in particolare, in Aristotele, *Fisica*, ed. it. a cura di Renato Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 2005, II, 2, 194a 21-22 in cui lo Stagiritica afferma che l’arte imita la natura.

<sup>5</sup> Cfr., Thomas de Aquino, *De Regno*, cit., l. 1, c. 13 : invenitur in rerum natura regimen et universale et particolare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est [...] homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis”.

determinare la *societas* secondo un regime monarchico. Per tale motivo, la monarchia non è vista da Tommaso come una forma di governo dannosa per la libertà dell'uomo, anzi è quella che permette di preservarla meglio.

Il re assume tale carica in quanto Dio stesso ha creato gli uomini affinché sentano 'istintivamente' il bisogno di organizzarsi gerarchicamente, eleggendo la monarchia come 'buona' forma di governo. Tale bontà deriverebbe dal fatto che gli uomini riconoscano la monarchia come la forma di governo che meglio rispecchia il loro essere 'corpo governato da anima'<sup>6</sup>. Quando lo stesso re riconosce tale similitudine, allora comprenderà naturalmente che a) il suo ruolo gli è stato conferito per mezzo della volontà divina; b) il suo agire dovrà esser regolato dal senso di giustizia naturale, dato che i sudditi verranno sentiti come parte della sua stessa persona. In questo senso, il re non assume la connotazione di un uomo che governa disponendo liberamente della sua volontà, ma si trova a ricoprire un ruolo che lo obbliga a rispettare la libertà dei governati. In altre parole, egli è quasi un amministratore della società, una guida, più che un comandante. Da ciò emerge in modo ancor più chiaro il motivo per il quale l'Aquinate indica

<sup>6</sup> Cfr. Ibid., "hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo". Tale definizione del ruolo del re, esplicitata in questo passo in modo inequivocabile, apre alla considerazione di un regime monarchico inteso non come 'governo assoluto', ma come 'governo misto'. Siffatto senso deriva dal fatto che, nella relazione anima-corpo, l'anima non è capo assoluto del corpo, e quest'ultimo non si sottomette completamente al volere dell'anima. In altre parole, ogni uomo non può comandare su se stesso, disponendo del proprio corpo liberamente, in quanto tra anima e corpo (in termini contemporanei, tra mente e corpo), si instaura una collaborazione organica. Allo stesso modo accade tra il re e i suoi sudditi. Essi riconoscono l'autorità del re, che riconosce e rispetta la loro libertà. Cfr., su questi aspetti, Maurizio Merlo, "La sintassi del regimen bene commixtum e del *regimen politicum*", in *Filosofia politic*», 19, 2005; Giuliano Ferrara, *La costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 22; Maurice Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book, 2007, pp. 128-131; Stefano Simonetta, *Rimescolare le carte*, in «Montesquieu.it», pp. 7-11, Luca Cedroni, *Democrazia in nuce*, Milano, Franco Angeli, 2011, pp. 46-49.

l'autorità temporale dei sovrani come procedente da quella divina. Il governo regio trova, infatti, la sua realizzazione proprio perché l'uomo è un essere sociale per natura e l'aggregazione che segue da tale peculiarità necessita di una figura che lo diriga come quella del re. Così come in ambito morale la guida è Dio, attraverso gli insegnamenti biblici, in ambito politico-sociale sarà il re a svolgere questo ruolo, di modo che l'uomo sia effettivamente inquadrato in quei binari che gli permettono di agire secondo un retto comportamento. In tal senso, Tommaso è molto esplicito nel capitolo 61 del III libro della *Summa contra Gentes*, in cui scrive che “inter ipsos nomine ordo invenietur: nam illi qui intellectu prominent, naturaliter dominantur”<sup>7</sup>. Risulta chiara la necessità, da parte degli uomini, di esser guidati da chi ne abbia le capacità e cioè da Dio e dal re. L'accostamento tra il re e Dio è rimarcato ancor più chiaramente nei capitoli XIV e XV del *De regno*, nei quali Tommaso indica le modalità attraverso le quali il re può e deve governare. Lo sviluppo di tale questione parte da una considerazione:

“oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat: sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum. Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo. Unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat”<sup>8</sup>.

Dio, nell'opera della creazione, realizza il mondo e, a creazione terminata, alla sua amministrazione. Alla stessa maniera, il re può occuparsi dell'amministrazione del governo, o procedere alla sua formazione. Per questo, prosegue Tommaso, “ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regimine regis nomen accipitur”<sup>9</sup>. Il ruolo che Tommaso assegna al re non è quello di un comandante assoluto, ma quello di

<sup>7</sup> Thomas de Aquino, *Summa contra Gentes*, cit., I. III, c. 81 (<<http://www.corpusthomicum.org/scg3064.html>>). Cfr. anche Tomás de Aquino, *La monarquía*, Barcelona, Ed. Altaya, 1997, p. XLII: “el hombre, podría decirse, es por naturaleza un ser *parlamentario*, un ser social”.

<sup>8</sup> Thomas de Aquino, *De Regno*, I. 1, c. 14.

<sup>9</sup> *Ibid.*, I. 1, c. 14.

amministratore del regno, in ottemperanza alle regole che governano il corpo sociale<sup>10</sup>.

Una volta esaurita la discussione relativa a come un re possa creare un governo<sup>11</sup>, Tommaso mostra, nel capitolo XV, in che modo un re debba governare, in accordo al modello del governo divino. Il perno di un retto governo risiede nella necessità di comprendere che governare significa portare ciò che è governato al suo fine ultimo così come, nell'esempio di Tommaso, si dirà pilota colui che condurrà una nave in porto sana e salva<sup>12</sup>. Il compito del re, a seguito della corretta amministrazione dei sudditi, risiede nella necessità di far capire loro il fine ultimo al quale essi devono aspirare. Paolo, nella II *Lettera ai Corinzi*, scrive che “siamo sempre pieni di fiducia e sapendo che finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione”<sup>13</sup>. Per Tommaso, al di là delle contingenze accidentali, il ruolo del re è quello di guidare gli uomini che vivono sotto il suo regno verso la salvezza, in modo tale da poter raggiungere Dio al termine della loro vita. Amministrare bene lo Stato significa, difatti, permettere a ogni singolo uomo di incontrare *in vitam* le

<sup>10</sup> Utilizzo il termine corpo sociale, di evidente derivazione sociologico-giuridico, per richiamare l'attenzione su quella metafora proposta da Tommaso nel cap. XIII del *De Regno*, nel quale assimila il rapporto anima-corpo a quello re-sudditi. Ciò consente di ribadire l'organicità della monarchia che Tommaso propone nella discussione riguardo alla migliore forma di governo.

<sup>11</sup> La formazione di un governo somiglia a quella della creazione divina: scelta del luogo dove formare il regno, costruzione della città con tutto il necessario per i cittadini, ripartizione dei compiti dei cittadini, loro amministrazione e sostentamento, in modo che possano vivere tutti degnamente e senza difficoltà. Senza tali requisiti, un regno non potrebbe sopravvivere.

<sup>12</sup> Thomas de Aquino, *De Regno*, l. 1, c. 15: “est tamen praeconsiderandum quod gubernare est, id quod gubernatur, convenienter ad debitum finem perducere. Sic etiam navis gubernari dicitur dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illaesam, sed quod ulterius ad finem perducatur”.

<sup>13</sup> II Cor., 5, 6.

condizioni ideali che gli permettano di svolgere con serenità la propria vita spirituale:

“videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis”<sup>14</sup>.

Il fine di una società, intesa come moltitudine di uomini, è quello di agire secondo virtù e raggiungere la vita virtuosa. Un'esistenza condotta in solitario non potrà mai costituirsi secondo i dettami di una vita corretta e l'agire virtuoso non potrà darsi in alcuna maniera, anche perché, come Tommaso ha più volte ribadito, l'uomo è un animale sociale e nella società deve sviluppare le proprie potenzialità.

In Tommaso il ruolo del mondo (e dell'uomo nel mondo) risultano prospettivamente più importanti rispetto a Dio. È vero che Dio è fondamentale, in quanto si pone alla base della creazione dell'umanità. Tuttavia, proprio questo porsi 'in alto' rispetto all'ambiente in cui vive l'uomo, lascia a quest'ultimo completa libertà di espressione e di realizzazione nel mondo in cui si trova a condurre la propria esistenza. L'uomo è un essere libero che, se sceglie di osservare le regole proposte da Dio e dal re, può vivere la sua vita in piena libertà, con una sicurezza, riguardo al suo agire, che lo mette al riparo da qualsiasi deriva morale che si avvicini al male.

<sup>14</sup> Thomas de Aquino, *De Regno*, l. 1, c. 15.



## **Os nomes divinos na metafísica: uma visitação crítica à analogia dos nomes em Caetano**

*Gabriel Filipe Brasileiro Costa*  
UFC, Brasil

### **Introdução**

Sem dúvidas, Caetano ofereceu uma grande contribuição para o entendimento acerca da analogia dos nomes e de sua importância para a metafísica. Em face disso, será visto a seguir como a analogia entre os nomes divinos e os nomes das criaturas fundamenta-se metafisicamente segundo a principal inspiração de Caetano –Tomás de Aquino– e, em seguida, será exposta a classificação que Caetano faz dos tipos e espécies de analogias dos nomes, sendo demonstrado que, apesar de ter sido dispensada por Caetano, existe mais uma espécie de analogia que pode ser resgatada de sua crítica. Além disso, será exposto qual tipo e espécie de analogia Caetano acreditavam ter importância para a metafísica, sobretudo para o discurso sobre Deus através dos nomes divinos, tendo em vista que, na concepção caetanista, somente uma certa analogia é capaz de alcançar algo que é intrínseco a Deus e às criaturas ao mesmo tempo. E, por fim, será apresentada uma crítica a Caetano que tem como objetivo demonstrar que, ao contrário do que ele pensava, todos os tipos e espécies de analogias também podem ter importância para a metafísica e para o discurso sobre Deus através dos nomes divinos.

### **Os fundamentos metafísicos da analogia**

Em Tomás de Aquino, a principal influência de Caetano, encontra-se dois possíveis fundamentos metafísicos para a analogia entre os nomes divinos e os nomes das criaturas. O primeiro pode ser observado na influência do neoplatonismo de Pseudo-Dionísio sobre Tomás no que diz respeito à tese de

que, em algum grau ou modo, as criaturas guardam semelhanças com Deus na medida em que elas, apesar de imperfeitas, participam da perfeição dEle<sup>1</sup>. Posto isso, para entender o que é essa participação e por que dela se segue aquela semelhança, é preciso compreender primeiramente a noção de emanção que aparece no neoplatonismo, que é o processo que ocorre quando uma realidade, devido a uma necessidade de sua própria natureza, deriva espontaneamente a partir de si uma realidade dependente, tal como o fogo deriva o calor a partir de si devido a uma necessidade de sua própria natureza, sendo o calor, portanto, uma realidade dependente do fogo. Desse modo, como o calor é derivado da natureza do fogo, isso significa que o calor partilha da natureza do fogo, porém, incompletamente, afinal, o calor permanece não sendo idêntico ao fogo apesar de ser derivado de sua natureza e partilhar de algo dela.

Decorrendo disso, portanto, que o calor guarda semelhança com o fogo, sendo este uma realidade mais eminente –i.e. mais ontologicamente robusta– enquanto que aquele é uma realidade menos eminente que imita a primeira. Assim, diz-se que o calor participa do fogo, no sentido de que o calor é uma realidade derivada e dependente da natureza do fogo que, portanto, assemelha-se a ele. Dessa forma, pensando em Deus como a realidade primeira a partir da qual tudo se deriva, conclui-se que tudo participa de Deus e, conseqüentemente, tudo é semelhante a Ele em algum grau ou modo. Dessa forma, apesar de Tomás, ao atribuir vontade ao ato criador<sup>2</sup>, não acreditar que o surgimento do mundo decorreu de um processo espontâneo, ele claramente encontra inspiração no emanacionismo neoplatônico a partir de Pseudo-Dionísio. Agora, compreendendo mais adequadamente a inspiração de Tomás, pode-se entender com mais clareza o que ele quis dizer ao escrever que as criaturas são semelhantes a Deus dado que participam de sua perfeição. E, assim, pode-se entender por que os significados dos nomes dados a realidades imanentes podem encontrar significação analogamente –p or semelhança– em Deus, afinal, eles são semelhantes.

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, pp. 124-125.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, ob. cit., p. 454.

Além disso, ainda em Tomás, é possível encontrar outro fundamento metafísico para a analogia em questão, que passa pela concepção de causa eficiente sem necessariamente passar pela concepção de emanção. Quando Tomás discute sobre se, além dos homens e anjos, as demais criaturas são também imagens de Deus, ele sugere, baseado em Boécio, que isso pode ser dito afirmativamente somente se por “imagem” se quer dizer a semelhança que o mundo criado possui em relação a uma espécie presente na mente de Deus, tal como uma obra de arte guarda semelhança com uma espécie presente na mente do artista<sup>3</sup>. Nesse sentido, o mundo é semelhante a Deus não necessariamente porque há participação como resultado de emanção, mas sim porque Deus, sendo como um artista, baseia-se intencionalmente em algo de si –de sua própria sua mente– para exteriorizar sua obra, podendo isso ser compreendido como uma causa eficiente. Ou seja, nesses termos, Deus é uma causa eficiente que, ao produzir sua criação, encontra inspiração em Si. E, considerando ainda isso, pode-se dizer até que Ele é inteiramente a inspiração de Sua própria obra, visto que, diferentemente de um artista humano, que possui referências externas a si, Deus é absoluto e, portanto, não possuía nada externo a si que pudesse ser uma referência durante a criação do mundo. Dessa forma, sendo Ele unicamente sua própria inspiração, é esperado que sua obra guarde semelhanças com Ele em algum grau ou modo, o que também serve para fundamentar o significado análogo dos nomes divinos.

### **A analogia dos nomes em Caetano**

Inicialmente, Caetano oferece uma classificação das analogias que se reparte em três, a saber: analogia de desigualdade, de atribuição e de proporcionalidade. Estas que Tomás, nos Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, chama respectivamente de analogia de acordo com o ser e não de acordo com a intenção ou conceito, analogia de acordo apenas com a intenção ou conceito e, por fim, analogia de acordo com o conceito e de

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, pp. 828-829.

acordo com o ser<sup>4</sup>. E, frente a isso, Caetano aprofunda o entendimento de cada tipo de analogia, apresentando ainda suas espécies.

Primeiramente, Caetano afirma que há analogia de desigualdade quando diferentes coisas possuem o mesmo nome, e a noção indicada pelo nome é a mesma, porém, tais coisas participam desigualmente do gênero indicado pelo nome<sup>5</sup>. Por exemplo, ainda segundo Caetano, “corpo” indica substância de três dimensões, porém, frente aos corpos inferiores e superiores, nota-se que a noção indicada pelo nome não abarca coisas idênticas, tendo em vista que, no caso, há corpos com diferentes perfeições<sup>6</sup>. Frente a isso, Tomás de Aquino diria que, do ponto de vista estritamente lógico ou conceitual, “corpo” nomeia univocamente todos os corpos, no entanto, na medida em que há corpos de diferentes naturezas, como os corruptíveis e incorruptíveis, observa-se que a corporeidade não se realiza efetivamente do mesmo modo em todos os casos, o que significa que, do ponto de visto do real –do metafísico–, o nome “corpo” não nomeia igualmente aquelas coisas<sup>7</sup>. Ou seja, apesar de haver uma igualdade conceitual comum significada pelo nome, não há igualdade nas coisas na ordem do real, indicando o nome, portanto, apenas um gênero com diferentes participações.

Já a analogia de atribuição, segundo Caetano, ocorre quando diferentes coisas possuem o mesmo nome, e a noção significada pelo nome é a mesma no que diz respeito ao termo em si, porém, é diferente no que diz respeito às relações com o termo<sup>8</sup>. O exemplo dado é o do nome “saudável” –o mesmo

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *Comentário A Las Sentenças De Pedro Lombardo - Volumen I/I*, Navarra, Ediciones Universidad De Navarra, 2002, pp. 600-601.

<sup>5</sup> Cardeal Cajetan, *The Analogy of names and the concept of being*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1953, p. 11.

<sup>6</sup> Cardeal Cajetan, ob. cit.

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *Comentário A Las Sentenças De Pedro Lombardo - Volumen I/I*, Navarra, Ediciones Universidad De Navarra, 2002, p. 601.

<sup>8</sup> Cardeal Cajetan, *The Analogy of names and the concept of being*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1953, p. 15.

usado por Tomás<sup>9</sup>–, que pode se referir ao animal, à urina e ao remédio, tendo em vista que o animal é saudável porque é o sujeito da saúde, a urina é saudável porque indica a saúde (do animal) e, por fim, o remédio é saudável porque produz a saúde (do animal)<sup>10</sup>. Posto isso, aparentemente, apenas no caso do animal a palavra “saudável” denomina algo que é intrínseco à coisa, enquanto que, no caso do remédio e da urina, a palavra “saudável” encontra significado somente frente às relações que essas coisas têm causalmente com o sujeito de saúde. O remédio é a causa eficiente da saúde do sujeito, enquanto que a urina é a causa final da saúde do sujeito, ao indicá-la. Ou seja, aparentemente, há nada intrínseco ao remédio e à urina que, sem referência ao sujeito da saúde, possa ser dito que é saudável. Desse modo, enquanto que o sujeito da saúde é intrinsecamente saudável, poder-se-ia dizer que o remédio e a urina são saudáveis apenas extrinsecamente, isto é, são saudáveis somente em referência a algo externo a eles com o qual se relacionam, o sujeito da saúde. Nesses termos, poder-se-ia falar mais precisamente em analogia de atribuição extrínseca.

Contudo, em certos momentos, Caetano nota que existem exemplos de analogias de atribuição que parecem indicar intrinsecabilidade em todos os analogados, o que caracterizaria uma analogia de atribuição intrínseca, na qual Caetano não acredita. Por exemplo, os nomes “bem” e “ser” parecem indicar algo intrínseco tanto a Deus quanto às criaturas, de tal modo que Caetano reconhece que há bem e ser nas criaturas de maneira “formalmente inerente”, porém, as criaturas continuariam sendo denominadas por “bem” e “ser” extrinsecamente em razão de que aquela inerência não é essencialmente intrínseca, mas sim decorrente das relações causais nas quais as criaturas estão envolvidas com o primeiro e genuíno bem e ser, isto é, Deus<sup>11</sup>. Ou seja, as criaturas ainda seriam bens e seres extrinsecamente tendo em vista que a inerência de qualquer ser e bem nas criaturas é decorrente da

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *Comentário A Las Sentenças De Pedro Lombardo - Volumen I/I*, Navarra, Ediciones Universidad De Navarra, 2002, p. 600.

<sup>10</sup> Cardeal Cajetan, *The Analogy of names and the concept of being*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1953, p. 15.

<sup>11</sup> Cardeal Cajetan, ob. cit., p. 18.

relação delas com o bem e ser primeiro que lhes causou e causa de modo eficiente e final. De certo modo, Caetano parece estar querendo dizer que há uma inerência –i.e. intrinsecabilidade– devido a uma extrinsecabilidade, isto é, há uma intrinsecabilidade que só é o caso frente a uma referência (causal) extrínseca. Contudo, esse recurso retórico é questionável, visto que Caetano, com esses termos, parece estar tentando disfarçar o fato notório de que, independentemente de qualquer coisa, há intrinsecabilidade em todos os analogados naqueles exemplos, a fim de salvar sua posição de que a analogia de atribuição é sempre extrínseca<sup>12</sup>. Assim, apontando para essa frágil manobra caetanista, pode-se resgatar a analogia de atribuição intrínseca, que ocorre na hipótese de um nome se referir a algo intrínseco a um analogado primeiro que, através de relações causais com outros sujeitos, torna intrínseco a eles aquilo que é significado por tal nome, mesmo que de modo secundário e imperfeito.

Por fim, o que Caetano chama de analogia de proporcionalidade ocorre quando certas coisas possuem um nome em comum e o conceito expresso pelo nome é proporcionalmente o mesmo<sup>13</sup>. Sendo tal proporcionalidade decorrente de uma proporção qualitativa, não quantitativa, apesar de serem similares. Por exemplo, há proporção quantitativa quando se diz que oito está para quatro assim como seis está para três, enquanto que há proporção qualitativa quando, por exemplo, fala-se em visão sensível e visão intelectual<sup>14</sup>. Ou seja, no primeiro caso, há uma identidade proporcional de ordem numérica –na razão de dois–, enquanto que, no segundo, há uma identidade proporcional de significados, que são referidos pelo mesmo nome: “visão”. Afinal, a visão sensível e a visão intelectual, apesar de diferentes, são similares no tocante ao fato de que ambas envolvem o ato de captar aquilo que aparece, seja uma imagem por meio da sensibilidade ou uma verdade teórica por meio do intelecto. Outro exemplo de proporção

<sup>12</sup> Lúcio Souza Lobo, Críticas à interpretação de Caetano da doutrina da analogia em Santo Tomás, *Sapere Aude*, 5, 10, 2014, p. 117.

<sup>13</sup> Cardeal Cajetan, *The Analogy of names and the concept of being*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1953, pp. 24-25.

<sup>14</sup> Cardeal Cajetan, ob. cit.

qualitativa seria a referente ao nome “pé”, que denota proporcionalmente o pé do homem, o pé da árvore, o pé da cruz, o pé da montanha e o pé do banco<sup>15</sup>. Nessas coisas, apesar de o nome “pé” não ter exatamente a mesma denotação, perpassa por todas elas a noção de pé enquanto parte inferior e de apoio, sendo isso a proporção qualitativa entre elas.

Ademais, Caetano expõe duas classes de analogia de proporcionalidade: a metafórica e a própria. Segundo ele, a primeira ocorre quando um nome tem seu significado realizado plenamente em apenas um dos analogados, enquanto que, ao referir-se a outro analogado, o nome é usado apenas metaforicamente<sup>16</sup>. Frente a isso, o exemplo dado por Caetano é o do nome “sorrir”, cujo significado é perfeitamente apropriado quando se refere ao ser humano, por ser próprio do ser humano verdadeiramente sorrir, mas que assume uma função metafórica quando se refere a um campo florido ou à boa sorte<sup>17</sup>. Estes que não sorriem verdadeiramente. Ainda segundo Caetano, no caso da metáfora, observa-se que o analogado cujo nome é perfeitamente apropriado serve como referência para o outro analogado cujo nome é dito metaforicamente, de tal modo que só é possível entender a atribuição de sorriso ao campo se houver referência ao ser humano<sup>18</sup>. Nisso, diz Caetano, a metáfora é semelhante à analogia de atribuição<sup>19</sup>. Já a analogia de proporcionalidade própria ocorre quando um nome se refere apropriadamente a todos os analogados, sem o uso de metáforas<sup>20</sup>. Exemplos disso seriam os mencionados anteriormente, envolvendo os nomes “visão” e “pé”, que se referem, respectivamente, a coisas que são proporcionais qualitativamente segundo algo que é próprio aos analogados. E Caetano

<sup>15</sup> Esse exemplo em específico foi dado por Carlos Alberto, professor do Seminário Menor São José -Instituto de Filosofia, em uma aula fechada do curso livre chamado Analogia entis segundo Caetano.

<sup>16</sup> Cardeal Cajetan, *The Analogy of names and the concept of being*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1953, p. 25.

<sup>17</sup> Cardeal Cajetan, ob. cit. p. 26.

<sup>18</sup> Id., ob. cit., p. 53.

<sup>19</sup> Id., ob. cit.

<sup>20</sup> Id., ob. cit., p. 26.

oferece ainda outro exemplo, o do nome “princípio”, que pode se referir apropriadamente tanto ao coração do animal quanto à fundação de uma casa<sup>21</sup>, visto que perpassa pelos analogados a noção de fundamento enquanto algo central que dá sustento.

### **A analogia na metafísica e os nomes divinos segundo Caetano**

Como a metafísica pretende falar apropriadamente sobre Deus e os demais seres, ela demanda naturalmente de um modo de falar que alcance algo intrínseco a todos eles. Afinal, se nada intrínseco a Deus e aos demais seres fosse alcançado pelos nomes, eles não estariam sendo referidos de fato. Em outras palavras, se os nomes correspondessem a nada que as coisas têm ou são propriamente, a metafísica seria impossível em razão de que não se poderia falar verdadeiramente sobre qualquer coisa. Frente a isso, Caetano refere-se apenas à analogia de proporcionalidade (própria) como aquela que tem importância para a metafísica, pois, pensa ele, é através dela que podem ser conhecidas a entidade, a bondade e a verdade intrínsecas das coisas<sup>22</sup>. Dessa forma, o nome “bem”, por exemplo, refere-se a Deus e às criaturas devido a uma proporção qualitativa, conforme já explicado, que perpassa por todos de tal modo que há uma intrinsecabilidade referida em cada um deles. Assim, os nomes divinos referem-se apropriadamente aos atributos de Deus, sem equívocos. No caso, a analogia de proporcionalidade precisa ser especificamente a própria, visto que, segundo Caetano, no caso da metafórica, um dos analogados não possui intrinsecamente aquilo que um certo nome denota. Assim, ao não alcançar algo intrínseco em certos analogados, a metáfora não seria proveitosa para a metafísica. Nesse sentido, somente a analogia de proporcionalidade própria teria importância para a metafísica, já que ela, segundo a concepção caetanista, é a única espécie de analogia que alcança algo intrínseco em todos os analogados, inclusive, em Deus.

<sup>21</sup> Cardeal Cajetan, ob. cit

<sup>22</sup> Id., ob. cit, pp. 28-29

## A importância de todas as analogias para a metafísica

Apesar de Caetano referir-se somente a analogia de proporcionalidade própria como tendo importância para a metafísica –por acreditar que é a única que envolve a denominação de algo intrínseco que é comum em todos os analogados–, alguns simples raciocínios são capazes de mostrar que os outros tipos e espécies de analogias também alcançam algo intrínseco em todos os analogados e, portanto, podem também ter importância para a metafísica, inclusive, para o discurso sobre Deus através dos nomes divinos.

Começando pela analogia de desigualdade, é possível observar que, apesar de os analogados participarem desigualmente do gênero indicado pelo nome, eles ainda necessitam ter algo intrinsecamente em comum para que essa participação seja possível. Observando o exemplo dado pelo próprio Caetano, os corpos inferiores e superiores só podem ser chamados de corpos em primeiro lugar porque ambos são substância de três dimensões –como o próprio Caetano também aponta–, apesar de não serem corpos de mesma natureza<sup>23</sup>. Outro exemplo que pode ser dado é o da palavra “animal”, que denomina um gênero do qual participam o ser humano e o cavalo. Apesar de essa participação ser desigual, haja vista que a animalidade do ser humano não é igual a do cavalo, ambos partilham de algo intrínseco que lhes é comum e que torna cabível chamá-los de “animal”: as faculdades sensitivas que caracterizam a alma animal. Posto isso, parece que só é possível reunir diferentes entes sob o mesmo gênero se, de antemão, eles possuírem algo que lhes é intrinsecamente comum, por mais genérico que isso seja e mesmo que realizado de diferentes modos segundo diferentes naturezas. Nesse sentido, percebe-se que a analogia de desigualdade também pode ter importância para a metafísica, na medida em que, nesse tipo de analogia, algo intrínseco a todos os analogados é alcançado, não havendo nenhum impedimento de que Deus seja um analogado no caso, que realiza de modo

<sup>23</sup> Cardeal Cajetan, *The Analogy of names and the concept of being*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1953, p. 11.

mais perfeito os significados de certos nomes que se realizam desigualmente nos outros analogados.

Já no caso da analogia de atribuição extrínseca, pode haver uma dificuldade maior para visualizar a intrinsecabilidade em todos os analogados. No entanto, é possível visua-la até mesmo naquele exemplo do nome “saudável”, aplicado ao animal, ao remédio e à urina. Foi demonstrado que o animal é intrinsecamente saúde, enquanto que o remédio e a urina seriam saudáveis apenas no sentido de produzir e indicar saúde, respectivamente. Contudo, só é possível dizer que o remédio é capaz de produzir saúde se ele possui intrinsecamente de modo virtual a saúde que ele gerará se ingerido, de modo semelhante a como uma semente possui intrinsecamente de modo virtual a árvore que ela gerará se plantada. Nesse sentido, apesar de o remédio ainda ser saudável em relação ao efeito que produzirá no sujeito de saúde, quando se diz que o remédio é saudável, isso não é inteiramente uma atribuição extrínseca, pois ele possui em si mesmo virtualmente a saúde. Posto isso, de modo semelhante, só é possível dizer que a urina é capaz de indicar saúde se ela, enquanto efeito de um sujeito saudável, manifestar a saúde que lhe é transmitida pela sua causa, mesmo que imperfeitamente. De modo semelhante a como, à folha caída de uma árvore, é transmitida intrinsecamente o princípio que lhe torna semelhante à árvore que lhe causou, por partilhar imperfeitamente da natureza da árvore. Sequer faria sentido a urina indicar saúde se ela não portasse intrinsecamente aquilo que ela está manifestando, afinal, só é possível manifestar algo que se possui intrinsecamente de algum modo, mesmo que imperfeitamente. Nesse sentido, na analogia de atribuição extrínseca, observa-se também que algo intrínseco a todos os analogados é alcançado pelos nomes, o que implica que ela também pode ter importância para a metafísica, inclusive, no tocante aos nomes divinos. Por fim, quanto à analogia de atribuição intrínseca –aquela na qual Caetano não crê–, ela por si só já pressupõe, como visto, a intrinsecabilidade de todos os analogados, sendo, portanto, também importante para a metafísica e para o discurso sobre Deus.

Agora, quanto à analogia de proporcionalidade, foi visto que há duas espécies: a própria e a metafórica. A primeira, como visto, já supõe a intrinsecabilidade em todos os analogados. Já a segunda, aparentemente, não supõe a intrinsecabilidade em todos os analogados, visto que, por exemplo, um campo florido ou a boa sorte não riem propriamente, apesar de, metaforicamente, isso pode ser dito sobre eles. No entanto, parece que, para uma metáfora ser possível, é preciso que haja algum tipo de correspondência entre o nome e o analogado. Afinal, se fosse algo inteiramente arbitrário, seria possível usar qualquer nome para expressar o que a metáfora do sorriso expressa. Mas não é isso o que acontece. Se alguém diz que um campo e a sorte choram, isso tem um significado totalmente diferente. Logo, há alguma coisa no campo florido e na boa sorte que correspondem melhor ao sorriso, que, no caso, é o transparecimento de algo agradável, o que pressupõe algo intrínseco tanto ao campo florido quanto à boa sorte, que causam o agrado. Sendo o transparecimento de algo agradável também intrínseco ao sorriso humano, que causa o mesmo efeito. Ou seja, como a metáfora exige algum grau de correspondência entre o nome e a coisa, isso significa que qualquer nome usado metaforicamente denota algo intrínseco de alguma coisa, mesmo que o nome não corresponda de modo literal à coisa. Nesse sentido, até a metáfora é capaz de alcançar algo intrínseco nos analogados, podendo ela também ter importância para a metafísica e para o discurso sobre Deus através dos nomes divinos.

## **Conclusão**

Dado o exposto, pode-se concluir seguramente que Caetano ofereceu, de fato, uma boa classificação das analogias dos nomes. Contudo, como visto, há certas limitações em suas demonstrações que, por sua vez, podem ser vistas como aberturas para o alargamento da compreensão da analogia e da sua relação com a metafísica e os nomes divinos. Por exemplo, conforme demonstrado, há mais uma analogia que pode ser incluída na classificação caetanista –a analogia de atribuição intrínseca– e que pode ser extraída por meio das próprias considerações críticas de Caetano. Ademais, a partir das próprias considerações e exemplos de Caetano, foi demonstrado que todos

os tipos e espécies de analogias são proveitosos para a metafísica, na medida em que todas são capazes de alcançar algo intrínseco a todos os analogados, até mesmo quando se trata de Deus, que pode tranquilamente ser referido pelos nomes divinos segundo todos os tipos e espécies de analogias comentados, conforme demonstrado.

## **El Derecho de Gentes en Santo Tomás de Aquino y su recepción en Francisco de Vitoria**

*Guillermo L. Gomila*  
UNSTA, Argentina

### **Introducción**

En esta ponencia se presenta la trayectoria de la doctrina sobre el derecho de gentes desarrollada por santo Tomás de Aquino. Para ello, la compararemos con la recepción que ha hecho de ella el principal autor de la Escuela de Salamanca, este es, Francisco de Vitoria.

Intentaremos poner de manifiesto las diferencias y continuidades que se pueden observar en ambas estructuras conceptuales.

El carácter de este trabajo y las normas para su presentación nos obliga a ser sintéticos y a dejar de lado algunos aspectos adicionales, pero no por ello menos importantes, que ayudan a entender la complejidad del tema y sus derivaciones.

De todas maneras, sostenemos que aquí se encontrará los elementos principales de las especulaciones tanto del santo Doctor como del maestro burgalés.

### **El derecho de gentes en santo Tomás de Aquino**

En el marco de su Tratado de la Ley, santo Tomás distingue dos maneras en las que algo puede derivarse la ley natural: “bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o

común”<sup>1</sup>, la primera de ellas corresponde a las aplicaciones legales derivadas necesariamente de la ley natural, mientras que la segunda establece una determinación particular para algún caso concreto que se quiera legislar. Ambas pertenecen al ámbito de la ley positiva humana, pero, aclara santo Tomás: “Más las del primer procedimiento no pertenecen a la ley humana únicamente como leyes positivas, sino que en parte mantienen fuerza de ley natural. Las del segundo, en cambio, no tienen más fuerza que la de la ley humana”<sup>2</sup>.

Esta distinción será sumamente importante para el desarrollo de la doctrina del derecho de gentes.

Para comprender esta vinculación del derecho de gentes con la ley natural, observamos que el Doctor de Aquino distingue entre los elementos esenciales de la noción de ley humana: “se dan muchos elementos esenciales susceptibles de fundar una división propia y formal de la misma”<sup>3</sup>. De tal modo, que es esencial a la ley humana derivarse de la ley natural, así también: “el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil, a tenor de las dos vías indicadas por las que se deriva de la ley natural”<sup>4</sup>. Estas dos vías o derivaciones son las analizadas arriba, y estas, aplicadas al derecho de gentes, nos hace ver que a este:

“pertenecen las normas que se derivan del derecho natural como las conclusiones de sus principios; por ejemplo, la justicia en las compraventas, y otras cosas así, sin las cuales no sería posible la convivencia humana; y este derecho es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal social, según se expone en I *Polit*”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid, BAC, 2001, I-II, q. 95, a. 2, c. En adelante se citará sin hacer mención ni al autor ni a la obra como es usual.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, ob. cit.

<sup>3</sup> Id., ob. cit., a. 4, c.

<sup>4</sup> Id., ob. cit.

<sup>5</sup> Id., ob. cit.

Claramente podemos ver que el derecho de gentes es una conclusión necesaria que deriva de los principios de la ley natural, y en tal sentido, coadyuva a la convivencia virtuosa de los ciudadanos. En la respuesta a la primera objeción de este artículo 4, nos aclara que:

“Es verdad que el derecho de gentes es en cierto modo natural al hombre como animal racional, porque se deriva de la ley natural a manera de una conclusión no muy alejada de los principios, de modo que fácilmente los hombres concuerdan sobre ella. Sin embargo, se distingue de la ley natural, particularmente de aquello que es común también a los demás animales”<sup>6</sup>.

Recordemos que, para Ulpiano, que tanta influencia tuvo en la filosofía jurídica medieval, el derecho natural se extendía a los animales irracionales, y que, según Gayo, el derecho de gentes era ese mismo derecho natural, pero en los asuntos humanos. Por su parte, santo Tomás dice, que el *ius gentium* es como “una conclusión no muy alejada de los principios”. Esto es, sin dejar de ser una ley donde el hombre ponga algo (el esfuerzo de extraer una conclusión), este derecho no es puramente positivo, sino que posee la sola positividad que deriva directamente de la aplicación tomada como conclusión de la ley natural.

Esta derivación se distingue de aquella que se aplica a modo de determinación particular, ya que estas “pertenecen al derecho civil, dentro del cual cada Estado establece las normas que considera más apropiadas”<sup>7</sup>. En esta aclaración que nos hace el santo Doctor podemos entender que estas determinaciones deben ser propias de cada pueblo, regulando *ad intra* las relaciones entre los ciudadanos y las instituciones.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, ob. cit., ad 1.

<sup>7</sup> Id., ob. cit., c.

Se deduce de lo expuesto que el derecho de gentes, como hemos visto, se constituye como un medio entre el derecho natural y el derecho positivo, participando mucho más del primero que del segundo<sup>8</sup>.

En el texto de la Suma Teológica, II-II, q. 57 vemos que la doctrina se mantiene íntegra, toda vez que, en este lugar de su obra, santo Tomás expone su teoría del derecho como objeto de la justicia, en la cual se incluye la enseñanza consolidada sobre el derecho de gentes.

En el artículo 3 de la cuestión 57, el Doctor Común, presenta el interrogante si el derecho de gentes es o no de derecho natural. En el *sed contra* invoca la autoridad de san Isidoro, quien había establecido una división tripartita del derecho. Según el Hispalense el derecho puede ser natural, civil o de gentes, y por tal motivo, este último se distingue del natural.

El derecho natural, para santo Tomás, es aquello que por su naturaleza es adecuado o de medida igual a otro<sup>9</sup>, en esta *proportio ad alterum* está la clave, ya que esta adecuación puede darse de dos maneras: 1) considerando la cosa absolutamente y en sí misma; 2) considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias; por ejemplo, la propiedad de las posesiones<sup>10</sup>.

Vemos que la aprehensión de la cosa absolutamente le corresponde al hombre y a los demás animales. Este es el derecho natural tal como lo entendía Ulpiano. Y este, nos aclara santo Tomás citando al Jurisconsulto, no puede identificarse con el derecho de gentes, “porque aquél es común a todos los animales, y éste sólo a los hombres entre sí”<sup>11</sup>. De esta manera

<sup>8</sup> Cf. Santiago Ramírez, O.P., *El derecho de gentes*, Madrid-Buenos Aires, Ediciones Studium, 1955, p. 94.

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, ob. cit., II-II, q. 57, a. 3, c.

<sup>10</sup> Id., ob. cit.

<sup>11</sup> Id., ob. cit.

viene a ser como las conclusiones derivadas de los primeros principios, en el ámbito práctico y relacional humano, que es el que interesa aquí.

Es en este sentido que debemos entender el derecho de gentes, ya que “lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres es observado entre todos los pueblos, y se llama derecho de gentes”<sup>12</sup>. Con esta cita de Gayo, santo Tomás cierra el *corpus* del artículo 3, y nos permite vislumbrar las potenciales aperturas que puede tener esta doctrina para una sana relación entre los pueblos.

De lo expuesto arriba podemos establecer que la aplicación de lo justo en las relaciones comerciales o políticas entre los pueblos no necesita de promulgación de leyes positivas escritas. Este punto santo Tomás lo aclara específicamente:

“Puesto que la razón natural dicta aquellas cosas que son propias del derecho de gentes, por ejemplo, las que entrañan evidente equidad, síguese que no están necesitadas de ninguna especial institución, sino que la misma razón natural las instituye”<sup>13</sup>.

Se concluye entonces, que lo que manda o prohíbe el derecho de gentes proviene de la ley natural como derivación inmediata y necesaria y que en esta derivación encontramos la clave para comprender la extensión del concepto de derecho de gentes en santo Tomás.

Finalmente hay que apuntar que estas derivaciones conservan el género de los principios de las que fueron extraídas: “Porque es necesario que cualquier cosa que se saque como conclusión, partiendo de lo justo natural, sea justo natural”<sup>14</sup>, por eso podemos decir que existe una continuidad entre aquellos y estas, ya que, si bien las conclusiones derivadas no son

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, ob. cit.

<sup>13</sup> Id., ob. cit., ad 3.

<sup>14</sup> Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, traducción de Ana María Mallea, Bs. As., Ediciones Ciafic, 1983.n. 1023.

absolutamente evidentes como los principios, pueden ser conocidas con verdad por la mayoría de los hombres<sup>15</sup>.

En esta extensión casi universal<sup>16</sup> del derecho de gentes encontramos el fundamento de que en la mente de santo Tomás este derecho sea natural. Si bien, sabemos que, el santo Doctor enseña en I-II, q. 95, a. 4, c., que el *ius gentium* pertenece al derecho positivo, entendemos que esto no hay que interpretarlo como se ha hecho históricamente a partir de Vitoria, sino como lo enseña Ramírez, esto es, como medio que participa de ambos extremos ya que las conclusiones contienen un derecho que es: “esencialmente intermedio entre el puramente natural y el meramente positivo, pero más cercano a aquél que a éste, y, por consiguiente, participa muchísimo más del natural que del positivo”<sup>17</sup>, aunque a veces pueda nombrarlo como positivo. Como conclusión de este apartado podemos reiterar que la clave de interpretación de la doctrina del *ius gentium* la encontramos en la teoría de la derivación<sup>18</sup>. Llamativamente será en este punto donde se darán las divergencias de interpretaciones de los autores posteriores.

### **El derecho de gentes en Francisco de Vitoria**

Es conocida la influencia que ha tenido este autor no solo en la escuela tomista española a partir del Siglo XVI, sino también en la filosofía jurídica

<sup>15</sup> Cf. I-II, q. 94, a. 4, c.

<sup>16</sup> No es totalmente universal porque en el paso de los principios a la conclusión derivada, puede haber algún impedimento que limite la universalidad, por lo tanto, la restricción viene más del sujeto que aplica el derecho de gentes a una determinada situación, que de la naturaleza de la cosa. Cf. *Ibíd.*

<sup>17</sup> Ramírez, *ob. cit.*, p. 94.

<sup>18</sup> Un desarrollo completo y profundo de esta teoría puede verse en el texto de Ramírez que estamos citando. *Ibíd.*, pp. 74-98. También trata este tema clave Joaquín García-Huidobro en su libro *Razón práctica y derecho natural. El iusnaturalismo de Tomás de Aquino*, Valparaíso, EDEVAL, 1993. Ver especialmente la Segunda Parte, Capítulos IV y V, pp. 171-258.

posterior. No hay más que citar el caso típico del Derecho Internacional Público actual, como una de las consecuencias de su enseñanza, o bien, el derecho de los pueblos a mantener su autoridad y su autonomía, o, por último, el respeto a la persona humana. Todos temas muy actuales, por cierto<sup>19</sup>.

Aquí apuntaremos, en honor a la brevedad, algunas cuestiones de importancia que surgen de la interpretación de los textos de Vitoria, con el fin de determinar si su enseñanza representa una continuidad o bien un apartamiento de la doctrina expuesta de santo Tomás de Aquino.

En *Relección sobre la potestad civil* encontramos un texto importante para esta cuestión, que debemos estudiar:

“El derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. El orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene el poder de dar leyes justas y a todos convenientes como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, ya en paz, ya en guerra, en los asuntos graves, como en la intangibilidad de los legados. Y ninguna nación puede creerse menos obligada al derecho de gentes, porque está dado con la autoridad de todo el orbe”<sup>20</sup>.

Este famoso texto de Vitoria nos presenta varias cuestiones. La primera que llama la atención es que el derecho de gentes es asimilado a un pacto o convenio entre los hombres o pueblos. Este aspecto no lo habíamos visto hasta ahora. Según esta expresión, el *ius gentium* ya no sería propiamente

<sup>19</sup> Estos temas y otros muy interesantes son tratados extensamente por Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “ius publicum europaeum”*, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía., s/f., p. 86 y ss.

<sup>20</sup> Francisco de Vitoria, O.P., “De la potestad civil” en *Derecho natural y derecho de gentes*, Buenos Aires, Emecé Editores S.A., s/f, n. 21, p. 138.

natural, toda vez que para el cumplimiento de dicho acuerdo hay una intervención positiva del intelecto y la voluntad humana.

Esta característica pactista de *ius gentium*, no es determinante, ya que en el texto citado Vitoria dice que este derecho toma su fuerza no solo por el pacto o convenio, sino “que tiene verdadera fuerza de ley”. La ley para Vitoria es, como para santo Tomás, “algo que pertenece a la razón, porque a ésta le corresponde mandar; y la ley es regla y medida de los actos se dice ‘ley’ por su procedencia de ‘ligar’, porque obliga”<sup>21</sup>. Y como es de la razón, pertenece propiamente a la naturaleza racional.

Otros de los puntos que podemos destacar del texto citado es el de la universalidad del derecho de gentes cifrada en la expresión *Totus Orbis*, o “todo el orbe”<sup>22</sup>. Este conjunto de todo el orbe es quien tiene autoridad para dar leyes justas, y por ello ninguna nación puede obviar el cumplimiento del derecho de gentes, so pena de pecar mortalmente<sup>23</sup>.

Si vamos a los textos del comentario de Vitoria sobre II-II, q. 57, a. 3, encontramos los textos específicos sobre el derecho de gentes, y allí podemos ver si este pertenece o no al derecho natural. Como primer elemento, hay que determinar el concepto de derecho en el teólogo de Salamanca. Sin entrar en demasiados detalles en este punto<sup>24</sup>,

<sup>21</sup> Francisco de Vitoria, O.P., *De Legibus*, comentario a I-II-, q. 90, a. 1, lección 121, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 89.

<sup>22</sup> Para este tema puede verse Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez, “El *totus orbis* y el *ius gentium* en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n. 35, 2017: 19-43.

<sup>23</sup> Sobre este tema puntual se pueden aprovechar algunas de las interesantes ideas de Juan Cruz Cruz, en su artículo “La presencia de la Ley Natural en el *Ius Gentium* según Francisco de Vitoria”, incluido en Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley Natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2007: 9-22.

<sup>24</sup> Sobre el concepto de derecho en Vitoria en Adolfo Sanchez Hidalgo, “Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria”, *Persona y derecho*, vol.

podemos anotar simplemente que en el comentario de esta cuestión sigue a santo Tomás, en cuanto que, para el Angélico Doctor, el derecho es el objeto de la virtud de la justicia.

Para Vitoria lo propio del derecho natural es estar conmensurado a otro desde la misma naturaleza de la cosa. Además, para considerar algo de derecho natural debemos tomar en cuenta el conocimiento que tenemos de eso ya que “nada puede ser de derecho natural sino lo que naturalmente puede ser conocido por el hombre”<sup>25</sup>, y por eso “aquello que no causa conocimiento en nosotros, no es de derecho natural”<sup>26</sup>, por lo tanto, se concluye, que es de derecho natural aquello que se puede conocer con la luz natural de la razón humana<sup>27</sup>.

Otra manera de estar proporcionado a otro es de acuerdo con lo que es adecuado en orden *ad aliud justum*, es decir, no en sí mismo considerado, sino con orientación a otra persona o realidad. El ejemplo que pone Vitoria para este último modo es el de la propiedad privada, ya que dicha división de bienes no proviene de una igualdad en sí misma considerada, sino que encuentra su *ratio* en la ordenación y la concordia de los hombres<sup>28</sup>.

Esta última modalidad es la que el teólogo burgalés utiliza para caracterizar el derecho de gentes. Este sería, aquello que no es justo “desde

73, 2015, pp. 193-195. También en Encarnación Fernández Ruiz-Galvez, ob. cit., p. 21.

<sup>25</sup> Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O.P., Tomo III: *De Justitia* (qq. 57/66), Salamanca, 1952, q. 57, a. 2, n. 5, p. 11: “nihil est de jure naturali nisi quod naturaliter potest sciri ab homine”.

<sup>26</sup> Francisco de Vitoria, ob. cit.,: “illud quod non causat in nobis cognitionem, non est de jure naturali”.

<sup>27</sup> Francisco de Vitoria, ob. cit., n. 5, p. 12: “Unde patet quod nihil est de jure naturali nisi lumine naturali cognosci possit”.

<sup>28</sup> Francisco de Vitoria, ob. cit., in art. 3, n. 1, p. 12.

la naturaleza de la cosa y en sí misma considerada”<sup>29</sup> sino que “es establecido y fijado por la razón de los hombres”<sup>30</sup>, orientado, no a sí mismos, sino *ad aliud*, que en este caso sería a la conservación de la paz y la buena convivencia, que son de derecho natural.

Más claramente, según él, siguiendo a santo Tomás: “El derecho natural es bueno en sí mismo, sin orden a otro. Pero el derecho de gentes no es bueno en sí mismo, esto es, se dice que el derecho de gentes no tiene equidad en por su naturaleza, sino que está sancionado por la constitución de los hombres”<sup>31</sup>.

Está claro que, para Vitoria, “el derecho de gentes es más derecho positivo que natural”<sup>32</sup>. Es indudable que el *ius gentium* es establecido por un pacto o acuerdo entre los hombres para mantener una buena convivencia. Se vislumbra aquí el aspecto pragmático del derecho que gentes en Vitoria, que en las relecciones *Sobre los indios* tendrá su mayor grado de singularidad.

Ahora bien, el derecho de gentes, en cuanto es derecho positivo, puede ser privado, por pacto o consenso entre partes, o bien público, que se da por el común consenso de todos los pueblos y naciones<sup>33</sup>. De acuerdo con esta última modalidad entonces es que no se permite dar muerte a un legado de

<sup>29</sup> Francisco de Vitoria, ob. cit.: “ex natura rei et in se”. Traducción propia.

<sup>30</sup> Id., ob. cit.: “ius statuto humano in ratione fixo”. Traducción propia.

<sup>31</sup> Francisco de Vitoria, ob. cit., n. 2, p. 14: “Dicimus ergo cum sancto Thoma, quod jus naturale est bonum de se sine ordine ad aliud. Jus vero gentium de se non est bonum, id est jus gentium dicitur quod non habet in se aequitatem ex natura su, sed ex conducto hominum sancitum est”. Traducción propia.

<sup>32</sup> “ius gentium est magis ius positivum quam naturale”. Francisco de Vitoria, *De iustitia*, q. 64, a.1, n. 5. Citado por J. Cruz Cruz, “La soportable fragilidad de la ley natural: consignación transiativa del ius gentium en Vitoria”, incluido en Cruz Cruz, J., (Ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona, EUNSA, 2008, p. 24.

<sup>33</sup> Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, q. 57, a. 3, n. 3, p. 15: “omnium gentes et nationes ”

un país que es enemigo en una guerra. De esta manera, que podríamos llamar dispositiva, el *ius gentium* permite a las naciones mantener la paz, que es de derecho natural. Por lo cual, el derecho de gentes aparece aquí como aquello que permite preservar el *ius naturale*.

Finalmente hay que preguntarse, junto a Vitoria: si el derecho de gentes no es absolutamente necesario y es positivo, entonces este se podría abrogar, como todo derecho establecido por los hombres. Pero, rápidamente, Vitoria niega esta consecuencia, ya que una vez establecido el *ius gentium* por el virtual consenso de todos los pueblos, resulta necesario que para abrogar este derecho también se ponga de acuerdo todo el orbe, motivo por el cual concluye que es imposible, ya que no hay posibilidad de que esto suceda<sup>34</sup>. Aquí la introducción del *virtuali consensu*, le permite a Vitoria dotar de cierta universalidad y convierte al derecho de gentes en inderogable, como si fuera una especie del derecho natural.

## Conclusiones

Habiendo realizado el desarrollo planteado al comienzo de esta ponencia, nos resta aquí realizar algunas reflexiones en torno a los resultados obtenidos en nuestro trabajo.

Consideramos que en santo Tomás el derecho de gentes se muestra mucho más vital y profundo que en Vitoria, ya que, en el Angélico, la fuerza le viene dada desde los principios metafísicos de las cosas y de esta manera toma como fuente directa el derecho natural.

Por su parte, la razón humana se muestra como determinadora, ya que mediante la derivación de los principios naturales a la *praxis* debe establecer

<sup>34</sup> *Ibíd.*, n. 5, p. 16: "quia quando semel ex virtuali consensu totius orbis aliquid statuitur et admittitur, oportet quod ad abrogationem talis juris totus orbis conveniat, quod tamen est impossibile, quia impossibile est quod consensus totius orbis conveniat in abrogatione juris gentium".

la causa formal de las relaciones entre los pueblos, que en sí mismas son indeterminadas.

Si reflexionamos sobre la interpretación de Francisco de Vitoria resulta claro que la misma se aparta de la establecida por Santo Tomás. Lo llamativo de esto es que los textos que conforman esta teoría del derecho de gentes como positivo, son comentarios de las obras de santo Tomás.

Se ve claro que la noción de *ius gentium* en Vitoria, representa un desvío respecto de la de santo Tomás. En principio, habría que destacar que la universalidad de tal derecho no es dada por la naturaleza de las cosas, sino por un pacto que debe regular las relaciones entre las diversas naciones que conforman el orbe.

Sin embargo, no podemos negar que este autor representa una novedad en el tema que tratamos. El punto más sobresaliente de su doctrina es justamente aquel en el que se aparta de la doctrina tomista, y este es la fundamentación del derecho de gentes en un convenio entre las naciones. El convenio al que alude en la Relección *Sobre la potestad civil*, sin duda alguna, determinará la positivización del *ius gentium* y marcará el rumbo de la filosofía moderna del derecho que nos ocupa.

La positividad del *ius gentium* en Vitoria queda moderada de algún modo por el mismo convenio de todo el orbe, que toma fuerza de ley. Es aquí, en el concepto de ley, donde aparece más nítida la influencia de santo Tomás, en virtud de que en dicha noción se apela al papel fundamental de la razón.

Por lo dicho, hay que rescatar que en la filosofía política de Vitoria el derecho natural sigue teniendo una presencia importante. Luego, autores posteriores, serán los encargados de ir dejándolo de lado paulatinamente.

Por lo expuesto, no podemos obviar la importancia e influencia de Vitoria en el tema que tratamos aquí, pero si hemos de comparar su doctrina con la de santo Tomás, debemos decir, que el maestro de Salamanca se aparta de la

enseñanza del Doctor Angélico, produciendo con esto un debilitamiento del *ius gentium* y abriendo el campo teórico y práctico a posibles manipulaciones.



## El concepto de “pueblo” en Bartolomé de Las Casas

*Emiliano Primiterra*  
UBA, Argentina

### Introducción

Es ya sabida la disputa que Las Casas sostuvo con Juan Ginés de Sepúlveda en torno a la conquista de los indígenas en América<sup>1</sup>. En esta disputa dos argumentos fueron ponderados para resumir las posturas de cada uno de los teóricos: la de que los indígenas debían ser esclavizados, tal la tesis defendida por Sepúlveda y la de que los habitantes de América eran personas libres con soberanía no solo sobre sus territorios sino, además, sobre ellos mismos (tal la tesis defendida por Las Casas)<sup>2</sup>.

A tenor de ello, para Las Casas la evangelización debía llevarse de manera pacífica, lo que significó un modo disruptivo (por novedoso y polémico) para tratar la cuestión antropológica de los habitantes del Nuevo Mundo. Esto constituyó una robusta defensa no ya únicamente de la situación de libertad política de que gozaban los indioladinos, sino del (a su vez) modo en que eran tratadas las almas de quienes habitaban estas nuevas tierras.

<sup>1</sup> El debate entre Las Casas y Sepúlveda, conocido como el “Debate de Valladolid” se centró principalmente en la condición antropológica de los habitantes del Nuevo Mundo. Así, Sepúlveda, cómo Las Casas, demostraron, tras una serie de argumentos, posturas muy diversas. Para Sepúlveda, las libertades solo correspondían a los habitantes europeos, siendo así que toda cultura extra-europea debía ser catalogada cómo bárbara.

<sup>2</sup> Cf Mauricio Beuchot, “Filosofos humanistas hispanos”, Ignacio Osorio Romero et. al.(eds.), *La tradición clásica en México*, Ciudad Autónoma de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994: 109-148.

Estas dos posturas lacasianas, la política y la espiritual, se correspondieron en sus escritos de manera que ambas conformaron “dos caras de la misma moneda”. No podía haber libertad política sin libertad espiritual, ni viceversa. Esta relación necesaria entre la libertad política y la espiritual se resumía en un principio canónico que Las Casas se esforzó en utilizar en más de una oportunidad, el principio *Quod omnes tangit*, que significa “aquello que toca a todos, debe ser aprobado por todos”. Claro que en este sentido, “tocar” simboliza cualquier cosa que interviene en la vida de los sujetos involucrados en algún tipo de relación. El principio se encuentra por primera vez en *De thesauris*.

Este principio canónico es utilizado por Las Casas para determinar las esferas de acción de los diversos poderes dentro de una (o todas) las sociedades políticas. Kenneth Pennington sostiene que “los canonistas primero utilizaron este principio para definir la relación legal entre un obispo y su grupo de canonistas. Luego, ellos mismos introdujeron la máxima hacia dentro del gobierno eclesial, en el cual [el principio] determinaba el derecho de los miembros menores de la jerarquía eclesiástica a tener poder en la administración de la iglesia”<sup>3-4</sup>.

### **Los conceptos de “pueblo” de Las Casas**

La palabra “pueblo” aparece en diversas secciones de varios de los escritos de Las Casas. Sin embargo, cómo todo concepto, el mismo deviene diferentes significados en función de los sentidos que el filósofo desear darle. Aun así, todos y cada uno de ellos se asemejan los unos a los otros, de tal modo que podríamos reconstruir un sentido unívoco y global (salvando

<sup>3</sup> Kenneth Pennington, “Bartolome de las Casas and the Tradition of Medieval Law”, *Church History*, 39, 2, 1970: 149-161 (p.157).

<sup>4</sup> “The canonists first used this principle to define the legal relationship between a bishop and his chapter of canons. Later, they introduced the maxim into ecclesiastical government where it supported the rights of the lesser members of the ecclesiastical hierarchy to have a hand in the governing of the church”.

las diferencias existentes en las traducciones realizadas del concepto de “pueblo”.

“Pueblo” aparece, en la página 36 de Apología (APO) cómo significativo para aludir al conjunto de hombres que habitan un territorio. También se encuentra la palabra “pueblo”, por ejemplo, en la página 67 del mismo texto, donde se explicita que no existe pueblo alguno que no pueda vivir sin ejercicio de culto a alguna divinidad. En este sentido, “pueblo” también se predica de todo tipo de organización social en cuya existencia se dé la convivencia de diversos hombres, sean ellos fieles al Dios cristiano o no.

También es posible encontrar la palabra en la página 217, donde se homologa el concepto de “pueblo” al de “nación” y en cuyo seno existe la igualdad entre todos los hombres. Igualdad que se justifica por la existencia de un derecho (hoy diríamos de tipo) supererogatorio que es el de Derecho Humano.

En este sentido, es importante destacar que el concepto al cual me refiero se encuentra mejor expresado en *De Regia Potestate* (DRP) en donde se indica que “la libertad es un derecho inherente al hombre necesariamente y desde el principio de la naturaleza racional, y es por eso de derecho natural, cómo dice en el decreto: *existe idéntica libertad para todos*” (p.17)<sup>5-6-7</sup>.

Las Casas viene a sostener, con su defensa de la soberanía amerindia que, en contraposición a lo que creía Sepúlveda, ningún pueblo es superior a otro. La relación de la(s) palabra(s) “pueblo(s)” con la teología se da, por ejemplo, en la página 326 (APO) en donde se refiere que

<sup>5</sup> B. D. L. Casas & L. Pereña, *De regia potestate: o derecho de autodeterminación*, Madrid, *Corpus Hispanorum de pace*, 8, 1969, p. 17

<sup>6</sup> “Nam libertas est ius insitum hominibus de necessitate et per se ab exordio rationalis naturae, et sic de iure naturali, ut prima distinctione, can. ius natural, ibi: omnium una libertas”.

<sup>7</sup> El subrayado aparece en el original.

“Dios se sirvió de los romanos, tanto para ordenar el mundo, como para aquella parte de él en la que se produjo su agradable y dulce venida, y también para dar a entender la unidad de la Iglesia o de su santo Reino, con la unificación de los pueblos, que ocuparían todo el mundo”<sup>8-9</sup>.

Por último- aunque mi descripción de las veces que Las Casas hace gala de esta palabra con sus diferentes acepciones terminológicas no intenta acabar la discusión ni, menos aún, dar cuenta de todas las veces que el filósofo le da un significado distinto a la palabra-hay que señalar que el humanista refiere que

“[...] un pueblo que ama por naturaleza o casi por naturaleza a su soberano- de acuerdo con el Filósofo y San Agustín-. [...] aceptará esto no con menos dificultad que la religión, sobre todo si, depuesto su antiguo señor, el sustituto es extranjero, que suele ser odioso poco grato al pueblo. Así, Dios omnipotente mandó a los israelitas que, si elegían un rey, lo escogieran entre sus propios hermanos israelitas. [...]”<sup>10 11</sup>

<sup>8</sup> B. de Las Casas, *Apología, o, Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos.*, Castilla, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000, p. 326.

<sup>9</sup> “Deus ergo usus est Romanis tam ad disponendum orbem, quantum ad illam partem illius in gratiosum et dulcem aduentum suum, quam etiam ad significandum unitatem Ecclesiae siue sancti regni sui per adunationem gentium, omnem orbem occupaturi”.

<sup>10</sup> “Equidem populus, natura vel quasi natura, diligit antiquum principem suum, secundum Philosophum (8° Ethicorum, c. 7, et 3° Politicorum, c. 10°); et Agustinum (De Ciuitate Dei, Libro 19°, c. 16°). Ideo populus non minus difficulter hoc admittat quam nouam religionem, presertim si, pro deposito vetere domino substituatur exterus, quod populo ingratum et odiosum esse solet. Ideo Deus omnipotens (Deuteronomii, 17°) precipit Judaeis ut, si regem electuri essent [235r.] eligerent ex sua ipsorum. Cuius rei rationem assignat sanctus Thomas (1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 105<sup>a</sup>, a.1, ad 2<sup>um</sup>)”.

La relación conceptual acaba siendo, en este extracto, una relación teológica política mediante la cual un pueblo tiene plena libertad de elegir a sus representantes de modo tal que se obligue a obedecerlos. Así, el pueblo es quien funda el poder del rey, y no viceversa, de forma tal que, si muere el rey sin descendencia, el pueblo es quien tiene la potestad de elegir nuevo soberano.

Respecto de lo que vengo refiriendo hasta acá, creo necesario ilustrar que “pueblo” también tiene su particular conceptualización dentro de los márgenes de la obra *De Regia Potestate*. En ella, en la página 34, por ejemplo, Las Casas refiere que la libertad es algo inherente al pueblo mismo. Que, en su situación de soberano, ningún pueblo puede estar sometido a otro sin su consentimiento. Así, por ejemplo,

“[...] si el pueblo fue la causa efectiva o eficiente y también la causa final de los reyes y príncipes, de forma que tuvieron su origen en el pueblo a través de elecciones libres, no pudieron desde el principio imponer más tributo y servicios que los aceptados por el pueblo mismo y a cuya imposición hubiera él consentido de buena voluntad. La consecuencia es clara: cuando un pueblo elige sus príncipes o su rey, no perdió su propia libertad ni renunció o concedió poder de gravarle, coaccionarle, ordenarle o imponerle cargas en perjuicio de todo el pueblo o comunidad política” (p. 34)<sup>12-13</sup>.

De este pasaje podemos extraer varias cosas: primero, que el poder real de soberanía reside no ya en un rey (cómo se encuentra en autores como Tomás de Aquino), sino en el pueblo, quien es quien decide quién será rey

<sup>11</sup> B. de las Casas, & L. Pereña, *De regia potestate: o derecho de autodeterminación*, Madrid, *Corpus Hispanorum de pace*, 8, 1969, p. 339.

<sup>12</sup> Casas & Pereña, *De regia potestate*: cit., 8, 1969, p. 34

<sup>13</sup> “[...] si populus fuit causa efectiva seu efficiens, et finalis regum et principum, ut a populo per liberam electionem originem duxerunt, non poruerunt imponere populo a principio nisi tributa et servitia quae ipsi populo grata essent, et quorum impositioni libenter populus consensisset”.

para administrar un territorio. Esta relación substancial entre los electores y quien es elegido aparece, también, en autores cómo Suarez y Vitoria; y Juan Quidort de París.

Otra cuestión a destacar es que ningún rey puede imponer tributos que no fueron anteriormente aceptados por el pueblo mismo. Aquí pueblo significa no otra cosa más que el conjunto de hombres dispuestos a aceptar, rechazar, o discutir una norma. Recordemos que el principio canónico que Las Casas utiliza como fundamento de su teoría política es aquel explicitado en *De thesauris, Quod omnes tangit*. Es así cómo ningún hombre puede verse obligado a pagar tributo alguno que él mismo no aceptó o concedió. Así, la sumatoria de, podríamos decir, voluntades individuales, constituye el principio (teológico-político) para la creación de tributos pecuniarios o de cualquier otro tipo.

Es por ello que Las Casas, quien fue (en palabras de Dussel)<sup>14</sup> el primer crítico de la modernidad, sostiene, según Jean Pierre Clément, que los españoles “no tenían ningún derecho para maltratar a los indios (él escribe ´tiranizar´), para matarlos o para reducirlos a esclavitud, porque el rey de Castilla no tenía ningún derecho sobre ellos, y porque ellos no lo habían aceptado como soberano, ni habían firmado con él contrato ni tratado”<sup>15</sup>.

Es posible encontrar una simbolización de la palabra pueblo como **unidad política** tal que la misma, en su total extensión y existencia, no debe ser subsumida a ningún poder arbitrario.

<sup>14</sup> Dussel sostiene que “Bartolomé de Las Casas es un crítico de la Modernidad, cuya sombra cubre los cinco últimos siglos” (Cf. Enrique, Dussel, Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617), *Caribbean Studies*, 2005: 35-80 (p. 37).

<sup>15</sup> Jean Pierre Clément, “De las ofensas contra los indios. La injusticia de la guerra y otras violencias, según el Padre Las Casas”, G. Bataillon, G. Bienvenu & A. V. Gómez, (dir.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2008:76-88; p. 80.

Acá podría verse una compleja contradicción entre el principio *Quod omnes tangit* y el entender al “pueblo” cómo unidad política. Si el pueblo es la sumatoria de voluntades individuales que aceptan (o rechazan) los tributos impuestos por el rey, o al rey en cuestión, Las Casas no explica cómo se da el pasaje entre la sumatoria de voluntades individuales y la conformación de la unidad de pueblo.

“Pueblo” se predica de diversos modos en los escritos de Las Casas. Tal es así que no hay un modo unívoco de significarlos a todos ellos en su conjunto. Sin embargo, podríamos decir que “pueblo” es tanto el conjunto de hombres que aceptan (o rechazan) a un soberano, cómo la unidad política, lo que es lo mismo que comunidad.

### **Pueblo y soberanía**

La relación entre los diferentes pueblos (entendidos cómo entidades políticas reales en el mundo) y la soberanía, es sumamente robusta en Las Casas. Sin ir más lejos, más allá del principio canónico de *De thesauris*, en DRP, Las Casas refiere que por medio del derecho natural está prohibido el hacer algo contra otro que uno mismo no autorizaría se haga contra él. El principio, referido de modo distinto, vuelve a hacerse presente. En este sentido, y considerando la condición natural de libertad de la cual es poseedor todo hombre, ningún ser de este tipo tiene la obligación de hacer lo que otra demanda sin su correcta concesión.

Esta relación también alcanza a los indios, quienes aún sin estar bautizados no pueden ser alcanzados, ni incluso de manera voluntaria, por los poderes del vicario. Esta situación se vería solo modificada tras el bautismo de los habitantes del Nuevo Mundo. Las Casas refiere, respecto de esto que:

“[...] a nadie se le puede exigir obediencia allí donde antes no ha prometido obediencia, que es como se contrae la sumisión, según lo

dice el Apóstol: *Estando prontos a castigar toda desobediencia cuando vuestra obediencia sea perfecta*. Ahora bien, los infieles no han prometido obediencia a la Iglesia, de ahí que no se contrajo sumisión a ella. Por lo tanto, nunca puede decirse que sean desobedientes o rebeldes contra el Papa, pues nunca puede llamarse desobediente a quien no ha prometido obediencia de acuerdo con el *Digesto* y según señala Bartolo en su comentario a las *Extravagantes*” (p. 137)<sup>16-17</sup>.

Tal es así que los jueces eclesiásticos no pueden aplicar ningún tipo de pena en las tierras extranjeras en cuyas extensiones los habitantes no han sido evangelizados. En estos territorios, Las Casas supone que los habitantes

“[...] viven tranquila y pacíficamente respecto a nosotros en sus reinos y no han incurrido en afrentas o culpas especiales con nosotros. Luego son incapaces para que se les imponga penas temporales por parte de ningún juez eclesiástico o espiritual, según se ha probado” (p.143)<sup>18 19</sup>

Es por esta razón que Las Casas sostiene que los indígenas americanos poseen plena soberanía no solo ya sobre sus territorios y posesiones, sino

<sup>16</sup> B. de las Casas, *pología, o, Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos.*, Castilla, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000, p.137

<sup>17</sup> “[..]quia nullibi potest in obedientia reperiri ubi prius non fuit prmissa obedientia et sic contracta subiectio, secundum illud apostoli (2<sup>ae</sup> Ad Corinthios, 10<sup>o</sup>): In promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam Ecclesiae; unde non fuit contracta subiectio. Ergo numquam possunt dici inobedientes aut rebelles aduersus eun. Non enim dici potest inobediens qui numquam obedientiam promisit (ut in L. Amissione, § Qui deficient, ff De Capite Minutis. Docet Bartholus (in Extravagan. Qui Sint Rebelles, in principio et in §Tenore, in fine)”.

<sup>18</sup> Ibid., p. 143

<sup>19</sup> “Et etiam indirecte, quia supponimus quiete ac pccifice quoad nos in regnis suis viuere nec aliquas speciales molestias siue culpas in non committere. Ergo etiam temporalium poenarum infligendarum a quocumque iudice Ecclesiastico vel spirituali sunt incapaces, ut probatum est”.

también sobre sí mismos y la administración de sus reinos. De hecho, en “Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión”, Las Casas defiende la libertad que poseen los pueblos indígenas (cómo así todo otro pueblo del mundo) de practicar la religión que desean (o que, culturalmente, sostienen desde sus inicios).

Las Casas sostiene, en “Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión”, que en la Tierra no hay pueblo que no sea libre, o que no tenga la posibilidad de ello. Esta potencial libertad estaría cimentada en que todos los pueblos del mundo, cómo- por tanto- todos los hombres que los habitan, tienen la posibilidad de ser evangelizados<sup>20</sup>. Existe así, para Las Casas, una **tendencia natural a la evangelización**.

Ahora bien, si los pueblos que viven “tranquila y pacíficamente” no han incurrido en ninguna culpa especial con los europeos ello se debe únicamente a que los pueblos del Nuevo Mundo no han iniciado la guerra a estos últimos. En otras palabras, la guerra solo será justa una vez que la misma sea en función de la defensa del ataque de otra nación. Lo mismo, entonces, significa que los nuevos pueblos situados en el Nuevo Mundo no incurren en falta toda vez que no ataquen a los pueblos europeos.

El aporte al debate por parte de Las Casas es aún mayor: dado que los pueblos (todos) gozan de soberanía, cualquier pueblo que haga la guerra a otro está incurriendo en una falta grave que permite hacer la guerra en razón de defender la soberanía del inminente ataque de quien tiene afán de conquista.

Así, por tanto, la jurisdicción de la Iglesia, a la vez que la anexión de un territorio (en tanto que pueblo) a otro,

<sup>20</sup> Bartolome de las Casas, Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, *Colección popular*, 13700, 1975, p. 63.

“se funda en la predicación de fe y en la conversión voluntaria de los paganos al papa León I dice: *San Pedro fue el único elegido entre todo el mundo para dirigir la llamada de todas las gentes a la fe, para estar al frente de todos los apóstoles y en todas las partes de la Iglesia*”<sup>21-22</sup>.

En este sentido, cabe resaltar que los indios son libres y soberanos. Los indios son libres y soberanos no solo respecto de la Iglesia (a quienes no decidieron someterse), sino también respecto de los reinos de Europa que anclan sus barcos en los lindes costeros del Nuevo Mundo. La razón de ello es que nadie puede imponer sometimiento a otro sin tener poder real sobre él.

### **Conclusión**

Las Casas, defensor de los derechos indígenas en el Nuevo Mundo lleva a cabo una serie de estudios en pos de determinar la libertad y soberanía de los pueblos que habitan el nuevo continente. Sin embargo, a lo largo de sus obras se pueden leer diversos significados de la misma palabra. Esta polivalencia de conceptos da cuenta, no de un problema en el estudio del autor humanista, sino de la necesidad de una problematización por parte de quienes nos adentramos en sus textos.

“Pueblo”, o “pueblos” es así un concepto mutable y mudable que da cuenta de un sinfín de significados. Esto no es algo que deba ser problemático (cómo ya he referido). Se puede ver esta polivalencia como tendiente a demostrar que existen diversos pueblos soberanos, de modo tal

<sup>21</sup> De Las Casas, B. *Apología, o, Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos.*, Castilla, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000, p. 260.

<sup>22</sup> “Et de hac voluntaria jurisdictione, quae in fidei predicatione et gentium voluntaria conuersione fundatur, Leo papa expressius in 22 Sermone 3 Ordinationis Suae, inter caeteras Petri excellentias sic ait: De toto mundo unus Petrus eligitur qui et uniuersarum gentium uocationi et ómnibus apostolis cunctisque Ecclesiae partibus preponatur et caetera. Haec ille”.

que ningún de ellos (salvo consentimiento real de sus integrantes) pueda ser oprimido por algún reino u alguna otra forma de poder político. Si los integrantes de un pueblo deben dar su consentimiento expreso según el principio canónico *Quod omnes tangit*, para verse sometidos a un poder cualquiera sea, aquel pueblo supeditado al poder de algún reino pero que en cuyo seno tal consentimiento no fue dado, estará atado a un poder arbitrario ilegítimo.

La razón principal, esto es, el fundamento, de que los integrantes de un pueblo deban dar su consentimiento para delegar la administración de lo público a un regente no es otra más que el derecho natural que poseen todos los hombres de ser libres y soberanos. Así, el que todos los hombres de un pueblo deban prestar su consentimiento para la elección de un rey o príncipe al cual someter sus vidas cobra existencia porque, previamente a aquel acto, cada uno de los hombres, de manera independiente, poseen el derecho (que para Las Casas es un “derecho humano”) de soberanía y libertad intrínseca. No importa que los hombres que poseen este derecho fundamental básico sean cristianos o hayan sido alcanzados por el evangelio. La mera condición en la cual se encuentra todo hombre habitante de cualquier pueblo del mundo lo hace merecedor de esta libertad.



## El vínculo entre el juez y la pena legal en la Escolástica Ibérica del siglo XVII: El Curso Salmanticense Carmelitano

Alfredo de J. Flores  
Estéfano Elias Risso  
UFRGS/PUCRS, Brasil

### 1. Introducción

El “*Cursus Theologiae Moralis Collegii Salmanticensis*” de la Orden Carmelita Descalza, publicado en 7 volúmenes entre 1665 y 1764, con diversas reediciones, fue un hito importante para el pensamiento de la escuela carmelitana en los ámbitos de la teología y filosofía moral. Sus autores lo escriben “*ad mentem Divae Thomae*”, de manera que también es una fuente importante para el estudio de la recepción y el desarrollo del pensamiento de Tomás de Aquino en los siglos XVII y XVIII, en la Escolástica iberoamericana.

Eso se debe por el análisis del pensamiento de autores medievales en la comprensión en su tiempo, es decir, los Carmelitas Descalzos del siglo XVII, que se dicen parte de una escuela de pensamiento, se erigen como intérpretes legítimos del pensamiento tomista. Varios censores que han evaluado a la obra, como Didacus Ros De Medrano, catedrático de la disciplina de Santo Tomás en Alcalá, reconocen esa característica del *cursus*: “atentamente reconocí [...] que todo allí se encontraba de acuerdo con la verdad de la fe católica, con los mejores principios teológicos y con las doctrinas de mi Maestro, el Preceptor Angélico”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Traducción de los autores: “... et non sine examine eorum quae legebam, attente perlustravi, omniaque inveni Catholicae Fidei veritatibus, melioris Theologiae principiis, Angelici Praeceptoris mei Magistri doctrinis...”. Andrea a Matre Dei, *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor*.... 1ª ed. Lugdunum, Arnaud., et Petri Bordi, 1670, f.3b.

El período de consolidación de la Segunda Escolástica fue de proficua producción cultural e intelectual, sobre la cual han estudiado en la actualidad y con especial atención filósofos, juristas e historiadores, en razón de la intersección entre la recepción de la tradición escolástica medieval y el desarrollo del pensamiento moderno<sup>2</sup>. Recordemos que el giro de la filosofía moderna no ocurre propiamente en oposición a los métodos y teorías escolásticas tal como se entendían en la Edad Media, sino más bien con los métodos de la Segunda Escolástica que estaban vigentes en los siglos XVI y XVII. De esta manera, aunque fuesen sucesores de la filosofía escolástica, tales métodos habían acogido las escuelas de pensamiento anteriores e introducido en ellas diversas alteraciones, especialmente en entornos universitarios como Salamanca<sup>3</sup>.

Es en este período, al menos entre los “escolásticos” de los siglos XVI y XVII, donde el pensamiento de Tomás de Aquino adquiere una recepción hegemónica en la tradición católica, y la Suma Teológica se convierte en un libro-texto en varias cátedras de las facultades de Artes (Filosofía). Se puede observar a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII, por ejemplo, la presencia de diversos comentarios sobre las cuestiones de la Suma Teológica, como también la publicación de tratados y libros de texto “*Ad mentem Divi Thomae*”, es decir, que se proponían seguir fielmente el pensamiento del Doctor Angélico en su exposición<sup>4</sup>.

Es cierto que un ideario que se consideraba “tomista” se manifiesta en su composición, pero es necesario preguntarse qué entendían los autores con este

<sup>2</sup> Ver, por ejemplo: Alfredo Culleton - Roberto Pich (eds.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism: Acts of the XVIIth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Porto Alegre, Brazil, 15-18 September 2010, Turnhout/Belgium, Brepols, 2014.

<sup>3</sup> Juan Belda Plans, *La Escuela De Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.

<sup>4</sup> Marco Toste, “The Commentaries on Thomas Aquinas’ Summa Theologiae Ia.-IIae. Qq. 90-108 in Sixteenth-Century Salamanca: a study of the Extant Manuscripts”, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 55, 2013: 177-218.

termo. La exposición de la obra de Tomás iba más allá de una simple repetición: de hecho, los autores solían presentar un desarrollo de lo que consideraban sus principios. De esta manera, los comentarios y cursos “*Ad mentem Divi Thomae*” no son homogéneos: al representar diferentes escuelas y tradiciones en la recepción del Aquinate, muestran cómo textos transmitidos en diversas comunidades de recepción formulan nuevas interpretaciones. Tales escuelas de recepción, en la Segunda Escolástica, están representadas especialmente por diversos órdenes religiosos, como la Dominicana, la Jesuita y la Carmelita.

Entre los métodos posibles para el estudio de la Segunda Escolástica y la recepción del pensamiento filosófico medieval, es relevante el estudio de la circulación de un “género editorial” específico, el de los libros “pragmáticos”, entre los cuales se encuentran libros de teología moral, así como de la literatura pastoral y catequética. Ese género es llamado “pragmático” precisamente porque fue utilizado como material de consulta y estudio por sacerdotes y juristas en tal coyuntura histórica, y porque a menudo se embarcaba en una amplia casuística al exponer las más diversas temáticas<sup>5</sup>. Adoptando esta perspectiva, se analizará la recepción del pensamiento tomista en uno de los *Cursus* de gran circulación en el período, el tratado “*De Iustitia et Iure*”, tercer tomo del “*Cursus Theologiae Moralis Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli Primitivae Observantiae*”. El capítulo analizado, titulado “*De obligatione iudicis ad applicandas poenas in lege taxatas*” (Sobre la obligación del juez de aplicar las penas prescritas en la ley), es el Capítulo II, punto III, § 4 del tratado, que tras en particular su desarrollo de la II-II, q.67, a.4.

Publicado en 7 volúmenes entre 1665 y 1753, con diversas reediciones, el curso simbolizó el pensamiento de la escuela carmelitana en el ámbito de la teología y la filosofía moral, y desde el principio se declaró rigurosamente

<sup>5</sup> Thomas Duve - Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America Iberian Worlds*, Leiden, Brill, 2020.

tomista, pretendiendo seguir en lo que fuera adecuado el pensamiento de Tomás de Aquino. El presente trabajo analizará la recepción del pensamiento del Aquinate en esa cuestión, y cómo los Carmelitas Descalzos del siglo XVII presentan su teoría sobre la naturaleza moral del carácter vinculativo de la ley.

## **2. El Tratado *De Iustitia Et Iure* de los Salmanticenses Carmelitas**

Una de las características más destacadas de las diversas escuelas de pensamiento de la Segunda Escolástica es su actuación en instituciones universitarias, repercutiendo incluso en el Nuevo Mundo, ya que religiosos y antiguos estudiantes de las universidades ibéricas fundaron las universidades en el Nuevo Mundo y comenzaron a enseñar allí<sup>6</sup>.

Entre los principales centros intelectuales del período está la Universidad de Salamanca, *alma mater* de muchos de los filósofos, teólogos y juristas de la época. Salamanca era, de hecho, un centro multicultural, donde tanto laicos como clérigos (seculares y regulares) asistían a la universidad. En su entorno, se encontraban los diversos Colegios, ya sean Menores o Mayores, pertenecientes a órdenes religiosas, vinculados institucionalmente a la universidad y recibiendo diversos privilegios jurídicos y reconocimiento oficial de sus estructuras y capacidades<sup>7</sup>.

Uno de esos colegios fue el *Colegio de Santo Elías de los Carmelitas Descalzos*, en el cual la orden proveniente del movimiento de la reforma católica buscó brindar a sus estudiantes una formación sólida en sus estudios de filosofía y teología, especialmente en teología dogmática y moral. La orden

<sup>6</sup> Ver: Águeda Rodríguez Cruz, *La universidad en la América hispánica*. Madrid, Fundación MAPFRE, 1992; Mariano Peset Reig, “La adaptación del modelo salmantino en las fundaciones de Lima y México (1551)”, Rodríguez San Pedro Bezares - Polo Rodríguez (eds.), *La Universidad de Salamanca y sus confluencias americanas*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008: 37-61.

<sup>7</sup> Dámaso de Lário, *Escuelas de Imperio: La formación de una elite en los Colegios Mayores (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Dykinson, 2019.

Carmelita Descalza organizó sus estudios en tres fases: primero, el estudio de la filosofía por las artes liberales, con un enfoque especial en las obras aristotélicas; luego, el estudio de la teología desde Santo Tomás; y finalmente, con un carácter más práctico, el estudio de la Teología Moral, siguiendo la misma orientación tomista<sup>8</sup>.

Surge en ese contexto histórico-filosófico del Carmelo Descalzo, en el último cuarto del siglo XVII, el “*Cursus Collegii Salmanticensis Theologia Moralis*”. Escrito con la intención de ser un manual práctico (“pragmático”) para los miembros de la orden, también pretendía condensar y unificar la visión interna de los Carmelitas Descalzos en cuanto a la teología moral, adoptando una línea en principio “tomista”.<sup>9</sup>

El curso en general trató en varios puntos cuestiones jurídicas (civiles y canónicas, como en el caso, por ejemplo, del tomo II sobre el sacramento del matrimonio). Sin embargo, es en su tomo III, publicado en su primera edición en 1670, en la ciudad de Lyon, donde se incluyeron específicamente cuatro tratados eminentemente jurídicos: I) *De Legibus*; II) *De Iustitia & Iure*; III) *De Restitutione*; IV) *De Contractibus*.

<sup>8</sup> Ver: José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos...* t. IV, 1.18, c.60, n.15, Madrid, 1683; Silverio de Santa Teresa, O.C.D. *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1935; Ángel Fernández de Mendiola, *El Carmelo Teresiano en la Historia. Una nueva forma de vida contemplativa y apostólica*, v. I. Roma, Istituto Storico Teresiano, 2008.

<sup>9</sup> Teodoro do SS. Sacramento, O.C.D. *El “Curso Moral Salmanticense”*: estudio histórico y contenido jurídico, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1963.

Los Carmelitas Descalzos, pertenecientes al Colegio de San Elías de Salamanca, iban a clases en la Universidad de Salamanca, y tenían un plan de estudios interno en el propio Colegio, donde los miembros tenían disciplinas de estudios. El Curso de Teología Moral, organizado por profesores a pedido de los Superiores de la Orden, fue innovador en cuanto a su organización y extensión. Es importante recordar que la obra fue publicada entre la segunda mitad del siglo XVII y el siglo XVIII, ya que sus tomos no fueron escritos simultáneamente, siendo la primera edición del primer tomo publicada en 1665 y la primera edición del séptimo tomo, inicialmente concebido como un apéndice al *Cursus*, solo en 1753.

Seis fueron los autores del curso, entre los cuales algunos participaron en la composición de un extenso comentario a la Suma Teológica ya publicado por la Orden Carmelita Descalza: Fr. Francisco de Jesús María (1599-1677), proponente y organizador principal del curso; Fr. Andrés de la Madre de Dios (1622-1674), autor principal de los tomos II, III y IV; Fr. Sebastián de San Joaquín (1672-1719); Fr. Ildefonso de los Ángeles (1664-1737); Fr. José de Jesús María (1682-1737); y Fr. Antonio del Santísimo Sacramento (1707-1761).

Ya el tomo III fue escrito principalmente por Fr. Andrés de la Madre de Dios, que lleva su nombre en el frontispicio del volumen. Como se mencionó anteriormente, fue editado por primera vez en Lyon en el año 1670. En el siglo XVII, se realizaron cuatro ediciones del tomo III. En el siglo XVIII, hubo 10 ediciones, siendo la última en 1764, cuando se realizó una última reedición de todo el Curso Salmantino de Teología Moral en Venecia.

La mayoría de las ediciones de la obra es del siglo XVIII, y las publicaciones son casi simultáneas en dos lugares: Madrid y Venecia. Esto se explica debido a la estructura interna del Carmelo Descalzo: había la necesidad de atender la demanda de las dos Congregaciones de la Orden, que eran independientes (la española y la italiana), así como al público más amplio

que comenzó a interesarse por la obra, dada la amplitud de temas tratados y su recepción del Aquinate<sup>10</sup>.

### 3. El vínculo entre el juez y la pena legal

Entrando en el tema, recordemos que Santo Tomás trata la cuestión del vínculo entre el juez y la pena legal en la II-II, q.67, a.4, donde cuestiona si el juez puede relajar la pena de la ley, es decir, no aplicarla, o absolver al acusado, especialmente en casos de derecho penal. Antes, se debe considerar el lugar de ese artículo en la Suma, para abordar desde su contexto las diferencias y similitudes con la disposición del tema en el tratado carmelita. La cuestión 67 es parte del conjunto de la II-II de las cuestiones sobre la virtud de la justicia, posteriormente comentadas bajo el título “*De Iustitia et Iure*” en la Segunda Escolástica<sup>11</sup>. Su título es “De las injusticias cometidas por el juez al juzgar”, y se divide en cuatro artículos: 1) ¿Puede el juez juzgar a alguien que no sea su súbdito sin injusticia? 2) ¿Puede el juez juzgar en contra de la verdad que conoce, basándose en la información del proceso? 3) ¿Puede el juez condenar sin injusticia a quien no está acusado? 4) ¿Puede el juez relajar la pena?

En el tratado carmelita, el comentario sobre esta cuestión aparece en otro contexto, en el Capítulo II, punct. III, § 4 del tratado. El capítulo II trata sobre cómo, por su naturaleza, las leyes generan obligaciones. El tercer punto de este capítulo trata entonces sobre una de las especies de obligación legal: la obligación generada por la ley penal.

<sup>10</sup> Ángel Fernández de Mendiola, *El Carmelo Teresiano en la Historia: una nueva forma de vida contemplativa y apostólica*, v. III, Roma, Istituto Storico Teresiano, 2011; Anastasio Roggero, *Genova e gli inizi della riforma teresiana in Italia (1584-1597)*, Roma, Istituto Storico Teresiano, 1994.

<sup>11</sup> José Barrientos García, “Los Tratados ‘De Legibus’ y ‘De Iustitia et Iure’ en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII”, *Salamanca: Revista de estudios*, 47, 2001: 371-415.

Igualmente, dividen el punto en cuatro cuestiones: a) Sobre la obligación inmediata que impone la ley penal sobre la conciencia; b) Sobre la obligación mediata que impone la ley penal a través de la aplicación de la pena; c) Sobre la obligación del infractor de la ley penal frente a la sentencia condenatoria; d) ¿El juez tiene la obligación de aplicar la pena establecida en la ley?<sup>12</sup>.

En la cuestión 67, Tomás afirma que el juez es el intérprete de la justicia y su decisión es como si fuera una ley particular aplicada a un caso particular. También sostiene que el juez no juzga para sí mismo, sino para otros, de manera que siempre decide entre dos partes y no actúa investido de su propia autoridad, sino de una autoridad pública<sup>13</sup>. Ese último punto es fuerte en su argumentación: Tomás afirma expresamente que, si no hay pruebas públicas suficientes en un proceso, el juez debe juzgar incluso en contra de la verdad

<sup>12</sup> “In hoc puncto quatuor nobis circa legem poenalem examinanda sunt. Primum de obligatione immediata, quam lex imponit in conscientia. Diximus multoties, legem pure poenalem non imponere obligationem exercendi actum, quem sub poena proponit; sed subeundi poenam, quam taxat. Hoc ergo in praesenti examinandum est, an non solum ad poenam, sed immediate ad actu detur lex poenalis in conscientia obligans, & quomodo id fiat? Secundum circa obligationem meditatam quam lex poenalis imponit poenam subeundi; an hoc fiat ante sententiam iudicis, saltem declaratoriam criminis? An ipsa expectata, non aliter? Tertium, quam obligationem habeat transgressor poenalis legis ad poenam post sententiam legitimam iudicis condemnatiuam illius? Quartum, quam obligationem habeat iudex applicandi poenam in lege taxatam transgredientibus talem legem?”. Andrea a Matre Dei, *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor...* 1ª ed, Lugdunum, Arnaud., et Petri Bordi, 1670, p. 36.

<sup>13</sup> “Respondeo dicendum quod iudex est interpres iustitiae, unde sicut philosophus dicit, in V Ethic., ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam. Iustitia autem, sicut supra habitum est, non est ad seipsum, sed ad alterum.” S.T. II-IIe, q.67, a.3. “Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda, quorum unum est quod ipse habet iudicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quod ipse non fert iudicii sententiam quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate”. S.T II-IIe, q.67, a.4.

que conoce, porque él juzga en función de lo que ha llegado a su conocimiento como persona pública, no como persona privada<sup>14</sup>.

Así, hay dos razones por las cuales él niega la posibilidad de que el juez relaje la pena de la ley: primero, muchas veces quien acusa tiene el derecho de ver al acusado condenado, y absolverlo sería una injusticia para una de las partes. La segunda razón es que la condena de un delito sería un bien para la comunidad, a la cual el juez representa y por ella fue investido en su autoridad, ya que la condena serviría como ejemplo, de modo a evitar nuevos delitos y pecados.

Es a partir de este punto que Andrés de la Madre de Dios desarrolla el tema, ampliando y desarrollando la argumentación de Tomás. El carmelita pretende desarrollar sistemáticamente la cuestión del vínculo de obligación al que el juez está sometido por la pena de la ley, de manera que no trató solo la hipótesis de la absolución, sino también la hipótesis en la cual el juez podría

<sup>14</sup> “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae. Hoc autem innotescit sibi et in communi, et in particulari. In communi quidem, per leges publicas vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet. **In particulari autem negotio aliquo, per instrumenta et testes et alia huiusmodi legitima documenta, quae debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona.** Ex quo tamen ad hoc adiuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut dictum est, eas in iudicando sequi. [...]. Ad primum ergo dicendum quod ideo praemittitur in verbis illis de quaestione iudicibus facienda, ut intelligatur quod iudices debent veritatem iudicare secundum ea quae fuerunt sibi proposita [...]. Et ideo in iudicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit. [...] Ad quartum dicendum quod homo in his quae ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quae pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quae in publico iudicio sciri possunt, et cetera”. S.T. II-IIe, q.67, a.2.

disminuir o aumentar autónomamente la pena prevista en la ley en el caso concreto.

El párrafo §4, que trata la cuestión (d) – si el juez tiene la obligación de aplicar la pena establecida en la ley – comienza con una cita de Agustín, en la que afirma que no está permitido al juez juzgar las leyes, sino juzgar según las leyes (*Cum non liceat iudici de legibus iudicare, sed secundum ipsas*). También afirma: el juez pecaría mortalmente si no ejecutase la pena prevista en la ley, según la gravedad de la materia, aunque pronto presenta excepciones a tal situación<sup>15</sup>.

El vínculo de la ley, por lo tanto, se entiende como un vínculo moral: “Uno de los efectos o propiedades de la ley es obligar a los súbditos a cumplirla, lo que el propio nombre de ley indica, dado que su origen proviene de '*ligando*', ya que ata a los súbditos a un vínculo, no físico, sino moral”<sup>16</sup>. Así, el juez que aumenta la pena establecida por ley tendría que restituir al acusado que fuera condenado a una pena mayor de la que le correspondía, a menos que este aumento de pena estuviera justificado por las circunstancias extraordinarias del delito, como su atrocidad<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> “**Cum non liceat iudici de legibus iudicare, sed secundum ipsas**, ut inquit D. Augustin. relatus in cap. in istis, dist. 4., hinc est, quod tenetur iudex poenas a lege praescriptas reo applicare, & peccabit mortaliter iuxta gravitatem materiae, si poenam latam, vel ferendam in lege taxatam, non exequatur; **quia officium iudicis non est ferre, aut mutare leges: sed eas executioni mandare**: ergo delinquit contra legem eas praetermittendo, grauitate, vel levitate, iuxta gravitatem materiae, sive per excessum, si ultra poenam taxatam in lege maiorem applicaverit; sive per defectum, poenam assignatam in lege praetermittendo”. Andrea a Matre Dei, *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor....* 1ª ed. Lugdunum, Arnaud., et Petri Bordi, 1670, p. 43.

<sup>16</sup> Traducción de los autores: “Unus ex effectibus, seu proprietatibus legis est obligare subditos ad sui executionem, id quod ipsum nomen *legis* indigitat, quod a *ligando* originatur, eo quod sit vinculum súbditos adstringens, non physice, sed moraliter”. Andrea a Matre Dei, *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor....* 1ª ed, Lugdunum, Arnaud., et Petri Bordi, 1670, p. 26.

<sup>17</sup> “Unde si maiori poena reum afficiat ab illa quae est in lege ferendae, vel latae sententiae, tenetur ad restitutionem excessus illi faciendam, quia reus solum debet

De igual modo, estaría prohibida la disminución de penas por parte del juez (excepto en casos en que el juez pueda prudentemente justificar la disminución), ya que eso sería en contra de la justicia legal y punitiva, que exige el cumplimiento de la pena, con el fin de favorecer al bien común de la sociedad y persuadir a las personas a no cometer nuevos delitos<sup>18</sup>.

#### 4. Conclusión

Se percibe por esa lectura que los carmelitas, apropiándose de las respuestas de Tomás de Aquino a la cuestión en la Summa, la glosan y desarrollan, comentando casos y exponiendo su intelección de las reglas morales, al modo de la literatura pragmática del siglo XVII. De hecho, a partir de los principios que los carmelitas entienden que están por detrás de las respuestas de la Summa, incluso desarrollan excepciones a la respuesta dada inicialmente por el Aquinate, como en el caso de la posibilidad de una absolución por el juez, aunque esa solo podría darse en casos excepcionales y debidamente justificados.

poenam in lege positam a iudice applicandam, sed qui ab alio exigit plusquam debet, peccat, & ad restitutionem excessus tenetur [...] quod est intelligendum, nisi delictum cum extraordinariis circumstantiis committatur, quae illud gravius, & atrocius efficiant, quia tunc iudicis est poenam augere, & arbitrariam applicare: sic enim Reipublicae expedit, cuius bono incumbere tenetur”. Andrea a Matre Dei, *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor...* 1ª ed, Lugdunum, Arnaud., et Petri Bordi, 1670, p. 43.

<sup>18</sup> “Peccat similiter iudex iuxta grauitatem materiae, si poenam in lege positam minuat; eo quod praebet occasionem ad frequentiam delictorum; & quia est contra iustitiam legalem, & punitivam, quod delicta non sint sufficienter punita; & quia iudex leges iustas tenetur observare, quia cum leges poenales non obligent immediate delinquentem, nec mediate, nisi supposita sententia iudicis; si nunc non obligarent poenas in lege taxatas per sententiam applicare, nullus his legibus obligatus manebit. Poterit tamem tam superior, quam inferior iudex poenas legis minuere ex iusta causa, quantum par fuerit, & ipsa causa permiserit, arbitrio prudentum, ut de Superiore docet D. Th. 2.2. q.67 art.4”. Andrea a Matre Dei, *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor...* 1ª ed, Lugdunum, Arnaud., et Petri Bordi, 1670, p. 44.

Las referencias a cuestiones de la Summa presentan otras citas a autores contemporáneos al tiempo del tratado, especialmente dominicos y jesuitas, de donde los carmelitas son conscientes que el texto y las ideas de Tomás habían pasado por un largo proceso de recepción y desarrollo. Además, la comprensión de la fuerza de la ley como una fuerza moral primaria sobre los súbditos es lo que justifica el tratamiento de cuestiones jurídicas, muchas veces de manera minuciosa, por parte de la teología y la filosofía moral, ya que el derecho no era visto como una disciplina completamente autónoma.

El centro de la exposición, por lo tanto, es que normalmente el juez está sujeto a aplicar la pena prevista en la ley, que lo vincula moralmente; pero, excepcionalmente, puede decidir que un caso particular es excepcional y requiere una pena mayor o menor, de donde se aplica otra pena en su sentencia, **desde que justifique**. Además, se reconoce el derecho del acusado a que se le aplique la pena prevista en ley, y un derecho de restitución ante el juez y el reino, si se ve perjudicado por sentencia *contra legis* que se le aplica.

## Elementos filónicos en el tratamiento de los sueños en *De anima* de Tertuliano

Ignacio Pérez Constanzó  
RLFM, Argentina

La presencia de Filón de Alejandría es indiscutida en muchísimos autores de la Patrística. Bajo la hipótesis de que puede trazarse cierta influencia filoniana en el breve pasaje sobre los sueños del *De anima* de Tertuliano (¿160-220?; en el rango 150-250), se estudiarán algunos puntos de coincidencia que parecen señalarlo, y de algunas cuestiones contextuales para valorarlas.

Tertuliano fue un apologista cristiano que según parece siempre se mantuvo dentro de los confines de Cartago, su tierra natal en la que murió. Sabemos muy poco de él, casi todo por sus propios escritos; de cultura y lengua latina, hay algunas semejanzas con Filón a pesar de sus diferencias de lengua, geografía (unos 2.000 kms. por mar), siglo y religión.

El *De anima* es una obra apropiada para estudiar su filonismo (si acaso lo hay) por los temas coincidentes en general, de entre los que se estudiará el de los sueños. La obra está datada entre los años 208-212<sup>1</sup>, lo que nos permite redondear su factura en 150 años desde la muerte de Filón, tiempo suficiente para que doctrinas e ideas pudieran haber llegado a Tertuliano. En todo el *De anima* no se menciona a Filón, lo que permite su análisis en pos de esta vinculación mediante coincidencias temáticas.

Algunas similitudes entre los autores son: a) ambos son de una gran cultura, b) ambos son autores con gran contenido y cultura filosófica, aunque no se considerasen a sí mismos filósofos, c) ambos cuentan con obras que

<sup>1</sup> J. Javier Ramos Pasalodos, "Introducción", en Tertuliano, *Acerca del alma*, edición de J. J. Ramos Pasalodos, Madrid, Akal, 2001, p. 21.

han resultado difíciles de analizar por su carácter fragmentario y por lo poco conocida que nos resulta su época y contexto, d) se destaca que son autores por los que conocemos a otros autores o corrientes de la época. No trataremos de ellas, sino del tema de los sueños, tema que necesariamente quedará incompleto pues merece un estudio mayor.

## Contexto

Si bien desde el sitio de Jerusalén y la caída del templo hubo un creciente alejamiento y al fin ruptura entre las comunidades de los judíos y los judeocristianos<sup>2</sup>, el contacto con las doctrinas filónicas, de haberse dado, pudo haber sido por fuera de la tradición judía o la judeocristiana (si acaso son diferentes) sino en algún ambiente de corte griego, pues Filón vivió en ese ambiente y en esa lengua escribió. No sabemos si Tertuliano viajó, aunque se conjetura que si lo hizo, es más probable que lo hiciera hacia Roma o algún sitio de la península Itálica; pero los textos y sus contenidos viajan con gran facilidad. En Cartago había en tiempos de Tertuliano una importante presencia judía<sup>3</sup>, atestiguada por la tradición rabínica (cuyos escritos son posteriores a esta época) y por restos arqueológicos<sup>4</sup>. G. Resch señaló en 1905 que en Cartago (así como también en Lyon) el vegetarianismo entre los cristianos seguía en esta época a una interpretación respecto a normas alimentarias de corte judío tradicional (o de judeocristianismo) y no de una versión más acorde al mundo gentil, a pesar de que el primer concilio ecuménico había declarado prescindibles y superadas tales normativas. Conservar este rasgo, cabe destacarlo, era a esta altura algo excepcional<sup>5</sup>. También en esa época las vírgenes judías utilizaban

<sup>2</sup> Francisco García Bazán, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Buenos Aires, Guadalquivir, 2009, pp. 131-132.

<sup>3</sup> W. H. C. Frend, *The donatist church. A movement of protest in Roman North Africa*, Clarendon Press, Oxford, 1952, p. 87.

<sup>4</sup> David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A survey*, Assen, Van Gorcum, 1993, p. 278.

<sup>5</sup> W. H. C. Frend, “The gnostic sects and the Roman Empire”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 5, 1, 1954: 25-37; p. 27.

velo en Cartago, al modo judío (entendiendo por esto, los judíos de tradición hierosolimitana)<sup>6</sup>, lo que confirma el dato anterior. La relación de Tertuliano con los judíos no es suficientemente clara, pues, como se ha dicho “el problema de la relación entre judíos y cristianos en el siglo II es un asunto complicado e importante”<sup>7</sup>, en lo que la presencia en Cartago de exiliados de Jerusalén de modos de vida tradicionales debe considerarse como de hipotética existencia, pues no se registra que fuese uno de sus destinos preferentes.

Respecto a Tertuliano se ha argumentado que los judíos contemporáneos fueron sus aliados contra otras posturas, como los gnósticos o los paganos, pero él también escribió *Contra Iudaeos* contra ellos, por lo que hay en él una posición ambivalente frente a los judíos o al menos no uniforme o constante en todos los temas<sup>8</sup>. Se registra en él un fuerte rechazo a los judíos ya en el 197 por el modo en que algunos de ellos se burlaban de las creencias cristiana<sup>9</sup>, aunque este motivo puede considerarse circunstancial o anecdótico y o doctrinal.

Tertuliano estaba muy versado en doctrinas anteriores de muchos orígenes y corrientes, pero hay poca certeza respecto a qué obras leyó. Es un autor reacio a mencionar obras, pero no tanto respecto a la mención de autores o escuelas. Se considera que su conocimiento era más bien doxográfico, pero sin que esto implique deformidad en las doctrinas que describe. Es decir que, tanto respecto a Filón (si fuera el caso) como a otros autores, podemos considerar como muy probable que el conocimiento fuera indirecto, mediante algún resumen, extracto u otro tipo de material de estudio recopilatorio.

<sup>6</sup> W. H. C. Frend, “A note on Tertullian and the Jews”, *Studia patristica*, 10 (1970), pp. 291-296; p. 292.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 292-294.

<sup>9</sup> W. H. C. Frend, pp. 294-295; *Apol.*, 7.3: “Tot hostes eius quod extranei et quidem proprie ex aemulatione Iudaei, ex concussione milites...”.

### ***De anima* sobre los sueños y sus coincidencias filónicas**

Tertuliano trata en esta obra muchos temas, y entre ellos el tema de los sueños después de hablar del pecado original y de la muerte. Llama a los sueños “*speculo mortis*” en los §§ XLII.3 y L.1, es decir inmediatamente antes y después del tratamiento sobre el sueño, que abarca los §§ XLIII y XLIX por completo.

Una primera cuestión es la de la división de los sueños. Filón había hecho una división tripartita basada en la de los estoicos<sup>10</sup>, según el criterio divisivo del origen de los sueños. Tertuliano sigue también una división en tres. El primer tipo de sueños es que denomina *visio* y que proviene de Dios (*De anima*, XLII.2); es sin duda bueno en cuanto a sus contenidos y efectos. Dios otorga estos sueños tanto a los paganos como a los cristianos. En segundo lugar está el sueño que llama *somnium* y que procede del demonio en la mayor parte de los casos (*De anima*, XLII.1); se trata de un tipo de sueños que inducen a engaño pues “son mentirosos y de falsa apariencia y tanto más vanos, ilusorios, desordenados e inmundos. No es digno de admiración que los sueños sean imágenes de lo que existe en la realidad”. Estos sueños “pueden ser de vez en cuando verídicos y favorables”; y pueden ser simbólicos o alegóricos. El tercer tipo de sueño es aquél que denomina *oraculum*; es producto de la propia alma (*De anima*, XLII.3) quizás también con colaboración del cuerpo.

Tertuliano agrega otro tipo de sueños, que son los que no provienen de ninguno de estos tres orígenes –Dios, los demonios en la mayor parte de los casos, y el alma misma– y que quedan fuera o a salvo de la opinión, de la interpretación e incluso quedan fuera de la mera narración (*De anima*, XLII.4); se asocian al éxtasis o a la disposición. El criterio sigue siendo triple pues los orígenes son tres, simplemente aquí se incluyen otros casos anómalos como a modo de cajón de sastre: sueños por malestar o

<sup>10</sup> Sofía Torrallas Tovar, “Sobre la clasificación de los sueños en Filón de Alejandría y sus implicaciones posteriores”, *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 9, 1999: 191-212; p. 193.

enfermedad, por haber visto o vivido una acción violenta antes de dormir o por exceso en la ingesta de alimentos. Todos estos casos son, por así decir, de origen orgánico o corporal, pero en cualquier caso se mantiene siempre ajeno a los tres orígenes antes mencionados.

En *De somniis*<sup>11</sup> de Filón esta división triple es clara, y el *visio* corresponde en Filón a ὄραμα, tratada en la primera parte de la obra, que no ha llegado a nosotros y de la que pocas noticias tenemos sobre su contenido. El *somnium* es el tipo de sueño que podemos asociar al filónico ὄνειρος y al que le dedica el libro I. El tercer tipo de sueño es el *oraculum* y su correspondiente en Filón es χρηματισμός, al que dedica el libro II.

Me detendré en el segundo tipo de sueño, ὄνειρος, de los ángeles, bajo la interpretación de la escala de Jacob (*Gen.* 28, 11-15) por la que en un sueño ve que ellos acceden a Dios. El alma misma es la escalera, según Filón, por la que los ángeles suben y bajan del orden celeste, de Dios mismo (*De somniis* I, 146). Estos sueños, los de esta escala, están producidos por el λόγος, es decir, por los ángeles o demonios, que según el mismo Filón son llamados δαίμονας por los filósofos y ἀγγέλους por la Sagrada Escritura (*De somniis* I, 141; *De gigantibus*, II<sup>12</sup>). Es decir, por creaturas intermediadoras. Estas son instancias o creaturas puestas para nuestro provecho y para la glorificación de Dios; lo que no obsta a que a veces no cumplan su función. Recuerda Filón que la escala puede hacer que el λόγος ascienda o descienda, mostrándonos así lo sublime o lo terreno (*De somniis* I, 149), lo que tiene una innegable similitud platónica, además de la integración de ambas tradiciones de personajes.

<sup>11</sup> Las referencias a Filón de Alejandría corresponden a Philo, *Vol. 5: On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams* y a *Vol. 2: On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain, On the Giants*, traducción de F. H. Colson & G. H. Whintaker, Cambridge, Harvard University Press, 1968 [1934] y 1994 [1929].

<sup>12</sup> En *De gigantibus II* incluso hay una asimilación de esta idea a la de los seres invisibles que vivifican el universo, tal como los ríos, los cielos y las estrellas. La vinculación de esto con el orden cosmológico típicamente platónico es evidente.

Filón hace hincapié en el carácter interpretativo del hombre, mediante su inteligencia y su integridad ética, para interpretar los sueños. Estos dos aspectos son importantes tanto por su novedad al comentar un texto bíblico, al menos por nuestro escaso conocimiento de cómo se interpretaba *Génesis* en aquella época, como por la integración de dos aspectos como son el rol de la inteligencia, de gran importancia para todo el pensamiento griego, como por la relevancia del carácter ético del hombre. Esto último fue de enorme raigambre en las tradiciones platónica y estoica. Ambos aspectos fueron mencionados por Tertuliano, aunque con un corte diferente pues destaca el tema de la inteligencia por su encendida defensa de la inmaterialidad del alma en su corte platónico, con su eterno movimiento y su inmortalidad, pero rigido por su concepción cristiana de la resurrección de los muertos.

El primer aspecto –la racionalidad– es un rasgo identitario del alma para Tertuliano. También lo es para Filón, que considera que nadie está puro hasta la tarde, pues antes predominan los elementos de la sensibilidad<sup>13</sup>, es decir, los elementos propios de lo corporal. En Filón la vinculación al mal está por la preferencia de lo más alejado de Dios por sobre lo más cercano a él, es decir, por lo corporal. En Tertuliano esto se da de modo análogo, con la diferencia, quizás, de que Tertuliano parece ser menos creativo o innovador (ante nuestros ojos) que lo que es Filón, pero es claro que ambos tenían sólidos conocimientos filosóficos. Ambos autores tienen una preferencia clara por lo divino por sobre lo material, y por el alma frente al cuerpo, por así decirlo.

El segundo aspecto –el carácter ético del hombre que interpreta los sueños– también tiene una contracara a destacar: allí está la explicación de porqué Dios no es responsable de la acción de los demonios en el mal. Es una exaltación de la impronta de la libertad humana, o de su responsabilidad, en la que Dios queda exento del mal. Este tema Filón apenas lo perfila, pero no está ausente. La contracara del tema de la libertad humana está en el

<sup>13</sup> *De somniis*, I, 81: “οὐ χάριν ἀγνεύειν οὐδένα προ εσπέρας φησιν ο ιερός λόγος δύνασθαι, τῆς διανοίας ὑπὸ τῶν κατ’ αἴσθησιν κινήσεων ἐτι παρευημερουμένης”.

desarrollo de virtudes, en el mérito ético del hombre para lograr ser un buen intérprete, que tiene no sólo semejanzas con Platón mismo, sino en el platonismo medio<sup>14</sup> y que se encuentra vinculado al esfuerzo en pos del bien.

La importancia del hombre virtuoso está en vinculación a los sueños, en su carácter misterioso, aspecto sin duda central. Filón es muy explícito respecto al carácter de sombra, misterio, clave, arcano, no ya de los sueños, dado que de ellos su inescrutabilidad es esperable, sino de la realidad misma (*De somiis*, I, 14; 79; 81-82; 86; 95; *passim*).

Una imagen bíblica que Filón destaca es la del sol. Esta imagen está asociada a Dios mismo, pues él hace visible todo lo que estaba oculto, pero él además es el artesano y creador de todas ellas, que antes de su acción no existían (*De somiis*, I, 76). El sol también es imagen de la inteligencia del hombre (*De somiis*, I, 77), que es intérprete mediante el cual el hombre virtuoso puede discernir y entender lo que se le presenta en clave, de modo misterioso u oculto. Así como Filón explícitamente rechaza la interpretación literal de la Escritura (*De somiis*, I, 102), podría decirse que algo afín concibe respecto de los sueños. En Tertuliano no hay relación del campo ético con la interpretación de los sueños; es decir, no trata cómo el desarrollo ético del hombre puede propiciar buenas interpretaciones oníricas o cómo evitar las malas.

*De somiis* se centra en la interpretación bíblica, y el apartado sobre los sueños de Tertuliano está enmarcado en un tratado que versa sobre el alma, y por ello hace hincapié en lo que remite a ella o a temas que no son de estricta interpretación bíblica. El tratamiento de los sueños que hace Tertuliano es mucho menos extenso del de Filón –en varias obras, como *De Iosepho*, *De specialibus legibus*, etc.–, aun cuando se conserva de modo parcial. Además, Tertuliano está en discusión con una tradición latina y griega que trata *in*

<sup>14</sup> Aun teniendo en cuenta dificultades en esta comparación. Cf. David T. Runia, “Redrawing the map of early Middle Platonism: some comments on the Philonic evidence”, en A. Caquot, M. Hadas-Lebel, & J. Riaud, *Hellenica et Judaica: hommage à Valentin Nikiprowerzsky*, Leuven, Peeters, 1986: 85-104; *passim*.

*extenso*; no así Filón, al menos en *De somniis*. Eso explica la insistencia de Tertuliano en el carácter inmortal del alma o del pormenorizado análisis de las tradiciones mánticas latinas o griegas, así como a gran parte de la literatura, aunque sea sólo de relatos al respecto.

En el tipo de providencia que Filón aplica al segundo tipo de sueños se concilian varios aspectos. Por un lado, una providencia atenta a lo particular, dedicada y no ciega, al modo de la naturaleza inmodificable o según el modo farisaico-legalista. Es claro que el rol de la providencia es similar o antecesor al del cristianismo, aunque tenga raíces estoicas y platónicas<sup>15</sup>, con lo que aquí hay otra coincidencia con Tertuliano.

Una diferencia entre ambos tratamientos se halla respecto a los ángeles. Si bien según Filón los intermediarios son ángeles, no hay una distinción entre buenos y malos, entre fieles y díscolos o rebeldes. Es decir, el mal es el alejamiento de Dios, desde ya, y no proviene de él, pero no se atribuye a las realidades angélicas. Algunos han indicado que Filón ha buscado eludir esto<sup>16</sup>. En el caso de Tertuliano, en cambio, hay una distinción muy clara entre ángeles y demonios; en definitiva, se trata ya de una angelología cristiana, en la que en este punto parece haber una singular diferencia.

Cabe agregar, por último, que Tertuliano combatió con fuerza el gnosticismo, que no se sabe desde cuándo estuvo presente en el norte de África, pero por el empeño que puso en refutarlo parece haber sido fuerte<sup>17</sup>. Tertuliano fue un gran crítico de Marción, un gnóstico que floreció entre 140 y 160 y que consideró que Dios era una instancia superior al Demiurgo, que era el Dios de los judíos según él había juzgado después de haber estudiado el asunto. Marción rechazó el Antiguo Testamento por ser incompatible con

<sup>15</sup> Marta Alesso, “Qué significa la divina providencia en la teología de Filón de Alejandría” *Circe*, 20, 2, 2016: 113-129; p. 119.

<sup>16</sup> Massimo Cacciari, *L'angelo necessario*, Milano, Adelphi, 72008 [1992], pp. 44-45

<sup>17</sup> W. H. C. Frend, “The Gnostic-Manichaeic Tradition in Roman North Africa”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 4, 1, 1953: 13-26; p. 15.

el Evangelio y por insostenible en sí mismo tras su examen en muchos puntos. Filón le dedicó su atención en *Ad Marcionem*.

Los gnósticos tenían dificultades para conciliar las interpretaciones duras del Antiguo Testamento<sup>18</sup>, por lo que se podría conjeturar que Tertuliano utilizara el método filónico para interpretar el AT, además de la conciliación con el platonismo o con otras doctrinas (claramente presentes) en la medida en que coincidieran con él. La cuestión aquí, entonces, está en porqué no hubo mención a Filón, si es que lo conoció de doctrina y nombre. Aunque Tertuliano hizo mención a numerosísimos personajes de la tradición literaria y filosófica, no mencionó a Filón. Si lo conoció, lo que sigue siendo una conjetura verosímil, surge la obvia cuestión de porqué.

Una entre las tantas hipótesis que podrían plantearse sería el judaísmo de Filón, con el que algún contemporáneo de Tertuliano podría asociar a los judíos, aunque Filón hubiera sido alejandrino. Pero en esta construcción hay varios ladrillos hipotéticos: poco sabemos de esta época como para conjeturar cómo sería percibido Filón, y menos aún cómo Tertuliano pudo haber considerado sobre esto. En cualquier caso, da igual conjeturar por qué vía es que Tertuliano pudo haber llegado a las doctrinas de Filón. Debe tenerse en cuenta que incluso la representatividad de Filón como judío o como griego deben considerarse hipotéticas, dados los pocos datos que tenemos<sup>19</sup>.

## Colofón

Es impropio dar una conclusión sobre el tema, en primer lugar por otros puntos de comparación no mencionados entre Tertuliano y Filón, incluso solo en *De somniis*. No obstante, y a pesar de los intereses diversos entre los públicos a los que estas dos obras están dirigidas y a las diferencias

<sup>18</sup> W. H. C. Frend, “Old Testament in the Age of the Greek Apologists”, *Scottish Journal of Theology*, 1973: 129-150; p. 137.

<sup>19</sup> Rodrigo Laham Cohen, “La literatura rabínica a la luz de Filón de Alejandría”, *Circe*, 22, 2, 2018: 11-26; pp. 14-16.

temáticas y contextuales, hay un significativo número de coincidencias que permiten esbozar como de alta probabilidad el conocimiento de Filón por parte de Tertuliano. Desde ya, este conocimiento pudo haberse dado por muchas vías (a través de qué tradición y mediante qué juicio sobre Filón) y de diferentes formas (lectura directa o indirecta, parcial o total, etc.).

Es claro, además, por los pocos datos que tenemos del propio contexto de Filón, de la comunidad de Jerusalén después del exilio, y de Cartago en esta época, que poco más que aventurar hipótesis explicativas es lo que podemos hacer. Sobre este asunto y sobre ambos autores vale lo que escribió Erwin Goodenough sobre Filón:

“Por importantes que estas ideas puedan parecernos a nosotros en una forma sistemática, Filón nunca se tomó la molestia de organizar su pensamiento, o de presentarlo de una manera organizada, sobre ninguna de estas ideas. Si queremos saber cómo consideró sobre cualquiera de estos asuntos debemos recolectar entre los dispersos pasajes en los que se refiere a tales ideas”<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Erwin R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, Blackwell, Oxford, 1962, p. 20: “Important as these ideas in systematic form may seem to us, Philo never bothered to organize his thinking, or to present his thinking in organized form, on any of them. He did not think that way. If we want to know how he felt on any of these matters we must collect the scattered passages from all his writings where he refers to them”.

## Filosofia e Religião na perspectiva de Al-Fārābī

Maykel Honney Souza Lobo  
UFC, Brasil

### Introdução

Antes de al-Fārābī (260 - 339 H / 871 - 950 d.C.), não havia um pensamento filosófico sistematizado na Filosofia Árabe, também conhecida como *Falsafa*. Al-Fārābī é considerado o primeiro filósofo árabe a desenvolver um sistema filosófico abrangente, englobando Metafísica, Epistemologia, Política e Ética. Ele é conhecido por sua metafísica inspirada no aristotelismo e no neoplatonismo. Na obra *Da Política*, al-Fārābī apresenta um modelo ontológico emanacionista, partindo da descrição do Ser Primeiro, passando pelo Universo até chegar à natureza e à alma humana.

A escolha de iniciar uma obra política com uma análise metafísica se deve à compreensão de que não há uma separação verdadeira entre Metafísica e Política. Após essa análise ontológica, ele busca descrever o melhor modelo de cidade, seguindo a tese platônica de que a Cidade Ideal é governada por um rei-filósofo. Dentro desse contexto, al-Fārābī destaca o papel da filosofia e da religião na construção da sociedade.

Por conseguinte, este trabalho pretende analisar principalmente a relação entre filosofia e religião, explorando a distinção entre os métodos essencial e da representação na busca pela verdade. Ele começa com a análise do modelo de Cidade Virtuosa delineado por al-Fārābī.

### O lugar da Filosofia no pensamento de al-Fārābī

No que concerne à realidade humana e as suas associações, al-Fārābī destaca que o ser humano é naturalmente um ser social. Para ele, as

associações humanas são necessárias, pois, por meio delas, o ser humano consegue realizar suas funções e se aperfeiçoar. Por conseguinte, se as associações são naturais e necessárias, surge uma questão fundamental para o filósofo: Qual seria a melhor forma de associação? Para se pensar nessa questão, é preciso levar em conta os princípios que geram as associações humanas – se, por meio delas, os seres humanos podem sobreviver e se aperfeiçoar, então qual é o melhor modelo de associação para conduzir os cidadãos ao aperfeiçoamento humano?

Influenciado pela política platônica<sup>1</sup>, al-Fārābī pensa em um modelo de associação governado pela virtude e pelo saber filosófico. A necessidade do saber filosófico na autoridade máxima da Cidade Virtuosa está associada precisamente com a questão do aperfeiçoamento humano. Na concepção de al-Fārābī, a perfeição humana e a sua felicidade estão associadas ao conhecimento metafísico, isto é, ao conhecer a Causa Primeira, a ordenação do Universo, a ordenação dos seres na estrutura do cosmos, o ser humano pode conhecer o seu papel dentro do universo. Nesse sentido, obter o conhecimento dos Inteligíveis é o mesmo que alcançar a felicidade humana.

Para a obtenção da felicidade, segundo o filósofo, é preciso considerar a questão do conhecimento teórico e do conhecimento prático. Para al-Farabi, há um duplo movimento que necessariamente deve ser realizado quando se busca alcançar a felicidade absoluta. O primeiro movimento refere-se ao processo de ascensão aos inteligíveis, ocorrendo quando o indivíduo conhece os princípios inteligíveis e compreende o conhecimento metafísico; trata-se, portanto, de um processo epistemológico-ontológico<sup>2</sup> e, por meio desse processo, o indivíduo alcança a felicidade.

<sup>1</sup> Cf., Platão, *República*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, 3, Ed. Belém, EDUFPA, 2000, 473d.

<sup>2</sup> Epistemológico, porque é um processo que ocorre a partir da apreensão dos inteligíveis; ontológico, porque, durante o processo de conhecimento, a natureza do ser que conhece se modifica, assemelhando-se ao ser conhecido. Portanto, o processo de conhecimento da realidade implica, para além da ampliação do conhecimento

Contudo, conforme exposto acima, o conhecimento da verdadeira felicidade não é suficiente. É preciso realizar o movimento descendente, isto é, após obter o conhecimento teórico, deve-se colocar o novo saber em prática, transformando os hábitos morais em hábitos virtuosos. A dimensão prática deve ser levada em consideração por aquele que governa a cidade. Logo, o governante não deve apenas buscar a virtude para si, mas também deve liderar os cidadãos, conduzindo-os em direção à virtude. Nesse sentido, o governante primeiro, segundo al-Fārābī, para alcançar verdadeiramente a felicidade, deve ir além do movimento de ascensão, ou seja, deve voltar-se para o campo social, buscando auxiliar os cidadãos no processo de conhecimento da verdade e da felicidade e estimular os hábitos morais virtuosos.

Dentro dessa lógica, assim como o Universo está estruturado de modo ordenado, a Cidade Virtuosa deveria seguir uma estrutura análoga de ordenação, cuja finalidade é a obtenção da felicidade. Para al-Fārābī, a felicidade é um bem absoluto<sup>3</sup> e tudo aquilo que é útil para a obtenção da felicidade é igualmente um bem, pois sua utilidade está associada à realização da felicidade. Desse modo, toda ação que não visa a felicidade é, para al-Fārābī, um mal. Trata-se de um mal, pois, se a associação humana não visa a felicidade, então significa que esta associação não está bem ordenada e, conseqüentemente, não atinge o que é fundamental: o aperfeiçoamento humano.

Ademais, é considerada uma cidade mal ordenada porque na própria constituição da cidade, não se encontra a verdadeira felicidade como o princípio e a finalidade, as ações humanas serão destinadas ao cultivo de outros hábitos e costumes, negando, assim, a prática da virtude. Por conseguinte, a Filosofia desempenha um papel fundamental na construção da

humano, uma alteração na própria natureza humana, visto que o sujeito cognoscente se aperfeiçoa ao conhecer os seres inteligíveis.

<sup>3</sup> Nesse ponto, encontra-se uma clara influência do pensamento aristotélico: “A felicidade, portanto, mostra-se como alguma coisa completa e autossuficiente, a finalidade de todas as ações”. Cf., Aristóteles, *Et. Nic.*, I, 7, 1097b20

Cidade Virtuosa. Por meio do estudo e da reflexão filosófica, o Governante tem a capacidade de adquirir um entendimento mais aprofundado sobre o conceito de felicidade, bem como alcançar a sua própria perfeição como indivíduo virtuoso. A Filosofia proporciona ao governante uma visão ampliada do mundo, permitindo que ele desenvolva uma compreensão holística e aprofundada da existência humana e das questões éticas e morais que permeiam a sociedade. Por meio dessa reflexão, o governante é capaz de estabelecer princípios e valores fundamentais que guiarão suas ações e decisões em benefício do bem-estar coletivo.

### **O lugar da Religião na Cidade Virtuosa**

Conforme a seção anterior, a função do Governante Primeiro é legitimada por dois elementos principais: o seu conhecimento filosófico e a sua capacidade de transmitir esse conhecimento aos cidadãos da Cidade. Contudo, al-Fārābī argumenta que nem todo cidadão é capaz de compreender o conhecimento filosófico expresso na linguagem filosófica porque, devido às distintas capacidades naturais dos cidadãos, alguns possuem uma maior facilidade para compreender a metafísica, enquanto outros não compartilham dessa mesma condição.

Acerca dessas distinções, al-Fārābī afirma que os seres humanos se diferenciam nas suas disposições naturais: os indivíduos diferem em sua habilidade natural para executar determinadas tarefas, sendo que alguns demonstram uma destreza inata mais destacada em comparação a outros ao desempenhar atividades específicas. Na visão do filósofo, essa diferenciação é fundamental para determinar qual função será desempenhada por cada cidadão. As distintas disposições naturais também podem ser percebidas na questão do conhecimento: uns possuem uma maior facilidade para adquirir o conhecimento metafísico, enquanto que outros não possuem essa mesma facilidade.

Por conseguinte, considerando que nem todo cidadão possui a habilidade intrínseca de apreender o conhecimento filosófico por meio da linguagem

filosófica, torna-se necessário buscar novas abordagens para a disseminação desse saber. Nesse contexto, surge a premente necessidade de adaptar o conhecimento filosófico de maneira mais apropriada à realidade dos cidadãos, destacando a importância de desenvolver meios de transmissão que se alinhem eficazmente às capacidades e compreensões individuais.

Para tratar dos novos meios de abordagem, al-Fārābī destaca que há duas possibilidades de se conhecer os princípios dos seres e os seus graus: 1) por meio da compreensão e 2) por meio da imaginação. A primeira via é mais restrita, pois diz respeito ao conhecimento filosófico concebido essencialmente, ou seja, é a compreensão dos princípios metafísicos tal como realmente são. Por estar situado no campo da linguagem filosófica, trata-se de uma forma de conhecimento mais restrita. Em contrapartida, a segunda via, por sua natureza imaginativa, fornece uma forma mais ampla e acessível para o conhecimento, visto que se trata da compreensão do discurso filosófico a partir de um meio indireto: o discurso alegórico. Por ser um discurso de natureza distinta do discurso filosófico, a compreensão dos princípios é prejudicada. O discurso alegórico utiliza-se de imagens e símbolos para representar os princípios da filosofia. Logo, não se trata de um discurso acerca daquilo que é, mas acerca da representação daquilo que é.

Contudo, apesar de não haver uma compreensão essencial dos princípios, tem-se uma compreensão aproximativa desses princípios, isto é, a via da imaginação não demonstra o que é a verdade mesma, mas se aproxima dessa verdade. Para ilustrar a distinção, al-Fārābī destaca o seguinte exemplo,

“Isto é semelhante ao que ocorre nas coisas visíveis, como por exemplo o homem: o vemos a ele mesmo, ou vemos uma representação sua, ou vemos sua imagem na água, ou vemos a imagem da sua representação refletida na água ou em outras classes de espelhos. Ver ele mesmo é como conceber ao intelecto os princípios do ser, a felicidade e os demais. Ver o reflexo do homem na água ou vê-lo em representação

assemelha-se à imaginação, porque vê-lo em representação ou refletido no espelho é ver aquilo que imita o homem”<sup>4</sup>.

Conforme exposto acima, pode-se chegar à conclusão de que, apesar de haver uma dificuldade de compreensão dos princípios por parte dos cidadãos, estes princípios podem ser compreendidos por meio de representações, metáforas, alegorias e outras formas de imitação. A via da representação, segundo al-Fārābī, possui infinitas formas de representar os princípios verdadeiros. Estes, contudo, são únicos e imutáveis, pois se trata de um saber verdadeiro e, enquanto tal, não poderiam mudar. Assim, apesar das verdades essenciais serem unas e imutáveis, as formas de representá-las por meio das imitações são múltiplas e variadas. Além disso, estas representações podem estar mais próximas ou mais distantes da Verdade, pois depende do modo como a representação é elaborada.

Dentro do contexto das representações, está situado o lugar da religião. Al-Fārābī argumenta que a Religião é uma representação simbólica da verdade, ou seja, a religião imita os princípios da Filosofia, tornando-os mais compreensíveis para a maioria dos cidadãos. Por conseguinte, para atuar como uma imitação da Verdade, a Religião, nesse contexto, precisa estar fundamentada na Filosofia e precisa traduzir o discurso filosófico por meio da utilização de imagens, símbolos, persuasão, retórica e a imaginação. A razão da tradução do discurso filosófico é a sua função social. Segundo al-Fārābī,

“E se a religião é uma religião humana, há de ser posterior no tempo à filosofia. Já que, em geral, só mediante esta religião se procura instruir o povo nos assuntos teóricos e práticos, que foram descobertos pela filosofia, através de métodos que produzem no público o entendimento destas coisas, mediante a persuasão, a imaginação ou por meio de ambas”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Al-Fārābī, *De la política*, In: Al-Fārābī: Obras filosóficas y políticas, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 110. Tradução nossa.

<sup>5</sup> Al-Fārābī, *El Libro de las Letras*, Trad. Introd. e not. de José Antonio Paredes Gandía, Madrid, Trotta, 2004. p. 57

Em virtude da sua função de instruir, a religião é fundamental para a compreensão da felicidade. Nesse sentido, al-Fārābī vê a Religião como um instrumento político, pois o governante pode utilizá-la a fim de disseminar o conhecimento da verdade e da virtude. Por esse motivo, além de Filósofo-Rei, o Governante também tem de ser um profeta. Excedendo, portanto, a influência platônica, al-Fārābī destaca esta terceira qualidade como um fator essencial para o Governante da cidade, pois a religião atua como um instrumento de persuasão para desenvolver a compreensão do conhecimento filosófico.

O filósofo argumenta que a diversidade presente entre as várias tradições religiosas podem ser atribuídas, primordialmente, à multiplicidade de representações possíveis da verdade. Ainda que as religiões possuam características distintas entre si, al-Fārābī argumenta que todas elas são concebidas com o propósito comum de buscar a felicidade. Em outras palavras, a criação e diversificação dessas religiões são orientadas para estabelecer diferentes manifestações da verdade, refletindo assim a variedade de interpretações e expressões que buscam alcançar o objetivo unificador de promover a felicidade.

Pode-se concluir, portanto, que é possível que existam cidades virtuosas que abracem diferentes religiões. O filósofo defende que uma Cidade Virtuosa é aquela que se baseia nos princípios da filosofia. Portanto, se a religião é vista meramente como uma ferramenta auxiliar para abordar questões filosóficas, traduzindo-as para uma linguagem simbólica que facilite a compreensão da verdade pelos cidadãos, então a coexistência de várias religiões verdadeiras, ou seja, religiões que se fundamentam na filosofia demonstrativa, é inteiramente plausível.

“[...] poderão existir nações e cidades virtuosas cujas religiões sejam diferentes, embora todas elas caminhem em direção a uma mesma felicidade. A religião consiste nas impressões dessas coisas ou nas impressões de suas imagens nas almas. Como é difícil para as pessoas comuns compreenderem essas coisas como elas são, deve-se fazer uma

tentativa de torná-las conhecidas por outros meios, e isso é a imitação. Estas coisas, então, devem ser imitadas por cada grupo ou nação através daquelas coisas que lhes são mais conhecidas”<sup>6</sup>.

Consequentemente, pode-se depreender que o fenômeno religioso é uma pauta secundária no que diz respeito à constituição da Cidade Virtuosa. Na visão do filósofo, não há um tipo específico de religião para o desenvolvimento da Cidade Virtuosa. Atuando como instrumento político, o objetivo principal da elaboração de uma religião dentro de um regime virtuoso é o seu uso político, ou seja, a sua capacidade de persuadir os cidadãos a assentirem aos princípios filosóficos a partir de uma linguagem não-filosófica. Nas palavras de Farjeat e Gutiérrez

“O governante virtuoso, portanto, deve ter a capacidade filosófica de traduzir a verdade obtida por meio de demonstrações, em símbolos e imagens para transmiti-las aos cidadãos. Em vários lugares, mas especialmente no Livro das Letras, al-Fārābī mantém a superioridade das demonstrações filosóficas. Aqueles que concordam com a verdade através dos símbolos e imagens da religião acedem-na de modo indireto, ao contrário daqueles que têm a capacidade de alcançá-la através de argumentos demonstrativos. E al-Fārābī vai ainda mais longe ao afirmar que a religião está subordinada à filosofia. Para que uma religião seja verdadeira, ela deve depender de uma filosofia perfeita, isto é, demonstrativa”<sup>7</sup>.

A Filosofia, no que concerne à verdade, está acima da Religião. Logo, a Religião está subordinada à Filosofia, sendo responsável pelo processo de tradução das demonstrações filosóficas em símbolos e imagens. Se a religião só é verdadeira quando se fundamenta em uma filosofia demonstrativa, então, se uma religião se fundamenta em argumentos sofisticos, dialéticos e

<sup>6</sup> Al-Fārābī, *De la política*, ob. cit., p. 110. Tradução nossa.

<sup>7</sup> Luis Xavier López Farjeat - José Alfonso Ganem Gutiérrez, “Religión y Territorio en la Filosofía Política de al-Farabi”, *Estudios de Asia y África*, Vol. 58, Núm. 2 (181), 2023: 315-341 (p. 329). Tradução nossa.

retóricos, ela será uma religião imperfeita ou até mesmo falsa. Dessa forma, há dois modos de aparição do fenômeno religioso,

“Porque a religião só aparece das duas formas que temos descrito depois da filosofia, ou depois de uma filosofia apodítica, que é a que está na verdade, ou depois de uma filosofia duvidosa, que se toma por filosofia, porém que é uma filosofia distinta da filosofia que está na verdade”<sup>8</sup>.

Na parte primeira do livro *De la Política*, quando al-Fārābī destaca os seis princípios dos seres – os princípios que constituem os corpos e os acidentes presentes nos corpos –, é possível observar a presença de alguns elementos próprios do fenômeno religioso. Primeiramente, ao descrever a Causa Primeira, al-Fārābī destaca o elemento da crença: “O Primeiro é aquele que se deve crer que é Deus e a causa próxima da existência das causas segundas e do intelecto agente”<sup>9</sup>.

Conforme exposto acima, al-Fārābī não afirma o Primeiro como Deus, mas como aquele que deve ser acreditado como Deus. Logo, não há uma igualdade absoluta entre o Ser Primeiro –princípio próprio da filosofia demonstrativa– e Deus, há uma crença. O nome Deus, portanto, se configura como um símbolo religioso utilizado para representar aquele princípio filosófico e, enquanto representação, não é idêntico ao Primeiro, mas se aproxima dele.

Com relação aos outros princípios, é possível observar a utilização de termos religiosos para falar acerca de conceitos filosóficos. As Causas Segundas, por exemplo, são denominadas da seguinte maneira: “As causas segundas são aquelas das quais se deve dizer que são os 'seres espirituais', os 'anjos' e outros termos semelhantes”<sup>10</sup>. O Filósofo também denomina o intelecto agente a partir de termos religiosos: “O intelecto agente é aquele do

<sup>8</sup> Al-Fārābī, *El Libro de las letras*, ob. cit., p. 90

<sup>9</sup> Al-Fārābī, *De la política*, ob. cit., p. 54. Tradução nossa.

<sup>10</sup> Al-Fārābī, *De la política*, ob. cit., p. 55. Tradução nossa.

qual se deve dizer que é o 'Espírito Fiel', o 'Espírito Santo' e outros nomes semelhantes”<sup>11</sup>.

A partir das citações acima, pode-se concluir que o filósofo compreende que as imagens, os símbolos e as crenças presentes na religião são traduções dos conceitos filosóficos. Logo, pode-se admitir que, para cada tipo de ser e para cada tipo de princípio, há um termo religioso que o representa. Desse modo, é possível determinar que a filosofia está acima da religião no que diz respeito à verdade, sendo a religião apenas um meio de tradução das verdades filosóficas.

No *Livro das Letras*, al-Fārābī destaca o problema que decorre da incompreensão do fenômeno religioso como ferramenta auxiliar da filosofia. Segundo o filósofo, aqueles que não compreendem a religião dessa forma, acabam tornando-a algo absoluto e verdadeiro por si mesmo. Esse problema decorre, principalmente, do surgimento de uma religião a partir de uma filosofia enganosa. Por se tratar de uma religião desenvolvida a partir de uma filosofia imperfeita, o conjunto de crenças, imagens e símbolos religiosos contém em si imperfeições,

“E se depois disso for criada uma religião subordinada a esta filosofia, nela aparecerá uma infinidade de opiniões falsas. E se muitas dessas ideias falsas forem adotadas e seus exemplos forem atribuídos à categoria de ensinamentos religiosos naquilo que é difícil de conceber pelo povo, esta religião estará muito distante da verdade e será uma religião falsa, porém essa falsidade não seria notada”<sup>12</sup>.

Conforme exposto acima, dificilmente seria possível perceber a falsidade da religião criada. A dificuldade em compreender a razão da falsidade da religião decorre da compreensão dela como algo verdadeiro e absoluto por parte dos que creem nela. Essa interpretação religiosa pode entrar em conflitos

<sup>11</sup> Al-Fārābī, *De la política*, ob. cit. Tradução nossa.

<sup>12</sup> Al-Fārābī, *El Libro de las letras*, ob. cit., p. 89

com a filosofia. Al-Fārābī argumenta que a filosofia apodítica, se entrasse em contato com uma nação fundada em uma falsa religião, seria totalmente contrária aos princípios que fundam essa nação,

“Mas se a religião for posterior a uma falsa filosofia e uma filosofia correta e demonstrativa for posteriormente transmitida a essa nação, a filosofia se oporá a essa religião em todos os sentidos, e a religião se oporá completamente à filosofia. Pois bem, cada um dos dois desejará a abolição do outro e aquele que sair vitorioso e se consolidar entre os habitantes, revogará o outro e governará aquela nação”<sup>13</sup>.

Assim, quando a religião se autoproclama detentora da verdade, ela entra em conflito com a filosofia. Consequentemente, uma nação fundada em uma religião imperfeita – religião que não está fundamentada na filosofia demonstrativa – necessariamente é uma nação incapaz de alcançar o aperfeiçoamento humano, a felicidade e a virtude.

## Conclusão

Conforme exposto nos parágrafos acima, a Filosofia possui um papel fundamental dentro da Cidade Virtuosa, pois é por meio dela que o Rei-Filósofo-Profeta pode compreender o que é a verdade, a virtude e a felicidade. Para além de obter a compreensão para si, este Governante deve guiar os cidadãos da cidade em direção a essa mesma felicidade, o que inclui proporcionar instrução filosófica para a população da Cidade. Contudo, segundo al-Fārābī, nem todos possuem a capacidade de compreender a Filosofia por si mesma, não conseguindo, portanto, alcançar o grau do Intelecto Agente. Nesse sentido, a Religião é utilizada como um meio para tornar o discurso filosófico mais aceitável para aqueles que não o compreendem. Para transformar o discurso, a Religião se utiliza de símbolos, de representações, de imagens, da retórica e da persuasão para instruir o povo. Por conseguinte, a Religião não se encontra no âmbito da verdade, visto que

<sup>13</sup> Al-Fārābī, *El Libro de las letras*, ob. cit., p. 92

esse âmbito pertence à Filosofia, mas no âmbito das representações da verdade. Além disso, a criação das religiões pode emergir de duas vertentes distintas: 1) oriunda de uma filosofia demonstrativa, baseada em princípios demonstráveis; ou 2) originada de uma filosofia enganosa. No segundo cenário, essa religião passa a ser interpretada como uma verdade absoluta, dando origem a associações fundamentadas na ignorância. Essas associações, ao se desenvolverem a partir dessa interpretação, tornam-se incapazes de capturar a verdade essencial e a felicidade absoluta.

## “La ley universal” entre razón (العقل) y la tradición (النقل) en la *Falsafah*, según Ibn Taymīyah

Julio César Cárdenas Arenas  
UCM, España

### Introducción

Se presentan las propuestas epistemológicas y filosóficas musulmanas que, desde la terminología árabe, buscan resolver la posible contradicción entre la razón y la revelación al interior de la cultura islámica, para esto se traducen y confrontan las opiniones de autores pertenecientes a la filosofía musulmana medieval (*falsafah*): Al-Rāzī, Ibn Sīnā, Al-Jūaīnī, Al-Gazālī e Ibn Rushd con las del teólogo y jurista Ibn Taymīyah. Desde este último autor se presentan los criterios y principios para encontrar la armonía entre lo revelado en la Tradición y lo presentado por la razón, especialmente en el caso de una aparente contradicción entre razón y revelación.

### Al-Rāzī

El médico y filósofo persa al-Rāzī (250-311 AH / 865-925 EC) explicaba las cuatro posibilidades epistemológicas frente a la contradicción entre la razón y la revelación en su libro *La base de la santificación en la teología heterodoxa (Asās al-taqdīs fī ‘ilm al-kalām)*<sup>1</sup>:

1. La aceptación de las pruebas de la razón y de la revelación conjuntamente.
2. Aceptar las de la revelación y rechazar las de la razón.
3. Rechazar las pruebas de la razón y por ende las de la revelación.
4. Interpretar alegóricamente (*al-ta’ūīl*) las pruebas mediante la razón.

<sup>1</sup> Cf. Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Asās al-taqdīs fī ‘ilm al-kalām [La base de la santificación en la teología]*, Beirut, Mū’asasah al-kutub al-thaqāfīah, 1995, p. 130. Todas las traducciones y paráfrasis del árabe son del autor.

Las tres primeras opciones son todas incorrectas y por ello debe recurrirse, según al-Rāzī, a la ley universal propuesta en la cuarta opción para así delegar el conocimiento a Dios desde la revelación a partir de la interpretación racional alegórica. Así mismo expresa estas cuatro opciones, en su enciclopedia de teología heterodoxa, donde busca probar la existencia de Dios: Las exigencias más altas del conocimiento teológico (*al-Maṭālib al-‘ālīah min al-‘ilm al-ilahī*) y plantea el principio epistemológico de la ley universal, a saber, la razón como fundamento precedente de la revelación, dice:

“Las aleyas [del Corán] que poseen varios significados (*āīāt al-mutashābihāt*) son muchas, pero cuando son contradictorias (*mu‘āriḍah*) con las pruebas racionales no está prohibido (*lā jaram*) descartar sus significados aparentes (*dhaūāhiruhā*), [...] Y [por otra parte] no es posible anteponer la transmisión encima de las [pruebas] definitivas racionales, ya que la transmisión no puede afirmarse sin las pruebas racionales, así es que anteponer la transmisión sobre la razón conllevaría a difamar (*al-ṭa‘an*) a la razón. [...] Por ello no queda más que el cuarto tipo [o Ley universal], es decir el tipo definitivo (*al-qaṭi‘*) [para resolver la contradicción entre la razón y la revelación] que conlleva a [obtener] las pruebas racionales definitivas y los significados aparentes transmitidos por la interpretación alegórica [de los filósofos]”<sup>2</sup>.

Al-Rāzī en su libro *Colección de las ideas de los sabios, jueces y teólogos antiguos y modernos* (*Maḥsāl afkār al-mutaqadimīn ūal-l-mutā‘khirīn min al-‘ulamā’ ua-l-ḥukamā’ ūa-l-mutakalimīn*) expone que la prueba verbal (*al-dalīl al-lafthī*) brindada por la revelación no contradice la

<sup>2</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Maṭālib al-‘ālīah min al-‘ilm al-ilahī* [*Las altas exigencias del conocimiento divino*], Aḥmad Hijāzī al-Saqā’ (Ed.), Dār al-kitāb al-‘arabī, 1987, v. 9, pp. 116-117.

razón y que se debe anteponer la razón a la revelación en caso de una supuesta contradicción entre ambas<sup>3</sup>.

En su libro *El final de los intelectos (Nihāyah al- 'uqūl)* este médico persa presentaba con más claridad la ley universal y decía:

“Si existe la posibilidad de tener una prueba racional definitiva diferente de lo que se percibe (*ash 'ar*) [en el significado] aparente de la prueba de la revelación (*al-dalīl al-sam'ī*), entonces no hay duda entre los sabios (*ahl al-tahqīq*) en que es necesario (*tājib*) interpretar alegóricamente (*tā'ūl*) la prueba de la revelación”<sup>4</sup>.

En síntesis, para al-Rāzī la razón es el fundamento previo para la validez epistemológica de la revelación y, en caso de contradicción entre la razón y la revelación, debe interpretarse la revelación alegóricamente desde la razón, pero aun así recurriendo a la revelación.

### Ibn Sīnā

El persa Ibn Sīnā o Avicena (370-427 AH / 980-1037 EC), polímata, médico y filósofo, planteó en su *Tratado al-aḍḥūyah sobre el asunto de la Resurrección (Risālah al-aḍḥūyah fī Amr al-mi'ād)* que el monoteísmo (*al-taūhīd*), centro de la teología islámica, depende de la razón para ser comprendido y que su explicación no debe ser de conocimiento general de los fieles de las religiones, por ello, según este autor, existe una sola ley (*qānūn ūāḥid*) que diferencia entre la revelación (*al-shar'*), propia para las

<sup>3</sup> Cf. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maḥṣal afkār al-mutaqadimīn ūa-l-muta'khirīn min al-'ulamā' ūa-l-ḥukamā' ūa-l-mutakalimīn* [La síntesis del pensamiento de eruditos, sabios y oradores avanzados y tardíos], Cairo, Impresora al-Huṣāīnīah al-Miṣrīyah, 1323 AH, p. 51.

<sup>4</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Nihāyah al- 'uqūl fī dirāyah al-uṣūl* [El fin de las mentes en el conocimiento de los orígenes], Beirut, Dār al-Dhakhā'in, Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah (Ed.), 2015 / 1436, p. 13 (v), manuscrito en Dār al-Kutub, #748.

masas de la ley universal limitada a la investigación exclusiva de los filósofos:

“La revelación (*al-shar‘*) y las religiones (*al-milal*) que provienen de los Profetas pretenden (*īurām*) dirigirse (*khitāb*) a todas las personas (*kāfah*) en general (*al-jumhūr*), además, es sabido (*ma‘lūm*) con claridad que la investigación (*al-taḥqīq*) pertinente a la que debe remitirse (*īarji‘*) para [determinar] la validez (*ṣiḥah*) del monoteísmo islámico (*al-taūhīd*) [...] no puede ser compartida con las personas comunes y corrientes (*al-jumhūr*)”<sup>5</sup>.

Por lo tanto, la ley universal, según este médico persa, consiste en limitar la explicación racional de la teología islámica a los filósofos, quienes poseerían una interpretación alegórica exclusiva de ellos.

### **Al-Jūaīnī**

El también persa al-Jūaīnī (419-478 AH/ 1028-1085 EC), jurista y teólogo heterodoxo (*mutakal-lim*), en su libro *Guía de las pruebas definitivas en los principios de la creencia* (*al-Irshād ilá qaāūṭi‘al-adilah fī uṣūl al-i‘tiqād*) divide los fundamentos de las creencias (*uṣūl al-‘aqā‘id*) en tres tipos (*aqsām*), que llevan, en definitiva, a la interpretación alegórica propuesta por la ley universal de al-Rāzī:

1. Lo que se conoce (*iudriku*) mediante el intelecto (*‘aqlan*) y no es posible apreciarlo por la revelación (*al-sam‘*).
2. Lo que se conoce por la revelación y la razón no tiene capacidad (*iataqadar*) de conocerlo.
3. Lo que no se puede (*mā īajūz*) conocerse ni por la razón ni por la revelación<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Abū ‘Alī al-Ḥusāīn Ibn Sīnā, *Risālah Aḍḥūāh fī Amr al-mi‘ād* [Tratado Aḍḥūāh sobre el asunto de la Resurrección], Beirut, edición de Sulāīmān Dunīā, Dār al-fikr al-‘arabī, 1949, p. 44.

<sup>6</sup> Cf. ‘Abd al-Malik ibn Yūsuf al-Jūaīnī, *al-Irshād ilá qaāūṭi‘al-adilah fī uṣūl al-i‘tiqād* [Orientación sobre las pruebas convincentes en los fundamentos de la

Según Al-Jūaīnī, basándose en estos tres tipos de fundamentos cualquier persona cuidadosa de su religión (*mu'tan al-dīn*) que confíe en su razón (*ūāthiq bi-'aqlihi*) debe examinar en qué se han fundamentado las pruebas de la revelación (*al-adilah al-sami'īah*), y si le llegan (*ṣādafahu*) pruebas de la revelación definitivas (*qāti'īah*) en formas (*ṭuruq*) imposibles de comprender (*gaīr mustaḥil*) por la razón, en tal caso:

“No hay posibilidad de afirmar sus fundamentos (*uṣūl*) ni de interpretar [las pruebas de la revelación] alegóricamente, así es que la única manera (*lā sabīl*) de afirmar algo es mediante lo que es definitivo, pero si no se afirman las pruebas de la revelación mediante maneras definitivas (*bi-ṭuruq qāti'īah*) y sus contenidos son algo imposible para la razón pero sí se afirmaron sus fundamentos de manera definitiva, entonces no queda más que el camino de la interpretación alegórica; la persona religiosa (*al-mutadaīn*) cree (*dhan*) en la confirmación (*thubūt*) de lo indicado por la prueba de la revelación, aun cuando no sea una prueba definitiva y aun cuando el contenido de la revelación (*madhmūun al-shar'*) no esté de acuerdo (*mukhālīfan*) con la razón, por lo cual es rechazado (*mardūd*) definitivamente que la revelación contradiga (*iukhālīf*) la razón, y por ello en este tipo no se concibe (*lā iataṣaūar*) la confirmación de la revelación de manera definitiva”<sup>7</sup>.

En síntesis, como tal como en al-Rāzī cualquier creencia que no pueda ser conocida o comprendida por la razón necesita una interpretación alegórica, y, a la vez, se entiende que la revelación no puede contradecir la razón.

*creencia*], Cairo, Muḥammad Īusuf Mūsá y 'Alī 'Abd al-Man'am 'Abd al-Ḥamīd, Maktabah al-Khānājī, 1950, p. 358, t. al-Khanijī, 1369 1950.

<sup>7</sup> Cf. al-Jūaīnī, *al-Irshād*, pp. 359-360, al-Khanijī, 1369, 1950.

## Al-Gazālī

El persa al-Gazālī o Algacel (450-515 AH / 1057-1111 EC), teólogo, místico y filósofo afirmaba en su tratado *La ley de la interpretación alegórica (Qānūn al-ta'ūl)* que:

“No puede desmentirse (*ikdh-hab*) una prueba de la razón (*burhān al-'aql*) de ninguna manera (*aşlan*), puesto que la razón no se desmiente, pues si la razón es desmentida, posiblemente esto lleve a desmentir la afirmación (*ithbāt*) de la revelación (*al-shar'*) ya que gracias a la razón conocemos (*'arafnā*) la revelación”<sup>8</sup>.

Es decir, la razón no puede desmentirse ya que es la fuente epistémica de la revelación, siendo pues que la razón es precedente temporalmente pero posterior epistemológicamente, según la ley de la interpretación alegórica propuesta por al-Gazālī y por al-Rāzī.

De allí que al-Gazālī aconseje suspender (*iakif*) la designación (*ta'ūn*) de una interpretación alegórica (*tā'ūl*) ante la posible contradicción entre diversas posibilidades (*ihtimālāt*), pues el veredicto (*al-ḥukm*) legal o filosófico sobre el significado (*murād*) de lo que Dios y Su Mensajero (*rasūlihi*) quieren expresar a partir de la suposición (*dhann*) y la especulación (*takhmīn*) es un peligro (*khaṭar*), ya que tal interpretación conlleva a emitir juicios que tienen consecuencias, incluso legales islámicamente. Así pues, cuando existen varias posibilidades en un asunto contradictorio debe usarse la interpretación alegórica, ya que, si se escoge un significado entre ellas, éste debe ser manifiesto (*idh-hār*) por parte de quien habla (*al-mutakal-lim*) limitándose (*tanḥaşir*) a una de tales posibilidades, y esto no es posible en la lengua árabe ya que las posibilidades semánticas de cada expresión son múltiples, por ello, según al-Gazālī, es más seguro

<sup>8</sup> Abu Hāmid Muhammad al-Ghazālī, *Qānūn al-tā'ūl* [*La Ley de Interpretación*], Cairo, 'Azat al-Husānī, 1945, p. 4.

(*aslām*) detenerse (*al-taūaquf*) en la interpretación alegórica que permite interpretar varios significados para el mismo asunto<sup>9</sup>.

## Ibn Rushd

El médico, filósofo y jurista andalusí Ibn Rushd o Averroes (520-595 AH / 1126-1198 EC), escribía en su libro *La exposición de las metodologías de las pruebas en las creencias de la religión* (*al-Kashf ‘an manāhij al-adil-lah fī ‘aqā’id al-mil-lah*) la diferencia entre los musulmanes, según su relación con las pruebas de la revelación:

“La legislación islámica (*al-shari‘ah*) es de dos tipos (*qismān*): aparente (*dhāhir*) y alegórica (*mū‘ūal*), por ello su parte aparente es obligación (*farḍ*) de la gente común y corriente (*al-jumhūr*), mientras que la parte alegórica es obligación de los sabios musulmanes (*al-‘ulamā’*), la gente común debe quedarse (*ḥaml*) con lo aparente y abandonar (*tark*) su interpretación alegórica (*tā’ūlulu*), además no está permitido (*lā iaḥilu*) a los sabios aclarar (*īafṣaḥū*) a la gente común tal interpretación alegórica”<sup>10</sup>.

En el caso del andalusí, la ley universal se presenta cuando el conocimiento (*ma‘rifah*) de un ser (*maūjūd*), presentado por la revelación (*al-shar‘*), o bien tal está de acuerdo (*mūafiqan*) con las pruebas (*al-burhān*) y en tal caso no hay nada que decir (*lā qaūl*) o bien está en desacuerdo (*mukhālifan*) con tales pruebas y en ese caso se debe buscar (*talab*) su interpretación alegórica (*tā’ūlihi*), pues, según Ibn Rushd, toda prueba racional que contradiga (*khālafā*) la revelación puede recibir (*iaqbalu*) una interpretación a partir de la ley de la interpretación alegórica en lengua árabe (*qānūn al-tā’ūl al-‘arabī*)<sup>11</sup> que le permite ser comprendida por todos.

<sup>9</sup> Cf. al-Ghazālī, ob. cit., p. 11.

<sup>10</sup> Muḥammad Ibn ‘Aḥmad Ibn Rushd, *Minhāj al-adilah fī ‘aqā’id al-mil-lah* [Metodología de Pruebas sobre las doctrinas de la religión], Maḥmūd Qāsim (Ed.), al-Anjalū, 1964, pp. 132-133.

<sup>11</sup> Ibn Rushd, ob. cit., pp. 15-16.

## Ibn Taymīyah

El polímata Ibn Taymīyah (661-728 AH / 1263-1328 EC) al inicio de su libro *La refutación de la contradicción entre la razón y la revelación* (*Dar 'ta'ārud al-'aql wa al-naql*) cita las cuatro posibilidades propuestas por al-Rāzī y menciona su ley universal, luego dedica varios volúmenes de esta obra a refutarla, dice:

“Si las pruebas reveladas (*al-adilah al-sami'iah*) se contradicen con las pruebas racionales (*al-'aqliyah*), la revelación (*al-sam'*) se contradice con la razón o la transmisión con la razón, los [significados] aparentes revelados (*al-dhauāhir al-naqliyah*) con los [significados] definitivos racionales (*al-qaūāṭi' al-'aqliyah*), o alguna de estas expresiones (*al-'ibārāt*) semejantes, entonces [primero] debe reunirse [una opinión] entre ellas lo cual es imposible (*maḥāl*) porque sería [reunir] entre dos contrarios, o [segundo] bien [debe] rechazarse ambos o bien poner delante [de la razón a] la revelación (*al-sam'*), y esto es imposible, o [tercero debe considerarse que] la razón es el fundamento (*al-aṣl*) de la transmisión (*al-naql*) ya que si ponemos delante la revelación sería una acusación (*qadh*) para la razón, en tanto es el fundamento de la transmisión y la acusación en el fundamento de algo es una acusación también para ello; así es que el anteponer (*taqdīm*) la transmisión [a la razón] es una acusación tanto a la transmisión como la razón en conjunto y, entonces, es necesario (*ūajaba*) o bien poner primero la razón y luego la transmisión, o [cuarto] realizar una interpretación alegórica (*ūta'ūal*) y confiar su significado (*ūfaūaḍ*) [a Dios] o si se contradicen tal como se contradicen dos contrarios se prohíbe (*imtana'*) la unión entre ambos pero no se prohíbe el levantamiento de ambos (*irtifā'ihimā*)”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Dar 'ta'ārud al-'aql wa al-naql* [*La refutación de la contradicción entre la razón y la revelación*], Yīḍah, Muḥammad Rashād Sālim (Ed.), Dār al-Faḍilah, 2008, v. 1, p. 4.

Ibn Taymīyah presenta las cuatro opciones citadas previamente y critica que al-Rāzī y sus seguidores (*atbā'ihī*) quieran convertir esto en una ley universal (*qānūnan kulīan*) y en un criterio para buscar las pruebas en los libros de Dios (*kutub Allah*) mientras que han rechazado (*rad-dū*) lo que los profetas y los mensajeros transmitieron, creyendo (*dhanū*) que la razón contradice lo que transmitieron, “inclusive algunos creen que las pruebas de la revelación (*al-adilah al-sami'iah*) no conllevan (*lā tufīd*) a la certeza”<sup>13</sup>, es decir esta ley universal presenta la supremacía de la razón como criterio de verdad filosófica y presupone la falibilidad de la revelación, transmitida por los profetas, como criterio de certeza epistémica.

Ibn Taymīyah realiza una crítica epistemológica a la ley universal de la interpretación alegórica puesto que, si bien los profetas solamente querían expresar la verdad:

“[La verdad] es aquello que hemos conocido con nuestros intelectos (*'uqulunā*) y luego [quienes siguen esa ley universal] se esfuerzan (*ijtahidūn*) intelectualmente en la interpretación alegórica (*tā'ūl*) de lo que han dicho (*aqūāl*) [los profetas] hacia lo que concuerde con sus opiniones (*ra'ihim*) a partir de los diferentes tipos de interpretación alegórica que usan como pruebas (*iahtājūn fihā*)”<sup>14</sup>.

Y muestra la razón de acudir a tal interpretación alegórica cuando se presenta una contradicción entre la razón y la revelación, por ello dice:

“Y ellos realizan constantemente la interpretación alegórica con el fin de acabar con la contradicción (*al-ma'arid*), así es que quieren llevar (*iaqsidūn*) lo que alguien podría haber dicho mediante su expresión (*al-lafdh*) y no quieren buscar (*ṭalab*) el significado del hablante (*al-mutakalim*) si no [que buscan] lo que les es pertinente (*īnāsibu*) según sus circunstancias, pero cualquier interpretación alegórica en la

<sup>13</sup> Ibn Taymīyah, *Dar'*, v. 1, p. 5.

<sup>14</sup> Ibn Taymīyah, *Dar'*, v. 1, p. 12.

cual no se esté buscando clarificar el significado que busca el hablante (*baīān murād al-mutakalim*) ni la interpretación de sus palabras (*tafsīr kalāmihi*) a partir del contenido (*bimā*) y la forma (*al-ūajh*) que ha permitido conocer de tales significados [muestra] entonces [esa persona] está mintiendo en torno a la interpretación alegórica de tales palabras”<sup>15</sup>.

Ibn Taymīyah define la interpretación alegórica desde la opinión de la primera generación histórica de musulmanes y al interior de la interpretación coránica (*tafsīr*), a diferencia de la definición y uso de los filósofos musulmanes previamente citados, para Ibn Taymīyah la interpretación (*al-ta’ūīl*) es “la interpretación de lo que se dice (*tafsīr al-kalām*) y la clarificación de su significado (*baīān ma’nāhu*)”<sup>16</sup>, mas no una presentación alegórica de la revelación que no recurre a los criterios, fundamentos y metodologías de las ciencias islámicas tradicionales como la interpretación coránica.

Para concluir su crítica, Ibn Taymīyah divide a los musulmanes en dos grupos según sea su relación con la razón y la revelación:

“Las pruebas (*al-adilah*) son de dos tipos (*naū’ān*): [las pruebas] de la revelación (*shari’ah*) y las racionales (*‘aqīah*), así es que quienes están llamados (*mad-du’ūn*) al conocimiento (*ma’rifah*) de los asuntos teológicos (*al-ilahīāt*) mediante sus intelectos (*‘uqūlihim*), entre quienes se adscriben (*al-muntasibīn*) a la sabiduría (*al-ḥikmah*), a la teología heterodoxa (*al-kalām*) y a los razonamientos (*al-‘aqīāt*) y quienes contradicen (*ṭukhālif*) los textos (*nuṣūs*) de los profetas [todos ellos] opinan que los profetas no conocían la verdad que ellos conocen o expresan la conocieron pero no la explicaron a las personas como ellos las explican [...].

<sup>15</sup> Ibn Taymīyah, *Dar’*, v. 1, p. 12.

<sup>16</sup> Ibn Taymīyah, *Dar’*, v. 1, p. 14.

Mientras que quienes se adscriben a la tradición profética (*al-sunnah*), a la legislación islámica (*al-shari'ah*) y los seguidores de las primeras generaciones (*al-salaf*) ignorarían los significados de los textos de los profetas y dicen: [...] los profetas no sabían sus significados (*ma'āniha*) y no explicaron sus sentidos (*murāduhā*) a las personas (*al-nās*), así es pues que estos grupos han dicho que se conoce la verdad mediante nuestros intelectos (*'uqūlina*), luego nos esforzamos en llevar la palabra (*kalām*) de los profetas a aquello que está de acuerdo con lo que indica (*madlūl*) la razón.

Y el beneficio [epistemológico] de explicar estos asuntos confusos (*mutashabihāt*) y problemáticos lleva a que las personas realicen un esfuerzo (*ijtihād*) en conocer la verdad (*al-ḥaqq*) mediante sus intelectos”<sup>17</sup>.

### **Criterios y principios**

En el caso de la metodología (*al-manhaj*) de la gente de la tradición profética y la congregación (*ahl al-sunnah ūa-l-jama'h*) a la que se adscribe Ibn Taymīyah, es clara su búsqueda por la armonía (*al-taūāfuq*) entre las pruebas correctas (*al-adil-lah al-ṣaḥīḥah*), independientemente de su fuente (*maṣḍar*) epistémica, y su afirmación de la imposibilidad (*imtinā'*) de la contradicción (*al-ta'āruḍ*) entre ellas en un mismo asunto, según principios legales, éticos y epistemológicos.

El primer principio, propuesto por Ibn Taymīyah, es la aceptación (*taslīm*) de los textos (*nuṣūṣ*) del Corán y de la tradición profética correcta (*ṣaḥīḥah*) sin restricción (*qaīd*) o condición (*sharṭ*) alguna, pues son consideradas como las fuentes para la legislación y la teología islámicas por excelencia.

<sup>17</sup> Ibn Taymīyah, *Dar'*, v. 1, pp. 19-20.

El segundo principio indica que las pruebas racionales correctas (*al-adilah al-‘aqlīah al-ṣaḥīḥah*) corresponden a las pruebas legales islámicas (*al-adilah al’shari‘ah*) sin contradicción alguna<sup>18</sup>.

El tercer principio indica que no existe una contradicción entre las pruebas legales racionales y las pruebas legales reveladas en los asuntos teológicos, según Ibn Taymīyah:

“[La prueba] legal [islámica] puede ser revelada (*sami‘ān*) o puede ser racional (*‘aqlīan*), así es que si es [considerada] una prueba legal quiere decir que la legislación [islámica] la ha afirmado e indicado (*athbatahu ūa dal-la ‘alāhi*), así como la ha revelado (*abāḥahu*) y la ha permitido (*adhina fihi*). Así es que [una prueba] legal (*shari‘ī*) es la que ha confirmado la ley islámica y es, primero, algo conocido (*ma‘lūm*) también por la razón, pero ha sido presentada e indicada por la legislación [islámica], entonces es una prueba legal racional (*shari‘ān ‘aqlīah*), y esto es tal cual lo que sucede con las pruebas (*adilah*) que ha presentado Allah, exaltado sea, en su amado libro [del Corán]”<sup>19</sup>.

Ibn Taymīyah busca la armonía entre la razón y la revelación, al considerarlas ambas fuentes válidas para las pruebas islámicas, a diferencia de los teólogos musulmanes heterodoxos (*arbāb ‘ilm al-kalām*) quienes, para él, han exagerado (*galau*) hasta convertir la razón en la única (*uaḥdahu*) fuente (*aṣl*) de sus conocimientos (*‘ilmihim*), y a diferencia de los pseudo místicos musulmanes (*al-mutaṣawwifah*) quienes han desmeritado (*dhamaū*) la razón y opinan que los estados (*aḥwāl*) espirituales elevados (*al-‘alīah*) no suceden sino a partir de la ausencia (*‘adam*) de la razón, aun cuando esto

<sup>18</sup> Cf. Ibn Taymīyah, *Dar‘*, v. 9, p. 39.

<sup>19</sup> Rechazada por filósofos como Ibn Sīnā.

incluya aceptar la mentira (*al-takdhīb*), la embriaguez (*al-sukr*), la locura (*al-junūn*) o los cantos (*al-ualah*) místicos<sup>20</sup>.

De hecho, Ibn Taymīyah opina que “no es imaginable (*iutaṣāūaru*) que lo que se conoce a través de la razón clara (*ṣarīḥ al-‘aql*) contradiga la legislación [islámica] en algo sino que de hecho la transmisión correcta (*almanqūl al-ṣahīḥ*) no es contradicha con lo razonablemente claro (*ma‘qūl ṣarīḥ*) en ningún caso”<sup>21</sup>.

Según Ibn Taymīyah, las cuestiones (*al-masā‘il*) en las que se dice que hay una contradicción entre la razón y la revelación (*al-sam‘*) no pertenecen a aquellas cuestiones claras conocidas por la razón, tales como las matemáticas (*al-ḥisāb*), la ingeniería (*al-handsah*), las ciencias naturales (*al-ṭabī‘īāt*) y la teología (*al-ilahīāt*) ni pertenecen a las fuentes islámicas<sup>22</sup>. Por ello, según Ibn Taymīyah, cualquiera que hable de la contradicción entre la razón y la revelación se fundamenta en:

1. Una transmisión no auténtica.
2. Una comprensión incorrecta.
3. Una transmisión correcta junto a una comprensión incorrecta.

Así es que la solución a la supuesta contradicción entre razón y revelación estaría en tomar la revelación como lo primordial y primero (*taqdīm al-naql*) y poner en tela de juicio la razón (*itihām al-‘aql*)<sup>23</sup>, por ello Ibn Taymīyah, presenta dos criterios epistemológicos al respecto, el primero referente a la imposibilidad de que la sana razón se contradiga con la legislación revelada, y dice:

<sup>20</sup> Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, 1432 AH / 2011 EC. *Majmua‘ al-fatāwa* [Compilación de veredictos legales], ‘Āmir al-Yizān y Anūar al-Bāz (Ed.), al-Manṣurah, Dār bin Ḥazm, v. 3, p. 338.

<sup>21</sup> Ibn Taymīyah, *Dar‘*, v. 1, p. 147.

<sup>22</sup> Cf. Ibn Taymīyah, *Dar‘*, v. 1, p. 148.

<sup>23</sup> Cf. Ibn Taymīyah, *Dar‘*, v. 1, p. 170.

“De todos aquellos razonamientos (*al-‘aqlīat*) que contradigan (*‘ārada*) la legislación (*al-shar‘*) la razón conoce su falsedad (*fasāduhu*) y aunque no contradigan la razón y ésta no conozca su falsedad no es posible (*lā īajūz*) que contradigan ni la razón ni la legislación (*al-shar‘*) [...]. Y quien reflexione sobre esto encontrará en los razonamientos asuntos por los que se conoce su falsedad y contradicción [tan amplias] que sólo Dios las conoce”<sup>24</sup>.

Y presenta el mensaje transmitido por los profetas como criterio de verdad en los asuntos teológicos, tales como en los atributos divinos, rechazados por algunos teólogos heterodoxos y en el Retorno (*al-mi‘ād*) luego de la vida terrenal, rechazado por algunos filósofos, así pues:

“Estos [dos] asuntos se conocen por necesidad ya que el Mensajero, la paz y las bendiciones de Dios sean con él, las transmitió y lo que es conocido de la religión islámica, por necesidad, no es posible que sea falso, puesto que el Mensajero es en verdad el Mensajero de Dios, así es que quién rechace esto y pretenda que el Mensajero no lo transmitió, entonces lo que dice es notoriamente falso por necesidad según la religión de los musulmanes”<sup>25</sup>.

## Conclusiones

La posición racionalista de al-Rāzī en su ley universal y su propuesta de la precedencia, exclusividad y superioridad de la razón se enfrenta a la posición legal de Ibn Taymīyah que reconoce la precedencia de la revelación sobre la razón, sin postular la superioridad de una sobre la otra, más reconociendo los límites epistemológicos propios de cada una.

<sup>24</sup> Ibn Taymīyah, *Dar‘*, v. 1, p. 194.

<sup>25</sup> Ibn Taymīyah, *Dar‘*, v. 1, p. 194.

Ibn Taymīyah realiza una búsqueda de armonía que no solo recurre a la razón para entender la revelación, sino que propone una interpretación racional y religiosa de la revelación que además de la razón recurre a la tradición islámica de interpretación mas no a la interpretación alegórica que conlleva con su comprensión a la alteración de la revelación.

Desde lo metodológico, investigar las controversias islámicas en su propio contexto histórico, lingüístico y epistemológico permite una comprensión de las disputas teológicas y filosóficas.

Se han presentado criterios y principios epistemológicos islámicos para entender la relación entre la revelación y la razón, así como entre la revelación recibida por el Profeta y la racionalidad del filósofo para entender la religión y sus fundamentos, lejos de una lectura eurocentrista, cristiana u orientalista, pero debe cuidarse de separar o condenar las propuestas filosófica, teológica y mística musulmanas para comprender las relaciones entre ellas en la cultura islámica.



## Leonardo da Vinci y Avicena: intertextualidad y paralelismo en sus filosofías de la mente

*Diana Elizabeth Reyes Zepeda*  
UJED, México

### Introducción

El presente ensayo explora la posible recepción e intertextualidad entre Leonardo da Vinci e Ibn Sina conocido como Avicena, en particular en sus acercamientos sobre el cerebro y la mente. Para ello se analizará las contribuciones de Avicena al funcionamiento de la mente. También se recurrirá a la propuesta de ventrículos cerebrales realizada por Leonardo, la que tenía antes y a la que llegó después de sus experimentos con cera vertida dentro de un cerebro de buey. A pesar de que Leonardo rechaza mucho de lo planteado por Avicena en el campo de la anatomía, este ensayo se propone mostrar dónde sí hay convergencias entre estos autores, en especial en el ámbito de sus especulaciones sobre la mente y su funcionamiento.

### Avicena: su filosofía de la mente

Al intentar dilucidar sobre el funcionamiento de la mente del ser humano en la Edad Media y en el Renacimiento se habla sobre capacidades internas que son ubicadas en la cabeza. También se les ha nombrado capacidades psíquicas o sentidos internos. Los nombres propuestos para las diferentes facultades son diversos, entre ellos se encuentra: sentido común, imaginación, fantasía, memoria, etc. En este aspecto, López Farjeat menciona que Avicena continúa con lo propuesto por Galeno en cuanto a la teoría de los sentidos internos. Es decir, que estos se ubican en el cerebro y no el corazón, como lo propuso Aristóteles. El filósofo medieval propone que el **sentido común** se encuentra en el ventrículo delantero del cerebro. La **imaginación** se ubica en la parte posterior de este ventrículo. Sobre esta función, Avicena la divide en

**retentiva**<sup>1</sup> y **compositiva**. Finalmente, cerca de la imaginación se encuentra la **memoria** y lo que denomina **estimativa**. Esta última función es aquella que, según Avicena, permite a los animales saber las intenciones de otros animales hacia ellos, como la intención de un lobo de dañar a una oveja<sup>2</sup>. De acuerdo con la previa paráfrasis, Avicena propone cinco sentidos internos, sin embargo, parece ser que la cantidad de ventrículos es diferente:

“El **sentido común** se forma en la primera parte del cerebro cuando el aliento (espíritu) llena el ventrículo [...] El **pensamiento** (cogitativo) y la **memoria** tienen lugar en los otros dos ventrículos, pero el lugar de la memoria es posterior, de modo que el pensamiento está en el medio, es decir, entre las formas<sup>3</sup> y la **estimativa**”<sup>4</sup>.

Con esta cita se puede intuir que son tres los ventrículos propuestos por Avicena. En el primero está el sentido común, en el segundo el pensamiento y en el tercero la memoria y la intención o estimativa. Esta propuesta de funciones mentales generó una gran recepción durante la Edad Media y el Renacimiento. Según Nancy Saraisi Avicena fue una autoridad en psicología, aunque su reputación se debió más a su comentario del *De Anima*, que por el *Canon*. Sin embargo, en este último texto, también sopesó la validez las

<sup>1</sup> “Retener lo que el sentido común aprehende pertenece a ese poder que se llama imaginación, y se llama **formal**, y se llama **imaginativo**”. Retinere ea quae haec apprehendit est illius virtutis quae vocatur imaginatio et vocatur formalis et vocatur imaginativa (todas las traducciones son responsabilidad de la autora). Avicena, *Liber de anima seu sextus de naturalibus IV-V*, Leuven, Editions Peeters, 1972, IV, 1, 60-65, p. 5.

<sup>2</sup> Luis Xavier López Farjeat, *Avicena*. Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz. <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/avicena/Avicena.html>

<sup>3</sup> Aprehensión de formas sensibles.

<sup>4</sup> Sensus communis fiunt in prima parte cerebri spiritu replente ipsum ventriculum [...] Cogitatio vero et memoria fiunt in aliis duobus ventriculis, sed memoriae locus est posterior ideo ut spiritus cogitationis sit in medio, scilicet inter thesaurum formarum et thesaurum intentionum. Avicena, *Liber de anima seu sextus de naturalibus IV-V*. S. Van Riet (Ed.), Leuven, Editions Peeters, 1972, V, 8, 80-90, p. 182.

clasificaciones de las funciones cerebrales, tales como sentido común, fantasía, imaginativa, cogitativa, estimativa y las capacidades racionales (estas últimas asociadas exclusivamente al ser humano<sup>5</sup>. Además, Saraisi en su texto *Medieval & earli Renaissance medicine* muestra una ilustración (revisar figura 1) contenida en un manuscrito alemán de 1470, del que sostiene que la división quíntuple que se ve en el dibujo fue introducida por Avicena en su comentario a *De Anima* de Aristóteles. Los cinco pequeños círculos dentro del cerebro representan ventrículos, leyendo de izquierda a derecha, del **sentido común** (un poder que reúne las entradas de los sentidos), **la imaginación**, **la fantasía**, el **poder cogitativo** (no es lo mismo que la razón) y **la memoria**<sup>6</sup>. La ilustración mencionada fue realizada por Peter Gerticz se encuentra en el manuscrito *Parvulus philosophiae naturalis* de Johann Lindner de Mönchburg. El porqué en la ilustración se adaptan los sentidos internos en cinco círculos se debe a que la intención era hablar en términos de función y no de fisiología. En esta ilustración también hay cambio en los nombres de los sentidos internos, separan fantasía de imaginación, y es esto quizá una alusión a los dos tipos de imaginaciones de Avicena. La cogitativa podría corresponder a la estimativa.

<sup>5</sup> Avicenna was of course a leading authority on psychology, although his reputation in this field was chiefly based on his *De anima* rather than the Canon. Nonetheless, in the latter work, too, he weighed the validity of such classifications of brain function as *sensus communis*, *phantasia*, and *imaginative*, *cogitative*, *estimative*, and *rational* powers (the last of these being associated with the rational soul and reserved for humankind alone). Nancy Saraisi, *Avicenna in Renaissance Italy*. New Jersey, Princeton University press, 1987, p. 29.

<sup>6</sup> The five small circles within the brain represent ventricles that are supposedly the sites, reading from left to right, of common sense (a power bringing together the input of the senses), imagination, fantasy, cogitative power (not the same thing as reason), and memory [...] The fivefold division seen here seems to have been introduced by Avicenna in his commentary on Aristotle's *On the Soul*. Nancy Saraisi, *Medieval & earli Renaissance medicine*. Chicago, The University of Chicago press, 1990, p. 82, fig. 13.

Respecto a los nombres de cada sentido interno y su localización es importante hacer una aclaración. El filósofo medieval iguala al sentido común con la fantasía. En el *De Anima*, también conocido como *Sextus de naturalibus*, Avicena menciona:

“Pero el primero de los poderes de captación de los sentidos internos es la **fantasía**, que es **sentido común**; el cual se encuentra en la primera concavidad del cerebro. Es el que recibe todas las formas que se *imprimen* de los cinco sentidos. En seguida del sentido común esta la **imaginación** o la **formación**<sup>7</sup>, que es también una fuerza encontrada en la concavidad anterior del cerebro, la cual retiene lo que el sentido común ha tomado de los cinco sentidos y permanece en él después de la eliminación de los sensibles”<sup>8</sup>.

Esta idea de imprimir (*imprimuntur*) se retoma en la teoría de los sentidos internos de Leonardo.

<sup>7</sup> Es en esta parte donde puede encontrarse lo propuesto por López Farjeat, de dos tipos de imaginación, por un lado, la retentiva y por otro lado la compositiva. Se podría interpretar como que la imaginación retentiva es formal, es aquella que aprehende o retiene las formas de lo sensibles del sentido común, mientras que la compositiva es imaginativa, aquella que continúa con las formas una vez que los estímulos sensibles han desaparecido.

<sup>8</sup> Virium autem apprehendentium occultarum vitalium prima est fantasia quae est sensus communis; quae est vis ordinata in prima concavitate cerebri, recipiens per seipsam omnes formas quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei. Post hanc est imaginatio vel formans, quae est etiam vis ordinata in extremo anterioris concavitatis cerebri, retinens quod recepit sensus communis a quinque sensibus et remanet in ea post remotionem illorum sensibilium. Avicena, Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III, S. Van Riet (Ed.), Leuven, Editions Peeters, 1972, I, 5, 20-30, p. 88.

## Acceso a Avicena y sentidos internos de Leonardo

De Leonardo y Avicena se ha escrito que el artista renacentista reacciona en contra del filósofo/médico medieval: “Leonardo da Vinci rechaza ya la anatomía enseñada por Avicena. Pero, como le faltaba un vocabulario adecuado, no tenía más remedio que seguir utilizando los términos árabes”<sup>9</sup>. Respecto a los conceptos, Leonardo tiene una propuesta triple de ventrículos o cavidades internas como se ve en un dibujo temprano de 1489.

“Su concepción del cerebro reelaboró las ideas tradicionales, sobre todo la de que se tomaban los ventrículos o las cavidades como lugares de actividad mental. A cada uno de los tres ventrículos se le asignaron funciones localizadas de la manera tradicional. La disposición preferida de Leonardo identificaba al primero como el **‘receptor de impresiones’**, que recibía datos de todos los sentidos. En el segundo ventrículo estaba el *senso comune* (el sentido colectivo), donde se correlacionaba la información de todos los sentidos, en compañía de las facultades clave de la imaginación, el intelecto y el movimiento voluntario e involuntario. Al final del sistema, el tercer ventrículo actuaba como un matraz para **almacenar recuerdos**. El alma, que era servida por otras facultades, reside en el centro de este reino neurológico”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Salvador Gómez Nogales, “Como Ibn Sina se convirtió en Avicena. A través de la España musulmana, su obra influyó poderosamente en el pensamiento de Occidente”, *El correo de la UNESCO*, vol. XXXIII, n. 10, 1980: 32-40; p. 39.

<sup>10</sup> “His conception of the brain reworked traditional ideas, most notably that the ventricles or cavities were taken as the sites of mental activity. Without modern microscopy, the “gray matter” seemed unpromising and was thought to be no more than protection of the ventricles. The three ventricles were each assigned localized functions in the traditional manner. Leonardo’s preferred arrangement identified the first as the ‘receptor of impressions’, which took in data from all senses. In the second ventricle was the *senso comune* (the collective sense), where information from all senses was correlated, in company with the key faculties of imagination, intellect, and voluntary and involuntary motion. At the end of the system, the third ventricle acted

Lo que Kemp sostiene es que Leonardo trabajó sobre las ideas tradicionales que se encontraban en las fuentes que circulaban en su entorno. En su biblioteca también se encuentra un libro de filosofía de Albert Magno, es probable que ese texto sea *Philosophia naturalis* (línea 12, columna B de la figura 4), en el cual se habla de los ventrículos de una manera que recuerda la descripción de Avicena, con espacios divididos entre los sentidos internos (revisar figura 3).

Aunque el grabado está fechado en 1506, el texto de Alberto Magno estaba disponible desde tiempo antes. Otra de las fuentes médicas de la fecha son el *Canon* y el *De Anima* de Avicena. No obstante, en la biblioteca personal del artista no se encuentra algún texto del médico medieval. Sin embargo, según Pevsner la colección de libros del artista contenía diversos tratados anatómicos, incluyendo el de Mondino, quien siguió siendo muy influyente durante varios siglos, y cuya principal fuente médica árabe fue probablemente el canónigo de Ibn Sina<sup>11</sup>.

En la figura 4 se puede observar el listado de libros que fue descubierto en 1964 en la Biblioteca Nacional de Madrid. En la columna A del listado se encuentra en cuarto lugar un título que se ha transcrito como *Guidone in Cerusia*, y que traducen como Guido, de Cirugía<sup>12</sup>. Este título puede referirse a *Chirurgia magna (Gran Cirugía)*, publicado en 1363 en Montpellier por Guy de Chuliac, también conocido como Guido de Chuliac en España<sup>13</sup>, nombre

as flask to store memories. The soul, which was served by all faculties, resides at the center of this neurological kingdom”, Martin Kemp, *Leonardo da Vinci. The 100 milestones*, New York, Sterling, 2019, p. 75.

<sup>11</sup> Jonathan Pevsner, “Leonardo da Vinci’s contributions to neuroscience”, *TRENDS in Neurosciences*, Vol. 25, N. 4, 2002, p. 217.

<sup>12</sup> Ladislao Reti, *The Madrid Codices*, Vol. 2,3 y 5, Rugby, McGraw-Hill Book Co, 1974, p. 6, y Elisa Ruiz García, “Un retrato auténtico de Leonardo: sus libros”, Elisa Ruiz García (ed.), *El imaginario de Leonardo Códices Madrid de la BNE*, Madrid, Biblioteca Nacional de España, 2012: 85-103; pp. 88-92.

<sup>13</sup> Juan Riera Palmero y Guadalupe Albi Romero, “El avicenisismo renacentista en la Universidad de Salamanca” *ILUIL*, vol. 27, 2004: 705-745; p. 743.

con el que probablemente también se le conocería en Italia. Guido de Chuliac fue asiduo de la Facultad de Medicina de Montpellier.

“El *Qanun* de Avicena se fue convirtiendo paulatinamente en la base de la enseñanza médica en todas las universidades. Figura en el programa más antiguo que se conoce de la docencia en la Escuela de Medicina de Montpellier, en una Bula de Clemente V fechada en 1309, y en todos los programas posteriores hasta el año 1557”<sup>14</sup>.

En el *Chirurgia magna* de Guy de Chuliac se habla sobre los sentidos internos. Esta puede ser otra de las fuentes de Leonardo a las ideas medievales sobre los ventrículos cerebrales.

“El cerebro tiene **tres ventrículos** según su longitud, y cada ventrículo tiene dos partes, y en cada parte se organiza una virtud. En la primera parte del ventrículo anterior se asigna el **sentido común**, en la segunda la **virtud imaginativa**; en el ventrículo medio está la parte **pensante y racional**, y en la parte posterior está la parte conservadora y de **memoria**. Y que entre estos ventrículos el anterior es el más grande, el medio el más pequeño y el posterior el de tamaño medio. Y de uno a otro son los caminos por los que pasa el espíritu”<sup>15</sup>.

Algo interesante del texto de Chuliac es la propuesta de los tamaños específicos de los ventrículos internos, vinculando así de manera más cercana lo fisiológico con lo funcional. Leonardo terminaría de hacer esta relación gracias a su experimento de verter cera en lo que se cree pudo ser el cerebro de un buey<sup>16</sup>. La fecha aproximada de estos experimentos es 1505: “Después de 1505, Leonardo realizó disecciones cerebrales y descubrió métodos para

<sup>14</sup> Gómez Nogales, ob. cit., p. 39.

<sup>15</sup> Guy de Chauliac, *Inventarium sive cirugía magna. Volume One*. Leiden, E. J. Brill, 1997, p. 34.

<sup>16</sup> J. Pevsner, ob. cit., p. 217. M. Kemp, ob. cit., p. 169.

verter cera en los ventrículos cerebrales; esto dio lugar a una serie de notables dibujos”<sup>17</sup>.

En la figura 5 se puede observar un dibujo del resultado de su experimento, fechado entre 1507-1510, y encontrados actualmente en la Windsor Royal Library. Aunque Leonardo haya entendido cómo son los ventrículos internos con este ingenioso invento proveniente de sus conocimientos en escultura, el artista deja las mismas funciones psíquicas. “Su radical reformación de los ventrículos no afecta cómo funcionan. El ventrículo anterior está etiquetado como *impresiva*, el central actúa como el *senso comune*, y el compartimento del final contiene la **memoria**”<sup>18</sup>.

### **Imaginación/fantasia**

Fantasia es un término que se ha relacionado a lo largo de la Edad Media con sentido común. Hubo una etapa en la que incluso se consideraron que eran lo mismo, como ocurre en esta cita. Según Méndez en el *Liber de Anima*, el médico medieval sostiene una equivalencia total, traslada *phantasia* como equivalente de *sensus communis*<sup>19</sup>. Esta equivalencia puede ser otro punto de confluencia de Leonardo y Avicena, dado que, aunque el artista ubica de manera diferente el *senso commune*, lo relaciona con imaginación. “En el ventrículo del centro está el sentido común, aquí se encuentra la facultad de la imaginación, intelecto y movimiento voluntario e involuntario, y en el ventrículo posterior está la memoria”<sup>20</sup>. Aquí cabe una aclaración sobre lo que el término imaginación refería para Leonardo. El artista usaba el término de

<sup>17</sup> Mary Pardo, “Memory, imagination, figuration: Leonardo da Vinci and the Painter’s mind”, S. Kuchler & W. Melion (ed.), *Images of memory. On remembering and representation*, Washington D. C., Smithsonian Institutions press, 1991: 47-73; p. 69.

<sup>18</sup> M. Kemp, ob. cit., p. 169.

<sup>19</sup> Sigmund Méndez, “Reflexiones teóricas de Leonardo Da Vinci sobre la fantasía”, *Anales del instituto de investigaciones estéticas*, vol. 35, n. 103, 2013: 35-88; p. 58.

<sup>20</sup> M. Kemp, ob. cit., p.75, § 40.

manera muy similar a Aristóteles, igualando imaginación, con fantasía. Esta teoría parece respaldada por Thereza Wells:

“Una imaginación profunda y fértil, lo que él denomino fantasía. La fantasía también era requerida por el pintor. Para triunfar el pintor necesitaba establecer una unión entre intelecto, comprensión racional, y la fantasía, es decir composición imaginativa. Sólo a través de esta conjunción el artista puede reproducir la naturaleza”<sup>21</sup>.

Esta composición imaginativa mencionada por Wells se puede ligar con la imaginación compositiva de Avicena. También es interesante notar la palabra que usa el médico medieval en su texto al hablar de cómo las formas se fijan es decir, se imprimen (*imprimuntur*). Este puede ser un punto de intertextualidad entre ambos, dado que se le atribuye a Leonardo crear el término *impressiva*.

“El sentido común se mueve mediante la *impressiva* que está colocada en medio entre él y los sentidos (...) Las semejanzas de las cosas circunstantes mandan sus semejanzas a los sentidos, y los sentidos las transfieren a la *impressiva*, la *impressiva* las manda al sentido común, y por él son establecidas en la memoria, y allí son más o menos retenidas, según la importancia o fuerza de la cosa dada”<sup>22</sup>.

En esta cita se puede apreciar la ubicación que da Leonardo a la función *impressiva*, es decir, la primera función entre los sentidos y el sentido común. Este término “es prácticamente exclusivo de Leonardo, proviene de aprehender (*apprensiva*), y se refiere a enfatizar la función receptiva. Esta

<sup>21</sup> “A deep and fertile imagination—what he termed fantasia... Fantasia was also required for the painter. To succeed, the painter needed to establish a union between the intelletto, rational understanding, and fantasia, imaginative composition. Only through this combination could an artist remake nature”. Leonardo Da Vinci, *Leonardo da Vinci Notebooks*. Thereza Wells (ed.). New York, Oxford University Press, 2008, p. XXV.

<sup>22</sup> Leonardo da Vinci, citado por S. Méndez, ob. cit., p. 55.

“potencia aprehensiva” es un término con diversos significados que se entiende como facultades o “sentidos interiores”<sup>23</sup>. Aunque Méndez sostiene que la palabra *impressiva* proviene de aprehender, también cobra sentido pensar en una transición de *imprimuntur* a *impressiva*.

“En todo caso, que Leonardo sostuviese durante años la búsqueda de un esquema “personal” de las potencias interiores, a pesar de que debió manejar las obras de Galeno, Avicena, san Alberto Magno, Mondino y Benedetti (además de su vínculo con el profesor de anatomía en Pavia, Marcantonio della Torre), permiten sustentar que tanto la teoría sobre la *impressiva* como la subrayada principalía del *sensus communis* obedecen no a la “ignorancia” del artista, sino a un intento auténticamente “original” que –partiendo del esquema tripartito de la tradición “galénica”– buscó sus propias soluciones para explicar los procesos biopsicológicos de la cognición”<sup>24</sup>.

## Conclusión

Leonardo continúa con algunas de las etiquetas usadas por Avicena para los sentidos internos, como el sentido común, y la memoria. Si bien son etiquetas que provienen desde Aristóteles, la *impressiva* propuesta por el artista parece adecuarse a lo propuesto por el médico medieval. Debido principalmente a la función de esta, la cual la contemplaba Avicena ajustándola al sentido común. Además, para Leonardo fantasía iba unido al sentido común, similar a lo propuesto por Avicena y luego rescatado por Guido de Chuliac.

<sup>23</sup> S. Méndez, ob. cit., p. 42.

<sup>24</sup> S. Méndez, ob. cit., p. 61.

Ventrículos	Avicena	Leonardo
Primero o anterior	- Sentido común.	<i>Impressiva</i> (captura sensibles, se le puede relacionar tanto con la función del sentido común como con la imaginación retentiva)
Medio	- Imaginación retentiva/formal. - Imaginación compositiva/imaginativa. - Pensamiento (cogitativo).	- Fantasía/imaginación (compositiva). - Sentido común. - Intelecto. - Movimiento voluntario e involuntario.
Posterior o tercero.	- Memoria - Estimativa	- Memoria

Para Leonardo el sentido común se encuentra en el ventrículo central, junto con la imaginación la cual él iguala a fantasía, y también en esta zona el artista ubica al intelecto. Para Avicena, la imaginación y el pensamiento también están en el ventrículo central. No hay duda que en los dos autores la memoria está en el tercer ventrículo. Con el primer ventrículo ocurre algo interesante, ambos autores hablan de la función de recepción de sensibles, y ambos colocan a esta tarea en el primer ventrículo, aunque le nombren diferente. Como se puede observar, existe una relación entre la ubicación de las funciones, y en la descripción de la función en sí misma en las filosofías de la mente de Leonardo da Vinci y Avicena.



... “*Nisi fuerit intellectum quod significatur per verbum...*”  
**Vestigios platónicos en la determinación aviceniana  
de las primeras nociones del intelecto**

*Hernán Esteban Guerrero Troncoso*  
Univ. Gabriela Mistral, Chile

## **1. Introducción**

Una visión panorámica de los intentos de reformular o fundamentar la metafísica, permite interpretar su historia a partir de la sucesión de dichos intentos. Sin embargo, este modo de entender la metafísica sería vacío si consistiera en una mera crónica de la sucesión periódica de figuras decisivas, precedidas por otras que preparan su camino y otras que, siguiendo sus postulados, llevan al declive esa posición dominante, la cual luego será reemplazada por otra, y así sucesivamente. Por el contrario, es más fructífero centrarse en las discusiones que, tomadas en su conjunto, revelan una concepción de la realidad común a una serie de pensadores, quienes, sobre todo en aquellos puntos de disenso, permiten advertir la vastedad y profundidad de dicha concepción. En este sentido, el estudio de los asuntos sobre los cuales Aristóteles critica a Platón, por nombrar el ejemplo más célebre, cobra mayor valor, pues ilumina desde diversos puntos de vista la concepción común que ambos poseen de la realidad y que precisamente anima dicha discusión.

Bajo este presupuesto, la propuesta relativamente reciente de un “segundo inicio” de la metafísica, entendido como el momento en el cual junto a la “metafísica del ser primero (*Metaphysik des Ersten*)” surge una “metafísica de lo (re)conocido en primer lugar (*Metaphysik des Ersterkannten*)”, no vendría sino a constatar el carácter mutable de dicha ciencia, especialmente en una época –a saber, durante los siglos XIII y XIV–

en que la determinación del primer objeto de la metafísica constituyó un problema clave<sup>1</sup>.

Dentro de esta historia de fundamentación y exposición de la metafísica, en particular en el Occidente latino, el *Libro de la Filosofía primera o ciencia divina* de Avicena juega un papel clave. Si bien el filósofo persa no fue el primero en interpretar la *Metafísica* de Aristóteles desde un punto de vista teológico, sus escritos fueron conocidos por gran parte de los doctores de la Escolástica, muchos de los cuales la adoptaron en sus propias doctrinas, tanto así, que no solo se ha sostenido que el “segundo inicio” de la metafísica se encontraría en germen ya en Avicena, sino que una corriente de pensamiento de la segunda mitad del siglo XIII, uno de cuyos representantes más relevantes es Enrique de Gante, ha sido llamada “agustinismo avicenizante”<sup>2</sup>. Esto ya era evidente para los doctores de la Escolástica, quienes, a pesar de que en principio consideraron a Avicena como otro comentarista de Aristóteles, junto con Averroes, poco después repararon en la independencia en el tratamiento que hace el filósofo persa de los problemas filosóficos, de manera que ya desde inicios del siglo XIII se le

<sup>1</sup> Cf. Ludger Honnefelder, “Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin”, *Philosophisches Jahrbuch*, 153, 2, 2016: 443-457; id., *La métaphysique comme science transcendente entre le Moyen Âge et les Temps Modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002; Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leuven, Peeters, 1998.

<sup>2</sup> Cf. Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb Al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden - Boston, Brill, 2006: 113-116; Jan A. Aertsen, *Medieval philosophy as transcendental thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Boston – Leiden, Brill, 2012: 75-100; Étienne Gilson, “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*, 2, 1927: 89-149; Francisco O'Reilly, “La definición y el objeto de la metafísica en la *Philosophia Prima* del Avicena Latino”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, 3, 2021: 441-451 (pp. 442-445).

consideró como un pensador independiente, con una autoridad similar a la de Aristóteles<sup>3</sup>. Como consecuencia de ello, a través de Avicena fueron validadas posiciones alternativas a las del Filósofo, tales como ciertas posiciones platónicas o neoplatónicas, que reaparecieron luego en las discusiones sobre el rol de las ideas en la mente divina o sobre los niveles de perfección de las criaturas.

En dicho contexto de revalidación del platonismo que Avicena ayudó a suscitar en el Occidente latino, este trabajo se concentra en las dos primeras alusiones al *Sofista* de Platón que se hallan en el capítulo sobre las primeras nociones del intelecto, al inicio de la *Filosofía primera*. Ambas se encuentran en la sección donde Avicena explica en qué consiste la primacía de dichas nociones. La primera es una alusión a la definición de “ser” en tanto “capacidad” (*δύναμις*), mientras que la segunda se remite al análisis de la relación entre ser y verdad, que ocupa la parte final del diálogo de Platón. En este trabajo se mostrará que, mediante dichas alusiones, Avicena plantea la discusión sobre las primeras nociones en un contexto más amplio, que no se limita a repetir la posición aristotélica ni a fundamentar un principio lógico, como el de contradicción, sino que se sitúa en los confines de la realidad. Esto permite apreciar más claramente los elementos comunes a todo lo que compone la realidad y al conocimiento que es posible adquirir de ella.

El trabajo se estructura de la siguiente manera. Primero, se hará una lectura comparada de la primera sección de la *Filosofía primera* I c. 5, en donde Avicena expone en qué consiste la primacía de las primeras nociones del intelecto, con los pasajes paralelos de la *Metafísica* de Aristóteles, para así presentar el contexto en el cual se encuentran las alusiones al *Sofista* de Platón. Luego, se expondrá la primera alusión a Platón, para mostrar cómo

<sup>3</sup> Cf. Amos Bertolacci, “On the Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization”, en D. N. Hasse – A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012: 197-223.

Avicena, contra el filósofo ateniense, distingue el modo en que se deben concebir las nociones primeras del modo en que se conciben las demás nociones. Por último, se hará una comparación entre la segunda alusión a Platón y el análisis de la relación entre las dos primeras nociones, “cosa” y “ser”. Allí se podrá apreciar la influencia que Platón ejerce en la posición de Avicena.

## **2. Las nociones primeras del intelecto en tanto inicio absoluto del conocimiento (y) de la realidad**

Después de haber dedicado los cuatro primeros capítulos de la *Filosofía primera* a determinar en qué consiste el primer objeto de la metafísica, Avicena comienza el estudio de dicha ciencia enumerando algunas de las nociones primeras, a partir de las cuales se estructura el conocimiento de la realidad. Estas nociones se caracterizan, en primer lugar, porque no presuponen ninguna noción anterior para ser conocidas cabalmente y reconocidas como el fundamento de todo conocimiento posterior de la realidad y, en segundo lugar, porque son las más comunes en absoluto a todas las demás nociones<sup>4</sup>.

Avicena explica la primera de estas características a partir del hecho de que, para entender cualquier palabra o representación, es necesario conocer de antemano su significado, ya que por sí solas, en tanto mera voz o imagen, no son capaces de producir un conocimiento. Para que dicho conocimiento se adquiriera, es necesario un tránsito de lo menos evidente a lo más evidente, es decir, que se pase de una noción o imagen cuyo significado puede ser incluso más amplio o vago, a una noción o imagen más clara y concreta. Así,

<sup>4</sup> Avicena, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina* I c. 5, ed. S. van Riet, Avicenna Latinus 3, Louvain – Leiden, Peeters – Brill, 1977, pp. 31-32: “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea”.

dado que, si toda palabra o imagen presupusiera un conocimiento anterior, habría una remisión al infinito o todo discurso sería circular, el conocimiento de las nociones primeras ha de ser inmediato, completo y suficiente para sí mismo, es decir, que quien capta esas nociones lo hace sin que se deba remitir a una noción anterior, las conoce en su totalidad y no requiere de una confirmación para estar seguro de su verdad<sup>5</sup>.

Esta exposición se remite a dos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles. El más extenso y relevante se halla al inicio de la exposición del principio de contradicción (*Metaph.* IV c. 3-4), pero dicho pasaje presupone la discusión que cierra el libro IX. En esta sección, Aristóteles examina uno de los sentidos en que se concibe la noción de ser, en tanto verdadero, y distingue entre cosas compuestas y cosas que no lo son, dado que el modo de ser de cada una es distinto y, por ello, también es distinto el modo en que se oponen a la verdad. En las primeras, la verdad consiste en afirmar la unión de las partes que se encuentran unidas en la cosa, o la división de lo que está dividido, y a la verdad se opone la falsedad, que consiste en afirmar lo contrario de cómo está constituida la cosa, es decir, que lo dividido está unido o que lo unido está dividido<sup>6</sup>. En las cosas no compuestas, en cambio, no es la falsedad, sino la ignorancia la que se opone a la verdad. Aquí, la verdad consiste en captar y poner la cosa en evidencia (*τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές*), mientras que la ignorancia quiere decir simplemente que no se capta la cosa. Por ende, estas cosas o se conocen por completo, o bien se ignoran, y el error en relación con ellas es solo accidental, pues se toma una cosa por otra. Asimismo, Aristóteles sostiene que todas estas cosas no compuestas son en acto, sobre todo el ser mismo, ya que, de no ser así, se generarían y corromperían, pero el ser mismo no puede ser generado a partir de otro<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, pp. 32-33.

<sup>6</sup> Cf. Aristóteles, *Metaphysica* IX c. 10, 1051b 1-17, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924 (sin indicación de página en el texto griego).

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 1051b 17-1052a 4.

El segundo pasaje paralelo a la exposición de Avicena se halla en la primera parte de la exposición del principio de contradicción. Ya al enunciar el principio, Aristóteles deja en claro que se trata de una noción primera, cuyo conocimiento es inmediato y completo, pues no solo es imposible errar respecto a él, sino también su verdad es evidente por sí sola, por lo que no es necesario demostrar su validez y, más aún, quien se niega a aceptarlo, se comporta como una planta<sup>8</sup>. Asimismo, dado que este principio no solo es indemostrable, sino que es la base de toda demostración, cualquier intento por comprobar su validez incurriría en un círculo<sup>9</sup>. Esto es así, porque el principio de contradicción es el fundamento de toda proposición y de toda comprensión de las cosas, ya que cada término contiene en sí aquello que lo determina en cuanto tal y, con ello, lo que es lícito afirmar o negar de él en una proposición<sup>10</sup>.

Ahora bien, a pesar de que es imposible demostrar este principio, Aristóteles muestra las consecuencias absurdas que se siguen de la negación del principio. Así, en el caso de los términos simples, cada uno reúne en sí una serie de determinaciones que dan a conocer la cosa que enuncian en tanto eso que ella es, y esa unidad da sentido a todo término y permite que se predique de las cosas a las que corresponde y que, a su vez, se predique de él lo que le es adecuado. Por ende, si se niega el principio de contradicción, se anula toda predicación y todo discurso es en vano, porque al negar la unidad que reúne las determinaciones de la cosa bajo el nombre que la señala,

<sup>8</sup> *Ibid.*, IV c. 3, 1005b 11-14: “βεβαιοτάτη δ’ ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην (περὶ γὰρ ἃ μὴ γνωρίζουσιν ἀπατώνται πάντες) καὶ ἀνυπόθετον”; *ibid.*, c. 4, 1006a 5-15: “ἀξιούσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι’ ἀπαιδευσίαν ... γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον πρὸς τὸν μηθενὸς ἔχοντα λόγον, ἢ μὴ ἔχει ὁμοίος γὰρ φντῶ ὁ τοιοῦτος ἢ τοιοῦτος ἤδη”; cf. *ibid.*, 1008b 10-12: “εἰ δὲ μηθὲν ὑπολαμβάνει ἀλλ’ ὁμοίως οἰεταὶ καὶ οὐκ οἰεταὶ, τί ἂν διαφερόντως ἔχοι τῶν γε φντῶν;”.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1006a 5-26.

<sup>10</sup> Aristóteles analiza las consecuencias de negar el principio de contradicción en las proposiciones en la sección final del c. 4 (*ibid.*, 1007b 19-1009a 5).

cualquier cosa puede ser asociada a cualquier nombre, y ningún nombre sería más verdadero que su contrario ni señalaría algo que no pudiera ser indicado por cualquier otro, por lo que es necesario presuponer dicha unidad<sup>11</sup>. Además, si faltara dicha unidad, toda predicación sería accidental, ya que la unidad que reúne las determinaciones de la cosa corresponde a la esencia de esta última; sin embargo, Aristóteles hace notar que no es lícito que un accidente se predique de otro, sino solo cuando concurren en algo tercero, por lo que es imposible que haya una remisión al infinito en la predicación accidental<sup>12</sup>.

### **3. Avicena contra Platón.**

#### **Sobre el modo en que se conciben las nociones primeras**

El fundamento que permite a Avicena hacer extensiva la estructura aristotélica de la primacía del principio de contradicción a las primeras nociones se encuentra en su segunda característica, a saber, en su universalidad, esto es, en el hecho de que dichas nociones pueden ser concebidas a partir de sí mismas de modo más inmediato (*“proptiora sunt ad imaginandum per seipsa”*)<sup>13</sup>. Aquí, aludiendo a la imposibilidad que señala Aristóteles de demostrar el principio de contradicción, el filósofo persa dice que cualquier intento por demostrar la validez de las primeras nociones termina en una demostración circular, ya que pretende poner en evidencia en qué consisten a partir de algo que sería más evidente que ellas. Aquí, Avicena presenta el siguiente ejemplo de predicación circular:

“Y, por ende, de ninguna manera se puede poner de manifiesto algo [propio] de ellas [a saber, de las nociones primeras] mediante una demostración que no sea circular, o por algo que sea más evidente que

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 1006a 29-1007a 20.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 1007a 21-1007b 18.

<sup>13</sup> Avicena, *ob. cit.*, p. 33: “Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera”.

ellas. Por lo que quien quisiera discutir sobre ellas incurriría en un círculo, tal como aquel que dijo que la determinación propia [*certitudo*] del ser es que es agente o paciente. Aunque esta división sea propia del ser, el ser es, en cambio, más evidente que lo agente y lo paciente. En efecto, todos los hombres conciben la determinación propia del ser, pero ignoran acaso debe ser agente o paciente, y para mí hasta ahora esto no era evidente sino solo mediante una argumentación. ¿Qué clase [de filósofo] es aquel, entonces, que se esfuerza por poner en evidencia eso que es manifiesto mediante una propiedad que incluso es necesario demostrar para que quede claro que es [propia] de aquello [que es evidente por sí solo]?”<sup>14</sup>.

Como se señaló en la sección anterior, Aristóteles presenta un ejemplo de predicación circular cuando se refiere a la imposibilidad de que un accidente se predique de otro, a menos que ambos tengan lugar en la misma sustancia, pues todo accidente presupone la sustancia<sup>15</sup>. Sin embargo, Avicena prefiere presentar la definición de ser que propone Platón en el *Sofista* como ejemplo de predicación circular pues, en efecto, la actividad y la pasividad son menos evidentes que la noción de ser y la presuponen, ya que no se entienden sin una referencia al ser o, al menos, a un sujeto.

<sup>14</sup> *Ibid.*: “Et ideo nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis, vel per aliquid quod sit notius illis. Unde quisquis voluerit discurrere de illis incidet in involucrum, sicut ille qui dixit quod certitudo entis est quod vel est agens vel patiens: quamvis haec divisio sit entis, sed tamen ens notius est quam agens vel patiens. Omnes enim homines imaginant certitudinem entis, sed ignorant an debeat esse agens vel patiens; et mihi quousque nunc non patuit hoc nisi argumentatione tantum. Qualis est ergo iste qui id quod est manifestum laborat facere notum per proprietatem quam adhuc opus est probari ut constet esse illius?” (traducción propia).

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles, *Physica* I c. 2, 185a 31-32, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1936, s. p.: “οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων [κατηγοριῶν] χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ’ ὑποκειμένου λέγεται τῆς οὐσίας”.

Ahora bien, Platón propone esta definición en el contexto de la determinación de lo que él llama “los géneros más altos”, en medio de la discusión con Parménides en torno a la posibilidad de concebir y afirmar el no-ser. Ya al inicio de esta sección, el extranjero de Elea y Teeteto, los personajes que llevan adelante el diálogo, habían convenido en que el absoluto no-ser, lo “ni-uno” (*τὸ μηδέν*), se encuentra excluido de la esfera del ser<sup>16</sup>. Sin embargo, mientras intentan convencer a quienes afirman que el ser consiste solo en aquello que posee materia de que hay seres inmateriales de los cuales es necesario afirmar que son, el extranjero propone identificar el ser con la capacidad en los siguientes términos:

“Digo, pues, que cualquier cosa que posee una capacidad, sea para producir cualquier otra cosa que pueda ser producido, sea para padecer incluso lo más mínimo por algo más imperfecto, incluso una sola vez para siempre, todo esto realmente es; y propongo que <es necesario> definir con esta definición, que lo que es no es otra [cosa] sino capacidad”<sup>17</sup>.

A primera vista, uno puede observar que Platón no afirma que la determinación propia de la noción de ser consista en ser agente o paciente, como sostiene Avicena, sino más bien que se debe identificar con la capacidad, la cual sí se distingue en agente y paciente. Luego, si ser y capacidad son lo mismo, es lícito concluir que el ser también se divide en

<sup>16</sup> Platón, *Sophistes*, 236 d- 239 c, en E. A. Duke et al. (eds.), *Platonis opera*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 385-471 (p. 417-421); cf. Hernán Guerrero-Troncoso, “τ’ ἔδον ἔμμεναι πολλαχῶς. Apuntes sobre la ambigüedad del concepto aristotélico de ser y su relación con el ‘segundo inicio’ de la metafísica”, *Thaumazein*, 11, 22, 2018, pp. 43-62 (pp. 50-51).

<sup>17</sup> Platón, *ibíd.*, 247 d-e, p. 436: “Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἶτ’ εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὀτιοῦν πεφυκὸς εἶτ’ εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἄν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζειν <δεῖν>, τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις” (traducción propia).

agente y paciente. Asimismo, dado que el extranjero de Elea intenta convencer a sus interlocutores que la esfera del ser no se reduce a lo material, sino que es más amplia, uno puede estar de acuerdo con Avicena, en el sentido de que Platón pretende explicar el ser a partir de otras nociones que son menos evidentes y que, además, lo presuponen. Sin embargo, en el contexto más amplio de la discusión con Parménides en torno a la posibilidad de afirmar el no-ser, esta definición juega un papel crucial, pues a partir de ella el extranjero y Teeteto comenzarán a determinar los demás géneros más altos, que son mutuamente excluyentes (movimiento y reposo) o compatibles con su contrario (lo mismo y lo otro)<sup>18</sup>. En este sentido, se trata de una definición funcional, que no pretende comprender el ser en su totalidad, sino más bien delimitar los términos en que se debe concebir todo aquello que cabe dentro de su esfera, en particular las nociones más universales, comunes a todo cuanto es.

Con todo, es posible suponer que la crítica de Avicena no se reduce a un mero desacuerdo con los términos con los cuales Platón concibe el ser, sino que apunta al modo en que plantea dicha comprensión, a saber, como una definición. Por ende, la crítica de Avicena radicaría en que no es lícito concebir las nociones primeras del mismo modo en que se concibe cualquier otra noción, esto es, a partir de una noción anterior, que puede ser menos evidente por sí misma, sino que se conciben por completo a partir de ellas mismas. En otras palabras, no es lícito concebir nociones como “cosa”, “ser” y “necesario” del mismo modo en que se concibe todo lo demás que se conoce a partir de ellas, porque ellas constituyen el fundamento último y, en tanto común a todo lo que es, inagotable e irreductible del conocimiento de la realidad, Por ello, no corresponde definir las tal como se definen las demás nociones, pues, como afirma Aristóteles, la definición se basa sobre algo anterior y más conocido, a saber, el género y la diferencia específica<sup>19</sup>, y las nociones primeras se conocen a partir de sí mismas.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 254 b-259 b, pp. 447-456; cf. H. Guerrero-Troncoso, *ob. cit.*, pp. 51-54.

<sup>19</sup> Cf. Aristóteles, *Topica* VI c. 4, 141a 23-31, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1958, pp. 1-189 (p. 120): “... δῆλον γὰρ ὅτι καὶ ὁ διὰ προτέρων καὶ

#### 4. Avicena, seguidor de Platón. Sobre la posibilidad de concebir el no-ser

Ahora bien, a pesar de que Avicena critica el modo en que Platón define el ser a partir de la capacidad de llevar a cabo y de recibir una acción, eso no quiere decir que descarte por completo esa noción de ser. En efecto, después de criticar la definición de ser en tanto agente o paciente, Avicena se refiere a otro pasaje del *Sofista*, donde Platón identifica el ser con lo verdadero y el no-ser con lo falso<sup>20</sup>. Sin embargo, a diferencia del primer ejemplo, aún cuando la afirmación sería circular, Avicena advierte que en esa tautología hay una indicación (*innuitio*) que designa la noción de “cosa” y, con ello, permite que se comprenda de mejor manera<sup>21</sup>. Así, incluso si Platón parece estar tratando otra vez de explicar una noción primera a partir de otras nociones posteriores que la presuponen, esa redundancia permite advertir cómo la noción de “ser” coincide con la de “cosa”, en la medida en que la determinación propia de una cosa, su *certitudo*, corresponde al ser propio de la cosa, a pesar de que ambas nociones sean concebidas cada una como algo distinto<sup>22</sup>. Así, si la verdad corresponde a uno de los sentidos de “ser”, este

γνωριμωτέρων βέλτιον ὄρισταί”; ibíd., 141b 24-28, p. 122: “ἐὰν μὴ τυγχάνῃ ταῦτόν ἡμῖν τε γνωριμώτερον ὄν καὶ ἀπλῶς γνωριμώτερον, εἴπερ δεῖ μὲν διὰ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν ὀρίζεσθαι τὸν καλῶς ὀριζόμενον, ταῦτα δὲ τῶν ἀπλῶς γνωριμωτέρων καὶ προτέρων τοῦ εἴδους ἐστίν”.

<sup>20</sup> Platón, ob. cit., 260 a-264 b, pp. 457-464.

<sup>21</sup> Cf. Avicena, ob. cit., p. 34: “Sed fortasse hoc et consimile erit innuitio aliqua. Nam cum dicis quod res est id de quo vere potest aliquid enuntiari, idem est quasi diceris quod res est res de qua vere potest aliquid enuntiari; nam id et illud et res eiusdem sensus sunt. Iam igitur posuisti rem in definitione rei, quamvis nos non negamus quod haec et consimilia, cum sint vitiosa, tamen aliqua designatio rei sunt”.

<sup>22</sup> Cf. ibíd., pp. 34-35: “Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones ... unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est ... et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ‘ens’ significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei”; Francisco O’Reilly, “Del ente como *primum cognitum* a los *multivoca*

ha de ser entendido como equivalente a “cosa”, ya que la verdad no corresponde sino a la *quiditas*, a aquello que determina una cosa como tal<sup>23</sup>.

Más importante aún para ver la relación entre Avicena y Platón es el examen del no-ser que el filósofo persa lleva a cabo después de determinar cómo la noción de “ser” equivale a la de “cosa”. Si bien un examen en profundidad supera los límites de este trabajo, es importante señalar que el principio que se desprende del examen del no-ser, a saber, el fundamento de la distinción entre las nociones de “cosa” y “ser”, permite advertir que la primera referencia al *Sofista* de Platón, y el diálogo en general, sí juegan un papel clave en la posición de Avicena. Al inicio del examen, el filósofo persa sostiene que solo si se entiende que una cosa que está en el intelecto no sea en la realidad, es lícito hablar de no-ser, pero no lo es si se pretende afirmar algo del no-ser absoluto, ya que es imposible enunciar o concebir algo de él, ni en términos afirmativos ni negativos, pues es totalmente incompatible con la noción de “cosa” y, por ello, no corresponde con nada que de cualquier modo sea algo<sup>24</sup>. Sin embargo, si se enuncia algo en términos negativos se da a entender que esa determinación “adviene en el no-ser” y, en este sentido, “no hay diferencia entre advenir y ser; y por ende es casi lo mismo que dijéramos que esta propiedad tiene su ser en el no ser”<sup>25</sup>.

Una comparación con el *Sofista* permite observar la cercanía de Avicena con Platón. Al comienzo de la discusión con Parménides, el extranjero de Elea caracteriza al absoluto no-ser como aquello que queda excluido de la esfera del ser, que no puede ser ni enunciado ni concebido ni percibido de

en el Avicena latino. Un comentario a *Philosophia Prima I, 5*”, *Scripta Mediaevalia*, 12, 1, 2019, pp. 31-52 (pp. 41-45).

<sup>23</sup> Cf. *ibíd.*, p. 35: “Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quiditas”.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 36-37; O’Reilly, *ob. cit.*, pp. 46-49.

<sup>25</sup> Avicena, *ob. cit.*, p. 37: “Sensus enim nostrae dictionis, quod non esse est tale, est quod talis dispositio advenit in non esse; nec est differentia inter advenire et esse; et ideo idem est quasi diceremus quod haec proprietas habet esse in non esse”.

ninguna manera<sup>26</sup>. Luego, al final de esa sección, el extranjero identifica al género de “lo otro” con el no-ser dentro de la esfera del ser, en la medida en que lo que se puede decir que no es, es siempre algo, pero que es algo otro, que no corresponde con la cosa que se pretende poner en evidencia<sup>27</sup>. Así, Avicena muestra que la noción de “ser” es diversa de la de “cosa”, en tanto que es más amplia, pues cada cosa es solo ese “algo” que es<sup>28</sup>, mientras que el “ser” es común a toda “cosa”, tal como en el *Sofista* el género del “ser” contiene en sí el de “lo otro”. Con todo, queda por indagar si es lícito proponer que la identidad entre “advenir” y “ser” que observa Avicena sea equivalente a la que propone Platón entre “capacidad” y “ser”.

A partir de lo anterior, espero haber puesto de manifiesto que el principal interlocutor de Avicena en la determinación de las nociones de “cosa” y “ser” no es Aristóteles, sino Platón, y que su actitud en relación con este último, si bien es crítica, permite observar una cercanía que tendrá más tarde, cuando los textos de Avicena sean recibidos en el Occidente latino, importantes consecuencias para el desarrollo del pensamiento cristiano.

<sup>26</sup> Cf. nota 16.

<sup>27</sup> Platón, ob. cit., 256 e-257 a, p. 452: “... κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα ὁρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα. – Κινδυνεύει. – Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν. – Ἔουκεν”; cf. nota 18.

<sup>28</sup> Cf. Avicena, ob. cit. V c. 1, ed. S. van Riet, Avicenna Latinus 4, Louvain – Leiden, Peeters - Brill, 1981, p. 229: “Equinitas ergo, ex hoc quod in definitione eius conveniunt multa, est communis, sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis, est singularis. Equinitas ergo in se est equinitas tantum”.



**ALUMNOS AVANZADOS**



***La Trinidad y la naturaleza divina de Jesús  
en la Summa totius haeresis sarracenorum de Pedro el Venerable***

*Juan José Bentancor Benítez*  
FHCE-UdelaR, Uruguay

### **Contexto**

El siglo XII supuso una serie de cambios sociales, intelectuales, políticos y religiosos que modificaron la vida de cristianos, judíos y musulmanes en la Península Ibérica. Concretamente, las distintas campañas de reconquista contra estos últimos determinaron que, en el año 1142, Alfonso VI se impusiera y venciera a los Almorávides en un duro asedio a la ciudad de Coria<sup>1</sup>. Los pueblos comprendidos dentro de la misma, en el reino de Aragón, fueron testigos de la destrucción del patrimonio arquitectónico, así como de su población musulmana. Durante el mismo año, el abad Pierre Maurice (conocido como Pedro el Venerable) llegó a los pueblos del reino con el deseo de estudiar y recopilar todos los textos que pudiera sobre el islam.

Para esta tarea el abad reclutó a traductores como Robert de Ketton y Herman de Carintia, mientras que Pedro de Poitiers ofició como secretario de Cluny. Tanto Robert como Herman eran monjes conocedores del latín eclesiástico, pero carecían de conocimientos científicos; algo que encontraron en una gran cantidad de manuscritos árabes<sup>2</sup>. El encargo, pagado a expensas del abad, consistió en una traducción del Corán árabe al latín, una obra

<sup>1</sup> James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, New Jersey, Princeton University Press, 1964, p. 12.

<sup>2</sup> Autores como Agustín o Jerónimo posibilitaron que el latín fuera más avanzado en teología que en ciencia. El interés particular por la astronomía fue uno de los motivos por el que en 1136 Robert de Ketton se encontraba en la Península. Bruce Lawrence, *La Historia del Corán*, Barcelona, Editorial Debate, 2007, p. 69.

conocida como *Contra sectam Saracenorum* y una *summa* titulada *Summa totius haeresis Saracenorum*<sup>3</sup>.

La “intención” del abad era lograr el triunfo del cristianismo y sus Sagradas Escrituras al analizar la religión de Mahoma mediante una traducción “fidedigna” del Corán y recabando toda la información más certera sobre sus enseñanzas. Todo lo que se sabía sobre el Profeta o el islam estaba basado en fábulas y relatos populares, siendo algunos producidos durante las Cruzadas. Con respecto a este último evento, había probado no ser del todo efectivo para erradicar el dogma coránico, por lo que la idea de un nuevo enfrentamiento había surgido en el abad. Por tanto, esta empresa que surgió como iniciativa personal se propuso vencer a su adversario mediante la razón y la fe. Debemos considerar esto último en función de que la *summa* formó parte de una colección de textos cuya finalidad era destruir el islam y exponerlo como herejía. El denominado *Corpus Tolletanum* (denominado así erróneamente, pues ninguno de sus textos fue producido en Toledo) se planteó como un esfuerzo intelectual para vencer a la religión islámica, como podemos apreciar en uno de los pasajes de la obra:

“Una vez que pude percibir con seriedad y después de varias ocasiones de qué modo y en qué medida tu espíritu, dedicado única y completamente al bien, ha estado sediento no sólo de tornar fértil el estéril y despreciable pantano de la secta sarracena, sino de desecar su pozo y de destruir completamente sus fortalezas, yo, desempeñando únicamente la labor del soldado de infantería que va a la vanguardia, he abierto, poniendo todo mi esfuerzo en ello, las rutas de acceso [hacia allá]<sup>4</sup>”.

<sup>3</sup> Bajo la identificación 11r del ms. lat. Arsenal 1162, se encuentra el que es considerado el códex más antiguo elaborado en el propio scriptorium de Cluny. José Luis Rivera Luque, *El Corán latino de Robert de Ketton (s.XII). Análisis comparativo árabe-latín de la traducción de la sura XII*. Tesis de grado, Universidad Autónoma de México, 2015, p. 11.

<sup>4</sup> “Ubi sepius atque serio percepi qualiter quantumve tuus animus solius et totius boni studiosus sitivit sterilem paludem Sarracene secte nondum vise fertilem efficere,

## Estructura

La *summa* fue elaborada por el abad mismo como podemos verificar en el *corpus* del texto. Consta de 18 puntos que se centran en cuestiones fundamentales para el diálogo entre el cristianismo y el islam. En la *summa* se hace foco en dos problemáticas: la negación de la Trinidad por parte del islam y la cuestión sobre la naturaleza divina de Jesús. Si bien el abad concede únicamente como dos puntos en común entre ambas religiones que Jesús es el mesías y que regresará el Día del Juicio, condena enfáticamente la negativa de los sarracenos a reconocer que Jesús es Dios y que forma parte de la Trinidad. El argumento principal para la negación de los sarracenos, de acuerdo al autor, reside en la afirmación de que Dios es único y sin asociados; elemento fundamental para el islam<sup>5</sup>.

Por otra parte, el texto trata de realizar un relato detallado sobre la vida de Mahoma. Los diversos detalles aportados por el abad sobre el Profeta y su estilo de enunciación nos permiten apreciar una intención difamatoria sobre el mismo. El autor afirma la necesidad de conocer sobre la vida de Mahoma en virtud de entender la herejía que constituye su religión, como el siguiente fragmento enuncia:

“él era uno quien era de la nación árabe, de baja condición, al principio un adorador de la antigua idolatría, justo como los otros árabes lo eran en ese tiempo, iletrado, casi analfabeto, activo en los asuntos de negocios, y, siendo muy perspicaz, avanzó de clase humilde y la pobreza a la riqueza y la fama”<sup>6</sup>.

suumque puteum exhaurire propugnaculaque prorsus diruere, ego peditis tantum officio prævii functus vias et aditus diligentissime patefeci”. José Luis Rivera Luque, ob. cit., p. 38

<sup>5</sup> Parte del testimonio de fe, o *shahada*, se basa en reconocer la unicidad divina de *Allah*, que se recoge de la sura 112 (1:4).

<sup>6</sup> “Arabs natione, uilis genere, antiquae primum idololatriae cultor, sicut et alii Arabes tunc adhuc erant, ineruditus, nullarum pene literarum. Strenuus in secularibus, et calliditate multa de ignobili et egeno in diuitem et famosum prouectus”, Irven M.

La obra del abad no está estructurada de manera que abordemos las cuestiones relacionadas a refutar el dogma coránico, por un lado, y los datos sobre la vida de Mahoma por otro. Si bien comienza con una declaración sobre su intención de demostrar cuáles son los errores teológicos del islam, rápidamente utiliza información sobre la biografía de su Profeta para así “demostrar” la herejía. La relación entre el contenido del mensaje coránico y su autor es muy estrecha para el abad. La vida de Mahoma es utilizada como reflejo de su mensaje y si partimos del fragmento recién mencionado entendemos perfectamente una de las razones por las cuales el abad considera como herejía al islam.

## Contenido

La *summa* se divide en dos tópicos centrales en el aspecto teológico: el primero, como dijimos, la confrontación con el islam al respecto de la negación de la Trinidad. El segundo, la negativa de los sarracenos a admitir que Jesús es el Hijo de Dios. La cuestión trinitaria fue abordada por el abad en el siguiente fragmento:

“Primero y principal, su primer y más grande error de ser maldecido es que niegan la Trinidad (de personas) en la unidad de Dios; y así, evitando el número en la unidad, no creen que existe en la misma esencia de la deidad el número de tres personas. Mientras no la aceptan, como dije, una Trinidad, el principio y fin de todas las formas, y consecuentemente la causa, origen y fin de todas las cosas hechas, puede que se confiesen a Dios con sus bocas, (pero) no lo conocen a Él realmente”<sup>7</sup>.

Resnick, *The Fathers of the Church. Mediaeval Continuation Volume 16. Peter the Venerable. Writings Against the Sarracens*, Washington D.C, The Catholic University of America Press, 2016, pp. 37-38.

<sup>7</sup> “In primis primus et maximus ipsorum execrandus est error, quod trinitatem in unitate deitatis negant. Sicque dum in una diuinitatis essentia trium personarum numerum non credunt, in unitate numerum euitantes, dum ternarium numerum

Aquí debemos realizar un aporte contextual para entender la afirmación del abad. En primer lugar, el Corán establece que Mahoma era iletrado. Sumado a esto, debe tenerse en cuenta que el texto sagrado de los musulmanes contiene tan solo dos menciones a la Trinidad de manera directa, mientras que predomina en el resto del texto la afirmación de que Dios “es único y sin asociados”<sup>8</sup>. La negación del elemento trinitario obedece a que se piensa que el primo de la primera esposa del Profeta le enseñó ciertos postulados judeo-cristianos de manera oral. Sin embargo, desconocemos cuáles pudieron ser esas enseñanzas sobre el cristianismo pudiendo no ser la Trinidad uno de ellos<sup>9</sup>. De hecho, se maneja la posibilidad de que Mahoma podría no haber comprendido su significado<sup>10</sup>

El segundo tópico sobre teología es la naturaleza de Jesús. Como dijimos anteriormente, el abad coincide con los sarracenos en que la consideración de este como profeta y mesías es correcta. La divergencia surge al contrastar que la religión de los ismaelitas, como el abad los denomina, niega que Jesús es el Verbo, el Hijo y la Palabra de Dios. Así está expresado en varios fragmentos:

“Además, estos ciegos niegan que Dios el Creador es el Padre, porque, de acuerdo a ellos, nadie se convierte en padre sin relaciones sexuales.

*inquam omnium formarum principium atque finem, sicque rerum formatarum causam et originem atque terminum non recipiunt*”. Irvén M. Resnick, ob. cit., pp. 34-35

<sup>8</sup> Las suras específicas, donde se menciona el elemento trinitario, corresponden a 4:175: *¡Oh, Gente del Libro! No se extralimiten en las creencias de su religión. No digan acerca de Dios sino la verdad: Porque el Mesías, Jesús hijo de María, es un Mensajero de Dios y Su palabra [¡Sé!] que depositó en María; un espíritu creado por Él. Crean en [la unicidad de] Dios y en Sus Mensajeros. No digan que [Dios] es una parte de la trinidad, abandonen esa idea, es lo mejor para ustedes. Dios es una única divinidad. [...] y 5:73: Quienes dicen: “Dios es una de las tres personas de la trinidad”, niegan la verdad, porque no hay más que una sola divinidad. Si no desisten de sus palabras, un castigo doloroso azotará a quienes se obstinan en negar la verdad.*

<sup>9</sup> W. Montgomery Watt. *Muhammad, Prophet and Statesman*. Great Britain, Oxford University Press, 1961, p. 40

<sup>10</sup> James Kritzeck, Op. cit. p.117

Y aunque ellos aceptan que Cristo fue concebido de un espíritu divino, no creen que sea el hijo de Dios ni, tampoco, que él es Dios, sino más que un buen y verdadero profeta, libre de todo engaño y pecado, el hijo de María, engendrado sin padre; él nunca murió, porque no merecía la muerte, en su lugar, aunque los judíos lo querían matar, se les escabulló de las manos, ascendiendo a las estrellas, y vive ahí ahora en carne y hueso en la presencia del Creador, hasta el advenimiento del Anticristo”<sup>11</sup>.

Como podemos ver la lógica de la afirmación reside en que, de acuerdo al islam, Jesús es creado y no increado como el abad afirma. Sumado a ello encontramos la negativa a su muerte y resurrección puesto que, como mensajero de Dios, jamás se permitió su destrucción como se aprecia en el texto coránico que dice:

“Y dijeron: “Hemos matado al Mesías, [Jesús] hijo de María, el Mensajero de Dios.” Pero, aunque así lo creyeron, no lo mataron ni lo crucificaron. Quienes discrepan sobre él [Jesús] tienen dudas al respecto. No tienen conocimiento certero sino que siguen suposiciones, pero en la realidad no lo mataron. Dios lo ascendió al cielo [en cuerpo y alma]. Dios es Poderoso, Sabio”<sup>12</sup>.

La descripción sobre la naturaleza de Jesús continúa en otro fragmento donde el islam proclama, de acuerdo al abad, cuál es el propósito de Jesús para con la humanidad:

<sup>11</sup> “Illi autem caeci Deum creatorem patrem esse negant: quia secundum eos nullus fit pater sine coitu. Christum itaque licet ex diuino spiritu conceptum, Dei filium esse non credunt, nec etiam Deum, sed prophetam bonum, ueracissimum, omnis mendacii atque peccati immunem, Mariae filium sine patre, genitum, nunquam mortuum: quia morte non est dignus. Imo cum illum Iudaei interficere uellent, de manibus eorum elapsus ascendisse ad astra: ibique nunc in carne uiuere in praesentia creatoris, usque ad aduentum Antichristi”. Iruen M. Resnick, ob. cit., pp. 35-36.

<sup>12</sup> Corán 4:157-158. Traducción Isa García, Bogotá, 2013.

“Cuando el Anticristo venga, este mismo Cristo lo asesinará con la espada de su virtud, y él convertirá a los remanentes judíos a su ley. Además, él les enseñará su ley perfectamente a los cristianos, quien mucho tiempo atrás perdieron su propia ley y Evangelio, por un lado, a su partida, y, por otra parte, debido a la muerte de los apóstoles y discípulos, por la cual todos los cristianos en aquel tiempo serán salvos, justo como sus primeros discípulos”<sup>13</sup>.

Otro fragmento de la *summa* contrasta con la enseñanza cristiana al considerar el propósito de Jesús como creación de Dios al afirmar que:

“La aspiración más alta de esta herejía es tener a Cristo el Señor, no como Dios ni el Hijo de Dios, sino como un gran hombre amado por Dios, sin embargo, un mero hombre, y ciertamente uno sabio y un gran profeta”<sup>14</sup>.

### Problemas teológico-filosóficos

A través de algunos fragmentos de la *summa* podemos apreciar el planteo realizado por el abad en cuanto a los dos elementos teológicos fundamentales para él. Los tópicos giran alrededor de cuestiones que el cristianismo había planteado y resuelto hace algunos siglos antes. Primeramente, la cuestión de la Trinidad fue tratada por autores como San Agustín en su obra *De Trinitate* donde menciona que:

<sup>13</sup> “Quem, dum uenerit, Christus idem gladio suo uirtutis interficiet, et Iudaeos residuos ad legem suam conuertet: Christianos autem, qui iam a longo tempore legem eius atque euangelium perdiderunt, tum propter eiusdem discessum, tum etiam propter Apostolorum atque discipulorum mortem, legem suam perfecte docebit. In qua omnes Christiani, sicut et illi primi sui discipuli saluabuntur”. Irven M. Resnick, ob. cit., p. 36.

<sup>14</sup> “Summa uero huius haeresis intentio est, ut Christus dominus, neque Deus, neque Dei filius esse credatur: Sed licet magnus, Deoque dilectus, homo tamen purus, et uir quidem sapiens, et propheta maximus”. Irven M. Resnick, ob. cit., p. 46.

“Los que dijeron que nuestro Señor Jesucristo no era Dios, o que no era Dios verdadero, o que no era un Dios con él Padre, o que por ser mudable no era inmortal, pueden ser convencidos por el testimonio acordado y unánime de los libros divinos, de donde están tomadas estas palabras: *En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios*. Es manifiesto que nosotros reconocemos en el Verbo de Dios al Hijo único de Dios, del cual dice luego: *Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*, a causa del nacimiento de su encarnación, caecido, en el tiempo, de una Virgen”<sup>15</sup>.

El abad retoma a este autor al mencionar que Agustín discutió con los planteos filosóficos de Porfirio (m. ca. 305) autor neoplatónico del escrito “Contra los cristianos”. La postura del abad sobre este escritor es clara al afirmar:

“Para estar seguro, el bendito Agustín dice que el filósofo Porfirio, después que se había miserablemente vuelto un apóstata del cristianismo, reportó que en los libros que había producido contra los cristianos: con ingenio, que había consultado los oráculos de los dioses él preguntó, en lo concerniente a Cristo, qué era él”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> “Qui dixerunt Dominum nostrum Iesum Christum non esse Deum, aut non esse verum Deum, aut non cum Patre unum et solum Deum, aut non veré immortalem, quia mutabilem, manifestissima divinatorum testimoniorum et consona voce convicti sunt; unde sunt illa: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum. et Deus erat Verbum. Manifestum est enim quod Verbum Dei, Filium Dei unicum accipimus, de quo post di-cit: Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, propter nativitatem incarnationis eius, quae facta est in tempore ex Virgine”. Obras de San Agustín Tomo V, *Tratado de la Santísima Trinidad*, Edición Bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, p. 140.

<sup>16</sup> “Dicit etiam beatus Augustinus: Porphyrium philosophum, postquam a Christianitate miserabiliter apostatauit, hoc in libris suis, quos aduersus Christianos edidit, retulisse, quod scilicet oracula deorum consuluerit, et de Christo quid esset, interrogauerit”. Iruen M. Resnick, ob. cit., p. 48.

También es notorio las menciones a Arrio, los nicolaítas o los nestorianos como influyentes en la herejía sarracena. El abad plantea que las visiones no canónicas del cristianismo fueron las que produjeron el islam, aunque no la reconoce como religión en sí misma sino como una fábula o herejía. Como *summa*, su principal argumento radica en que la convergencia de las diversas herejías cristianas llevó a que Mahoma, según el abad, concibiera la existencia de un solo Dios y a Jesús como un hombre. Podemos apreciar entonces el problema de naturaleza teológico-filosófica al contraponer las diferentes visiones de Dios y Jesús que se manifiestan entre el cristianismo y el islam. El primero es un dogma surgido de las Sagradas Escrituras con múltiples aportes de la patrística, mientras que el segundo es una concepción desviada, según el autor, de las enseñanzas de Jesús y el Evangelio.

Otro problema se desprende de la concepción planteada por el abad de que el islam considera que las Sagradas Escrituras fueron corrompidas por los discípulos de Jesús quienes modificaron el mensaje del mesías, como podemos ver en el fragmento<sup>17</sup>:

“La respuesta a él fue, de hecho, de los demonios, que Cristo era de hecho un buen hombre, pero que sus discípulos habían pecado gravemente cuando, adscribiéndole divinidad a él, habían inventado algo que nunca había dicho sobre sí mismo”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> El islam afirma que Jesús nunca se atribuyó ningún tipo de cualidad divina lo que llevaría a la negación sobre la cercanía entre Dios y Jesús como la misma sustancia, tal como podemos encontrar el pasaje bíblico donde Jesús pregunta a los discípulos quién es él, según ellos, y Simón Pedro responde: “Tú, eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo”. Mateo 16:13-19. *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brower, Bilbao, 1975.

<sup>18</sup> “Responsum uero a daemonibus fuisse, quod Christus quidem bonus uir fuerit, sed discipulos eius grauiter peccasse, qui ei diuinitatem adscribentes, rem quam ipse de se non dixerat, confinxissent. Quae sententia pene iisdem uerbis in istis fabulis inuenitur saepissime”. Irven M. Resnick, ob. cit., p. 48.

Resulta sumamente interesante este argumento pues el núcleo central radica en la inmutabilidad del texto coránico frente al cristiano. La preservación, según el islam, del Corán como fue recitado durante los tiempos de Mahoma le daría veracidad y legitimidad ante el cristianismo y sus escrituras pues diversos autores realizaron modificaciones de tipo conceptual y temático. La cronología de los distintos evangelios hace suponer al islam, que no fueron escritos por los discípulos de Jesús mientras vivía. Por lo tanto, la *Summa totius haeresis sarracenorum* no solo plantea las diferencias entre las distintas concepciones de la divinidad y Jesús, sino en la legitimidad y autenticidad de los textos revelados a sus diferentes profetas.

## ***Locutio Angelica* desde el Proceso Comunicativo en la Obra de Tomás de Aquino**

*Eduardo Viglioni*  
FHCE-UdelaR, Uruguay

### **Presentación**

Para Tomás de Aquino, la comunicación, entendida como la acción de participar a alguien de algo en común, posibilita, entre otras cosas, la recepción del conocimiento divino.

En este contexto, comunicar, implica una afectación mutua entre ángeles y seres humanos, por cuanto también “el ángel puede recibir un cierto conocimiento por el habla, de parte del hombre, de aquello que está sometido al libre albedrío del hombre”<sup>1</sup>.

Por otra parte, teniendo en cuenta que Dios existe como “principio y fin de las cosas”<sup>2</sup> y que el ser humano “marcha hacia Dios”<sup>3</sup>, los ángeles participan de la causa que guía a la humanidad hacia Él<sup>4</sup>.

Surge entonces la *locutio angelica* o comunicación angelical, la que se distingue de la comunicación entre humanos por su naturaleza trascendente, es decir, que va más allá de los límites del mundo físico.

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Volumen II/1, Navarra, EUNSA, 2015, p. 405.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo I, Madrid, BAC, 2001, p. 814.

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, 2001, ob. cit., p. 107.

<sup>4</sup> Id., ob. cit. pp. 937-938.

Las revelaciones proporcionaron elementos sobre la *locutio angelica*, fundamentando así la legitimidad y la naturaleza de la comunicación entre ángeles y humanos. La utilización de textos bíblicos como *auctoritas*, en el contexto filosófico de la comunicación, se justifica como una fuente para la obra de Aquino.

De acuerdo con estas fuentes, el autor manifiesta que existe una “acción de los ángeles sobre los hombres”<sup>5</sup> y debido a que “comunicarse es propio del bien”<sup>6</sup> pretendo realizar un acercamiento, desde el enfoque del autor, al proceso de comunicación mencionado.

Esto lo haré incorporando la Teoría de la Comunicación de Shannon-Weaver, haciendo énfasis en el concepto de ruido en el marco de la *locutio angelica*, entendiendo este, como cualquier factor que introduce incertidumbre en un canal de comunicación, con relación al conocimiento que conduce al hombre hacia lo divino.

En este caso, las citas a Shannon y Weaver hacen referencia a la “información” como un concepto técnico-matemático dentro de su teoría, centrado en el código y el proceso de transmisión, mientras que el presente trabajo utiliza el concepto de “comunicación” en un sentido amplio, que implica la relevancia del contenido como la intención, el significado y su entendimiento por parte del ser humano.

### **Breve reseña biográfica**

Santo Tomás fue un destacado representante de la filosofía escolástica. Nació en 1225 en las proximidades del pequeño pueblo de Aquino, en el castillo de Roccasecca. Su familia fue de origen lombardo y pertenecía a la nobleza del sur de Italia, en un contexto de divisiones territoriales como feudos y reinos.

<sup>5</sup> Id., ob. cit. p. 937.

<sup>6</sup> Id., ob. cit. p. 910.

Muy joven fue enviado a la abadía de Monte Cassino, donde recibió la primera instrucción, para más tarde llegar a París y Colonia entre los años 1248 y 1252, al convento dominico de San Andrés, donde estudió teología bajo la tutela de su maestro, San Alberto Magno. Allí profundizó en las ideas aristotélicas, lo que tuvo una gran influencia en su pensamiento y lo llevó a desarrollar su propia síntesis entre la filosofía clásica y la teología cristiana<sup>7</sup>.

Tomás de Aquino falleció en 1274, y tres años después, algunas de sus ideas fueron incluidas en la lista condenatoria de tesis averroístas o filosóficas hasta la tercera década del siguiente siglo<sup>8</sup>.

### **Importancia de la Comunicación Angélica en el Pensamiento de Aquino**

Santo Tomás elabora una teoría sobre la comunicación de los ángeles al emplear una analogía con la comunicación humana, en el sentido de que ambas implican la transmisión de conocimiento que provoca el entendimiento.<sup>9</sup>

La importancia de este tema en el pensamiento de Santo Tomás radica en varios aspectos, entre ellos destaco los siguientes:

- La forma en que los ángeles afectan al ser humano en su camino hacia Dios<sup>10</sup>.
- La custodia de ángeles buenos<sup>11</sup> para proteger y guiar por el buen camino, y la oposición de los ángeles malos, quienes enfrentan al hombre para que, finalmente, este se esfuerce en alcanzar el bien<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Cornelio Fabro, *Introducción al tomismo*, Madrid, Rialp, 1999.

<sup>8</sup> Frederick Charles Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, Buenos Aires, FCE, 1960, pp. 7-13.

<sup>9</sup> T. Aquino, *Suma T.*, T. I., pp. 527-528.

<sup>10</sup> Id., ob. cit. pp. 940-942.

<sup>11</sup> Id., ob. cit. pp. 947-955.

<sup>12</sup> Id., ob. cit. p. 937.

- Los ángeles están más cerca de la divinidad y del propósito divino, actuando como ayudantes en el plan salvífico de Dios, por esto desempeñan un rol ministerial<sup>13</sup>.

### **Ángeles: Caracterización y Papel con Relación al Hombre**

Tomás de Aquino sostuvo que los ángeles no están unidos a cuerpos de manera natural<sup>14</sup>.

Los ángeles son entidades inmaculadas, sustancias intelectuales con conocimiento puro, separadas<sup>15</sup> y jerarquizadas<sup>16</sup>, compuestas únicamente de ser y esencia. Poseen voluntad libre, lo que los coloca por encima del hombre, pero por debajo de Dios.

En virtud de su naturaleza, Aquino distingue a los ángeles como designados a cumplir un rol protector y de guías de los hombres, influyendo en sus vidas y asistiéndolos en su búsqueda de la virtud, siempre en conformidad con el libre albedrío humano<sup>17</sup>.

En este marco, dado que no cuentan con un conocimiento total de la existencia y poseen una incidencia limitada en la humanidad, necesariamente deben comunicarse<sup>18</sup>.

A pesar de lo mencionado antes, “Dios es el custodio primero y principal, en el cual está la suma Providencia. Y hace su Providencia para con los hombres por medio de los ángeles, no por insuficiencia, sino por el orden de su sabiduría”<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, ob. cit. p. 943.

<sup>14</sup> Id., ob. cit. pp. 510-511.

<sup>15</sup> Id., ob. cit. pp. 499-509.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, ob. cit. p. 915.

<sup>17</sup> Id., ob. cit. pp. 942-943.

<sup>18</sup> Id., ob. cit. pp. 909-910.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *Com. a las Sent. de P. L* cit., p. 381.

## **Comunicación entre lo divino y humano. Concepto de *Locutio Angelica* en el contexto**

Aquino reflexionó sobre la comunicación angélica estableciendo un equivalente con la comunicación humana, donde el concepto de *locutio angelica* se utiliza para explicar el proceso comunicativo que conduce a la comprensión de algo particular.

Aquino afirmó que los ángeles utilizan el lenguaje interior para comunicarse entre sí; sin embargo, extiende el concepto más allá del dominio angélico de orden espiritual, al dominio humano de orden material diciendo que, “se llama metafóricamente lengua de los ángeles a la virtud misma del ángel para manifestar sus conceptos”<sup>20</sup>.

¿Cómo es posible una *locutio angelica* entre un ángel y un ser humano? Para responder a la pregunta, partiremos de la base de que tal comunicación es posible<sup>21</sup>.

Por otra parte, habilitados por la analogía que el propio Tomás realiza entre la comunicación de ángeles con la de humanos, diremos que los elementos que establecen el proceso comunicativo entre un ángel y un ser humano son similares, indistintamente de quien sea el receptor o el transmisor. Estos son:

- Fuente: Dios como fuente suprema del conocimiento que los ángeles transmiten al hombre.
- Un contexto que involucra el canal: El plano en el cual se manifiesta el proceso comunicativo –espiritual o material– contiene al emisor y al receptor.
- Un código. En este caso, entendido en el marco de la *locutio angelica*.
- Ruido. De orden multifactorial.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *Suma T.*, T. I., p. 912.

<sup>21</sup> Lucas Reina-Valera 1960, 1:26-38.

- Fuente: Los ángeles, como mensajeros de Dios como fuente, pueden transmitir conocimiento, guía o algún mensaje relevante para el desarrollo espiritual del hombre con relación al plan de salvación humana.

A pesar de esto, los ángeles poseen una voluntad libre<sup>22</sup>, por lo tanto, para que la comunicación entre un ángel y un ser humano tenga lugar, es fundamental que el ángel tenga la voluntad de comunicar lo que Dios designe. Tal comunicación puede conducir a iluminar al hombre, afectar su voluntad, su imaginación o sus sentidos<sup>23</sup>, al mismo tiempo, “el ángel puede recibir un cierto conocimiento por el habla, de parte del hombre, de aquello que está sometido al libre albedrío del hombre”<sup>24</sup>.

Así, la comunicación angélica se ejecuta por estar orientada hacia el otro, pero debe existir la intención explícita del emisor a comunicar, y del receptor a ser comunicado.

- Canal y contexto. Aquí el canal estaría incluido en el plano material o espiritual, lo que tendría una incidencia directa en el proceso comunicativo. Por lo tanto, la naturaleza de esta comunicación está constituida por dos elementos fundamentales:

A) Afinidad en la naturaleza intelectual.

B) Plano de manifestación del proceso comunicativo: material o inmaterial.

A) Tomás de Aquino expuso que el acto de entender no es algo que se realice a través del cuerpo o de las facultades corporales del ser humano.

En el ser humano, la unión del alma y el cuerpo es una condición necesaria para alcanzar el conocimiento debido a la naturaleza imperfecta del alma humana. Esta imperfección se manifiesta en la necesidad de adquirir conocimiento a través de los sentidos corporales, un proceso que no es

<sup>22</sup> T. Aquino, *Suma T.*, T. I., pp. 554-555.

<sup>23</sup> Id., ob. cit. pp. 940-942.

<sup>24</sup> T. Aquino, *Com. a las Sent. de P. L.*, p. 405.

necesario para los ángeles, cuya naturaleza espiritual les permite acceder a un conocimiento intuitivo e inmediato.

Santo Tomás manifiesta citando a Gregorio en la homilía de la Ascensión: “El hombre entiende como los ángeles”<sup>25</sup>.

Entonces, el alma humana, en su capacidad de entender y conocer, se asemeja a la naturaleza de los ángeles, quienes son seres puramente intelectivos. Esta semejanza se basa en que la mente y el entendimiento no son solo potencias del alma, sino que son su esencia.

Debido a que hay cualidades similares en cuanto a la naturaleza intelectual del ser humano y los ángeles, es factible el proceso comunicativo, de lo contrario, sería como intentar relacionar elementos de distinta naturaleza como el agua y el aceite.

En cuanto a los ángeles en el rol de transmisor, tienen la facultad de decodificar la voluntad divina para que sea comprensible para los humanos. De esta manera, Dios “hace su Providencia para con los hombres por medio de los ángeles, no por insuficiencia, sino por el orden de su sabiduría”<sup>26</sup>.

**B)** El contexto de la comunicación entre un ángel y un ser humano se amplía, además de lo material<sup>27</sup>, a lo inmaterial, por ejemplo, en el plano de los sueños<sup>28</sup>.

En cuanto a esto último Tomás de Aquino manifiesta:

<sup>25</sup> T. Aquino, *Suma T.*, T. I., p. 721.

<sup>26</sup> T. Aquino, *Com. a las Sent. de P. L.*, p. 381.

<sup>27</sup> Reina-Valera 1960, Juan 20:11-18.

<sup>28</sup> Reina-Valera, ob. cit., Mateo 1:18-25.

“Otro modo es aquél por el que el alma recibe el conocimiento por medio de la luz de otra sustancia separada –de Dios o del ángel–. El alma se une a esa luz en la medida en que más cesa de la ocupación del cuerpo; y a causa de esto las revelaciones ocurren en sueños, sobre todo en aquellos casos en los que el alma no está sometida a las afecciones del cuerpo”<sup>29</sup>.

Entonces, se alcanza el conocimiento por medio de la luz de otra sustancia separada, pero, en la medida en que el cuerpo deja de ser un obstáculo para la comunicación, lo que ocurre en el plano de los sueños de acuerdo con Tomás de Aquino.

Por otra parte, en el plano material, los ángeles deben expresarse por medio de un cuerpo que sea percibido por el ser humano en vigilia<sup>30</sup> ¿Cómo es esto posible?

Para comprender a las jerarquías celestes, no basta con pensar, necesitamos también la experiencia que nos proporcionan los medios materiales<sup>31</sup>. Tomás de Aquino exploró la posibilidad de si los ángeles tienen o no tienen cuerpos unidos a sí naturalmente, si toman o no toman cuerpos, y si los cuerpos que asumen ejercen o no ejercen funciones vitales<sup>32</sup>.

Concluyó entonces, entre otras cosas, que el vínculo entre el alma y el organismo que se manifiesta accidentalmente en el ser humano, no se expresa universalmente.

En cambio, sí es posible que los ángeles adquieran cuerpos para el cumplimiento de misiones específicas. A pesar de esto, tal manifestación física del ángel no es esencial para su existencia, aunque sí, para determinados procesos de la nuestra.

<sup>29</sup> T. Aquino, *Com. a las Sent. de P. L.*, p. 286.

<sup>30</sup> Reina-Valera 1960, Hechos 12:5-11.

<sup>31</sup> Pseudo Dionisio Areopagita, *La jerarquía celeste*, Madrid, BAC, 2007.

<sup>32</sup> T. Aquino, *Suma T.*, T. I., p. 509.

Entendiendo que los ángeles pueden tomar cuerpos para cumplir determinados propósitos en relación con el hombre, Santo Tomás planteó la cuestión de si los ángeles, al asumir cuerpos, estos podrían realizar actividades biológicas y funciones relacionadas con el medioambiente.

Tomás de Aquino asintió a la posibilidad de que los ángeles tomen cuerpos y ejecuten funciones biológicas, por ejemplo, hablar, aunque estas están enmarcadas en un propósito significativo hacia el ser humano, no como funciones vitales para el propio ángel.

Por lo tanto, los cuerpos que toman los ángeles no son más que instrumentos para significar, es decir, una forma en que los ángeles expresan sus características y acciones espirituales<sup>33</sup>.

Así, la comunicación entre el ser humano y los ángeles puede darse en dos dimensiones de la existencia, la inmaterial, por ejemplo, por medio de los sueños, y el material, por medio de la asunción de cuerpos con un propósito significativo hacia el ser humano.

### **La manifestación de conceptos de la mente**

En el código, el signo se define como la unidad básica. Cuando nos referimos al signo, consideramos el resultado total de la asociación de un significante con un significado:

Al explorar el habla en relación con la definición de signo, este se revela como un acto individual de voluntad e inteligencia. Aquí es crucial distinguir dos aspectos: primero, las combinaciones mediante las cuales el sujeto hablante utiliza el código de la lengua para expresar su pensamiento; segundo, el mecanismo psicofísico que le permite exteriorizar esas combinaciones.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, ob. cit., p. 512.

Entonces, el habla se convierte en el vehículo por el cual los signos, en su forma lingüística, se manifiestan y transmiten, conectando la expresión individual con el código compartido del habla<sup>34</sup>.

Tomás de Aquino desarrolla una noción de signo desde un enfoque lógico, heredada de sus lecturas aristotélicas<sup>35</sup>. Sin embargo, en sus obras teológico-filosóficas se encuentran desarrollos sobre dicha significación, que amplían el alcance de la noción de signo, como es el caso de la *locutio angelica*, como vemos en la siguiente cita:

“Sólo se puede llamar propiamente signo a algo a partir de lo cual se llega al conocimiento de otra cosa como discurrendo. Y según esto no hay signo en los ángeles ya que su ciencia no es discursiva, [...] Sin embargo, comúnmente podemos llamar signo a cualquier cosa conocida en la que se conoce algo; y en consonancia con esto la forma inteligible puede llamarse signo de la cosa que es conocida mediante ella. De este modo, los ángeles conocen las cosas mediante signos; y así un ángel habla a otro mediante un signo, es decir, a través de una especie en cuyo acto su entendimiento deviene perfectamente en orden a otro”<sup>36</sup>.

En lo anterior se argumenta que, en un sentido propio, un signo es algo que produce el conocimiento mediante el discurrir. Aquino sostiene que los ángeles no emplean signos en este sentido, ya que su intelección no es discursiva y no depende de un proceso de razonamiento secuencial, a diferencia del ser humano. Sin embargo, Aquino sugiere que podríamos llamar signo a cualquier cosa que sirva para conocer algo.

<sup>34</sup> Ferdinand De Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1945.

<sup>35</sup> T. Aquino, *Suma T.*, T. I., p. 181

<sup>36</sup> T. Aquino, *Com. a las Sent. de P. L.*, p. 547.

En este contexto, por ejemplo, podríamos incluir la visión de Daniel y como fue asistido para comprender la visión que estaba teniendo; en este sentido, la esencia o la realidad conceptual manifestada en acto, puede considerarse un signo de la cosa que se conoce a través de ella. De este modo, se acepta que los ángeles conocen y pueden dar a conocer las cosas mediante signos<sup>37</sup>.

El ángel no llega al conocimiento por medio de un proceso intelectual como consecuencia de un discurrir, en cambio el ser humano, necesita de más elementos para entender, entre estos, Tomás de Aquino destaca el tiempo suficiente para la deliberación.

Ruido: “En el proceso de transmisión, lamentablemente es característico que se agreguen a la señal ciertos elementos que no estaban previstos por la fuente de información”<sup>38</sup> a esto le llamamos ruido.

Debido al contexto comunicativo de múltiples planos, el ruido, tiene un origen multifactorial: puede surgir de factores internos (causado durante el tiempo necesario para el discurrir del ser humano, la falta de capacidad humana para comprender lo comunicado) o externos (como la influencia de ángeles malos). –Ver imagen 1–.

Por lo tanto, extendemos la definición de ruido a cualquier factor que introduce incertidumbre en un canal de comunicación, con relación al conocimiento que conduce al hombre hacia lo divino.

Ahora debemos realizar algunas observaciones con relación al ruido en este contexto:

<sup>37</sup> Reina-Valera 1960, Daniel 7:16.

<sup>38</sup> “In the process of being transmitted, it is unfortunately characteristic that certain things are added to the signal which were not intended by the information source”. Claude Shannon - Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Illinois, Urbana University Press, 1949, p. 8.

- Aquí, la fuente de la comunicación, por ser Dios, tiene todo previsto por su carácter omnisapiente. De igual manera, prima ante todo la voluntad libre del ser humano y los ángeles: “Y no tememos hacer por eso sin voluntad lo que voluntariamente hacemos, porque presabe El, cuya presciencia no puede engañarse, lo que hemos de hacer”<sup>39</sup>.

- El ruido no solo se caracteriza por su capacidad degenerativa de lo que se intenta comunicar, también puede estimular al hombre para fortalecerse y persistir en su camino hacia Dios. Apreciamos aquí una ambivalencia temporal del ruido, degenerativo en primera instancia, como elemento que interfiere en lo comunicado, y constructivo en segunda instancia, por cuanto obedece finalmente al propósito divino.

Aquí presento cuatro posibles componentes de ruido.

1) La falla del proceso intelectual debido a una interpretación errónea de lo que perciben los sentidos del hombre. Tengamos en cuenta que, los sentidos son la base de nuestro conocimiento natural, que se limita a lo que podemos percibir a través de ellos<sup>40</sup>.

En virtud de que las cosas pueden ser sensibles en acto, pero no inteligibles en acto<sup>41</sup> y teniendo en cuenta la aparente paridad entre el sentido y el entendimiento, esto podría inducirnos al error.

En efecto, lo que creemos percibir por medio de los sentidos, como el ejemplo de correr hacia un oasis en el desierto para salvar nuestra vida al beber agua, puede llevarnos a engaño hasta que nos topamos de frente con la realidad al chocar con la arena.

<sup>39</sup> Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, Tomo XVI, Madrid, BAC, 1958, p. 349.

<sup>40</sup> T. Aquino, *Suma T.*, T. I., p. 178.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, ob. cit. p. 765

Aunque los ángeles pueden transmitir mensajes significativos en diferentes contextos, estos pueden ser malinterpretados o entendidos de manera imperfecta debido a nuestras limitaciones sensitivas para comprender plenamente el significado de la comunicación.

De todas maneras, siempre es posible la iluminación para lograr un entendimiento mayor en el ser humano, por esto Tomás de Aquino cita a Dionicio Areopagita en la Suma Teológica de la siguiente manera: “En la jerarquía celeste la purificación de las sustancias inferiores es a modo de iluminación de cosas desconocidas, conduciéndolas a una ciencia más perfecta”<sup>42</sup>.

2) El ser humano no siempre procesa internamente de forma correcta lo escuchado, (o como el interlocutor lo pretende) esto se debe al ruido causado por las propias interpretaciones y emociones.

Según lo expresado en la obra de Aquino<sup>43</sup>, solo Dios posee la capacidad de mover la voluntad de manera eficaz, mientras que tanto los ángeles como los humanos deben recurrir a la persuasión. Aquí, las propias interpretaciones, influenciadas por la adquisición de “falsos conceptos”<sup>44</sup>, pueden dificultar la tarea de la persuasión, la que no siempre logra los resultados deseados<sup>45</sup>.

Para lograr una audición correcta, Maturana destaca la importancia de escuchar con apertura y sin prejuicios, reconociendo como las propias emociones pueden influir en el acto de escuchar para comprender. Sin embargo, señala que el amor es la única emoción que no restringe el entendimiento, sino que lo expande<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, ob. cit. p. 908.

<sup>43</sup> I., ob. cit. p. 939.

<sup>44</sup> David Ausubel, *Psicología Educativa*, México, Trillas, 1980, p. 593.

<sup>45</sup> Reina-Valera 1960, Daniel 10:10-14.

<sup>46</sup> Humberto Maturana, *Del ser al hacer*, Buenos Aires, Granica, 2015, p. 135.

3) Las limitaciones de la naturaleza intelectual humana, por ejemplo, en cuanto al proceso necesario para poder inteligir una comunicación determinada: Recordemos que las decisiones y acciones de los ángeles son instantáneas, mientras que el ser humano requiere tiempo para procesarse<sup>47</sup>. Por lo tanto, esta idea se relaciona con la noción de una analogía del ser en la filosofía de Tomás de Aquino, la que sostiene que, aunque los seres humanos pueden conocer aspectos de Dios a través de la razón y la revelación, su comprensión será limitada y parcial debido a la diferencia ontológica entre Dios y las criaturas finitas<sup>48</sup>.

4) Aquino reconoció la existencia de fuerzas malévolas que buscan interferir el camino espiritual de los seres humanos influyendo en su percepción mediante la ilusión.<sup>49</sup> En nuestra analogía la ilusión es el ruido que perturba la comunicación pura y directa que conduce al hombre a la divinidad y su conocimiento.

Los elementos mencionados anteriormente intervienen en el nivel C, a la hora de considerar el problema de la comunicación de acuerdo con la teoría de Shannon y Weaver, allí se cuestiona con qué eficacia el significado incide en la conducta de la forma deseada<sup>50</sup>.

Así, la incidencia del significado será inversamente proporcional a la atenuación<sup>51</sup>, entendida como una pérdida de potencia en la señal emitida, – ver imagen 1– que internalizada, puede causar un cambio en el comportamiento humano en su acercamiento a Dios.

<sup>47</sup> T. Aquino, *Suma T.*, T. I., p. 549.

<sup>48</sup> Tomás de Aquino, ob. cit. p. 165.

<sup>49</sup> Id., ob. cit. p. 959.

<sup>50</sup> Claude Shannon – Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Illinois, Urbana University Press, 1949, p. 24.

<sup>51</sup> El concepto de relación señal-ruido (SNR) se remonta a los inicios de la teoría de la comunicación, a finales del siglo XIX y principios del XX involucrando a Lord Rayleigh, Harry Nyquist ya Claude Shannon en 1948 quien publica la teoría de la información.

$$Potencia_{Recibida} < Potencia_{Emitida}$$

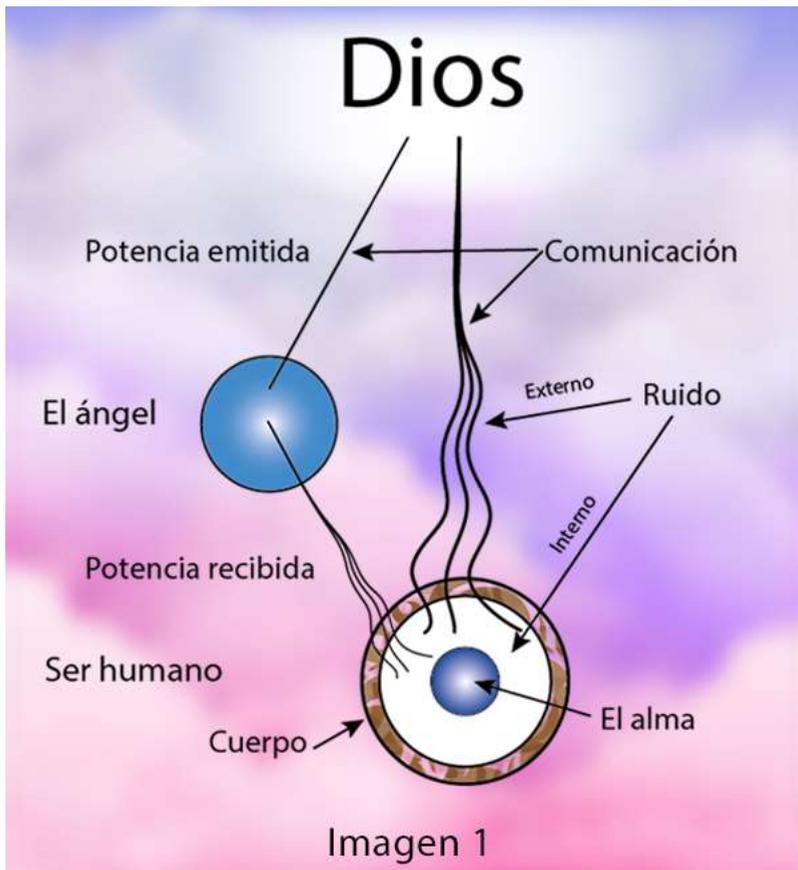
### **Conclusión. Mucho Para Explorar**

Partiendo de la analogía entre la comunicación angelical y la humana propuesta por Santo Tomás de Aquino, este escrito ha intentado un acercamiento a los elementos esenciales del proceso comunicativo. Se ha resaltado la similitud de este proceso tanto en el ámbito espiritual como en el terrenal.

La Teoría de la Comunicación de Shannon y Weaver ha sido integrada para profundizar en la comprensión del intrincado tejido comunicacional de múltiples dimensiones que se configura en este contexto.

Esta perspectiva nos permite comprender la obra de Aquino en relación con la comunicación angélica desde un espacio que puede admitir lo interdisciplinario, lo que me da a pensar que el presente trabajo no está acabado.

**Imagen 1**



## Comunicación, analogía y la (no) presencia de la ideología en Tomás de Aquino y Manuel Asensi Pérez

Valentín Davoine Morales  
FHCE-UdelaR, Uruguay

En este trabajo, intentaré mostrar cómo la teoría semiótica de Tomás de Aquino anticipa algunas de las ideas sobre discursividad y comunicación de Manuel Asensi Pérez, configuradas por este autor español en un campo de batalla ideológica para su propuesta de una crítica como sabotaje. Mi intención es comparar las conceptualizaciones acerca de la comunicación de ambos autores, con el fin de señalar cómo, en términos generales, a modo de resquicio entre ambas resta la ideología; este concepto, ausente en el Aquinate, le impide proyectarse en la dimensión política que importa tanto a Asensi Pérez.

Las ideas de Tomás sobre la comunicación no tienen en su obra un tratamiento orgánico. De aquí que, en ocasiones, las cuestiones semióticas deban desprenderse de discusiones de orden más bien teológico; esto ocurre con su teoría de los signos, algunas de cuyas características son desarrolladas en su discusión sobre los sacramentos en la *Summa Theologiae*, en la sexagésima *quaestio* de su tercera parte, donde trata de ellos tanto en general (en cuanto a su definición, causas, etcétera) como en particular.

Integradas a estas disquisiciones teológicas, encontramos reflexiones acerca de los sacramentos en tanto signos, lo que le da lugar a plantear algunas características de estos, de entre las cuales me quedaré, por ahora, con su funcionamiento a la vez performativo y analógico y, asimismo, su institucionalidad. Estos son algunos de los aspectos que acercan esta teorización con la que discutiremos a continuación.

En el año 2007, el investigador español Manuel Asensi Pérez publicó “Crítica, sabotaje y subalternidad”, artículo inaugural donde presenta su

propuesta de una crítica literaria como sabotaje; cuatro años después, alumbró el libro *Crítica y sabotaje*, expansión argumentativa de sus ideas. Sintéticamente, Asensi Pérez brinda “una definición de la textualidad como fuerza performativa real que modeliza la visión del mundo de los receptores y les incita a llevar a cabo actos y discursos”<sup>1</sup>.

“Por ‘acción modeladora’ hay que entender la acción consistente en crear sujetos (cuerpos, gestos, acciones, discursos, subjetividades) que se representan, perciben y conciben el mundo y a sí mismos según modelos previamente codificados, esto es, ideológicos, cuya finalidad es la práctica de una política normativa y obligatoria, y cuya estrategia consiste en presentarse como ‘naturales’”<sup>2</sup>.

Más adelante, aclara que “[l]a modelización funciona silogísticamente, y en la medida en que ello induce a la acción podemos decir que el silogismo es lo que abre la dimensión incitativa y performativa de la literatura”<sup>3</sup>. En consecuencia, postula dos tipos de textos: los téticos, que ocultan “su carácter ideológico o sus fisuras y ejerce[n] el silogismo”, y los atéticos, que “dan a ver la ideología y ponen en crisis la posibilidad del silogismo”<sup>4</sup>. El tipo de crítica que Asensi Pérez preconiza tiene una vocación política disidente, resistente y transformadora, y consiste en sabotear los textos téticos, exponiendo la ideología que vehiculizan, y en cartografiar los textos atéticos, ya que ellos mismos sabotean la ideología<sup>5</sup>. Vale aclarar que Asensi Pérez considera, bajo la denominación de “texto” o “textualidad”, todo género discursivo<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Manuel Asensi Pérez, “Crítica, sabotaje y subalternidad”, *Lectora*, 13, 2007: 133-153 (p. 133).

<sup>2</sup> *Íbid.*, p. 136.

<sup>3</sup> *Íbid.*, p. 139.

<sup>4</sup> *Íbid.*, p. 142.

<sup>5</sup> *Íbid.*, pp. 133-135.

<sup>6</sup> El propio autor enumera algunos de los géneros que incluye bajo la etiqueta “texto”: “El cine, la televisión, las páginas web, los periódicos, las revistas, la radio, las diferentes formas de publicidad, las exposiciones de los museos y de las diferentes

Dejemos de lado las operaciones que un sujeto crítico puede realizar sobre un texto y concentrémonos en las que tienen lugar en el propio texto. Según Asensi Pérez, los diferentes géneros discursivos “son medios a través de los cuales se cumple la acción modeladora de los aparatos ideológicos heterogéneos y plurales del Estado, de los grupos de presión o del Imperio”<sup>7</sup>. La modelación se realiza “ejerciendo el silogismo”, lo que implica una operación analógica, desde la premisa de que

“la literatura [...] emplea un discurso no referencial como forma de expresión, o lo que es lo mismo: la metáfora. Lo *simile*, como la metáfora, está fundamentada en la analogía. Y la analogía, como bien sabía el pensamiento árabe en torno al siglo XIII (Al-Farabi, Averroes) es una estructura lógica del pensamiento que emplea el silogismo. [...] El símil es lo que permite transitar al lector o receptor desde lo particular a lo general y desde lo particular a lo particular. [...] La modelización funciona silogísticamente, y en la medida en que ello induce a la acción podemos decir que el silogismo es lo que abre la dimensión incitativa y performativa de la literatura”<sup>8</sup>.

Entonces, según Asensi Pérez, la comunicación consiste en un proceso de modelización cosmovisiva realizada mediante procedimientos analógicos a través de medios discursivos verbales y no verbales; esta modelización tiene poder performativo e incitativo y produce “efectos de realidad” (también habla de “efectos de sujeto”), pues crea sujetos que “no existía[n] previamente, sino que [son] producto[s] de la modelización misma”<sup>9</sup>.

La operación central en este proceso es, pues, el silogismo: quien experimenta la recepción de un texto realiza un ejercicio de analogía que lleva

instituciones, los libros de textos escolares y los discursos de los maestros de los distintos niveles de enseñanza, los ensayos, el teatro, la música y, por supuesto, lo que llamamos ‘literatura’” (ibíd., p. 135).

<sup>7</sup> Ibíd., p. 136.

<sup>8</sup> Ibíd., p. 138.

<sup>9</sup> Ibíd., p. 136.

una determinada configuración ideológica del nivel textual al fenoménico; a este respecto, Asensi Pérez cita a Frantz Fanon, quien en *Peau noire, masques blancs* (1952) escribe que, “hasta 1940, ningún antillano era capaz de pensarse negro”<sup>10</sup>, en referencia a la entrada en escena del poeta martinicano Aimé Césaire y su reivindicación de la negritud. Podría decirse que entendemos el mundo en función de la interpretación que de él nos otorgan los discursos en que estamos inmersos. Por lo tanto, la analogía es el motor en la construcción de las subjetividades que habitan nuestros respectivos marcos ideológicos; su dimensión performativa radica en la naturalización de estas subjetividades adquiridas.

También para Tomás de Aquino, la analogía ocupa un lugar destacado, aunque descentrado en su producción<sup>11</sup>. De acuerdo a Zagal Arreguín, “[I]a metáfora analógica es muy apreciada en la teología tomista, pues permite la traslación de cualidades sensibles a Dios”<sup>12</sup>, en la línea de una elaboración teórica orientada, en general, “al problema de la divinidad”<sup>13</sup>. El propio

<sup>10</sup> Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, p. 140. Esta cita lapidaria se complementa (se explica, se ejemplifica) con una anécdota que Fanon incluye en la misma obra (p. 137):

“En las Antillas, el joven negro, que en la escuela no deja de repetir ‘nuestros ancestros, los galos’ se identifica con el explorador, el civilizador, el blanco que lleva la verdad a los salvajes, una verdad toda blanca. Hay identificación, es decir, que el joven negro adopta subjetivamente una actitud de blanco.

Recordemos que el discurso escolar es uno de los géneros que Asensi Pérez releva en su definición operativa de “literatura” (ob. cit., p. 135).

<sup>11</sup> Leo J. Elders, “La analogía en la filosofía y en la teología de santo Tomás de Aquino”, *Sapientia*, 51, 199, 1996: 41-57 (p. 42).

<sup>12</sup> Héctor Zagal Arreguín, “Metáfora y analogía en santo Tomás”, *Medievalia*, junio-diciembre 1999, 29-30: 109-120 (p. 111).

<sup>13</sup> José Adolfo Arias-Muñoz, “Una teoría del lenguaje en San Agustín y en Santo Tomás”, *Millars*, 2, 1975: 69-82 (p. 74).

concepto de “sacramento” está tomado en sentido analógico, indica Tomás, “o sea, según las diversas relaciones a una misma cosa”<sup>14</sup>.

Explica el Aquinate que los sacramentos pueden ser considerados como signos debido a que “[l]os signos son connaturales al hombre, porque es propio del hombre llegar a lo desconocido a través de las cosas conocidas. Y por eso se llama propiamente sacramento a lo que es signo de una realidad sagrada destinada a los hombres”<sup>15</sup>. Asimismo, además del valor indicial entrañado en la cita anterior, el concepto de signo implica no solo proferir sino también la exteriorización de un cierto entendimiento, por lo que “lo que es del orden de conocer es, propiamente hablando, del orden del decir”<sup>16</sup>.

La relación entre el signo y lo que significa es metafórica:

“A las cosas visibles utilizadas en los sacramentos se les denomina palabras en sentido metafórico, o sea, en cuanto participan de un cierto poder de significación que principalmente se encuentra en las palabras, como se ha dicho ya. Por eso, la adición de palabras a las cosas sensibles no se ha de considerar como una superflua repetición de palabras, ya que unas precisan el significado de las otras”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> “scilicet secundum diversam habitudinem ad aliquid unum”. Tomás de Aquino, *S. Th.* III q. 60 a. 1 ad 3. Traducción de Jesús Espeja Pardo, *Suma de teología V*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

<sup>15</sup> “signa dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines”. Tomás de Aquino, *S. Th.* III q. 60 a. 2 co.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *De ver.* q. 4 a. 2 ad 5. Traducción de María Jesús Soto-Bruna, en *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, tomo 1, Pamplona, EUNSA, 2016.

<sup>17</sup> “Ad primum ergo dicendum quod res visibiles sacramentorum dicuntur verba per similitudinem quandam, in quantum scilicet participant quandam vim significandi, quae principaliter est in ipsis verbis, ut dictum est. Et ideo non est superflua ingeminatio verborum cum in sacramentis rebus visibilibus verba adduntur, quia

Un poco antes en el mismo texto, Tomás plantea, siguiendo a Agustín de Hipona, “que el primado de significación entre los hombres lo tienen las palabras”<sup>18</sup>, en tanto los elementos sensibles del sacramento refieren metafóricamente al concepto mental. Para esto, Tomás pone como ejemplo el del bautismo: “cuando se dice yo te bautizo se da a entender que en el bautismo empleamos el agua para significar una purificación espiritual”<sup>19</sup>. Incluso hay una consideración analógica de la configuración del sacramento, en tanto unión de palabras (en el sentido de sustanciación de conceptos mentales) y objetos o acciones sensibles, como un ente sensible:

“[...] en los sacramentos las palabras son como la forma, y las cosas sensibles como la materia. Ahora bien, en todos los compuestos de materia y forma, el principio de determinación viene de la forma, que es en cierto modo el fin y el término al que tiende la materia. Por eso, para la constitución de una realidad es más necesaria una forma determinada que una materia determinada: si se requiere una materia determinada, es para que sea proporcionada a una forma determinada. Y puesto que en los sacramentos se requieren determinadas cosas sensibles, que en ellos son como la materia, con mayor razón se requiere también en ellos una forma verbal determinada”<sup>20</sup>.

unum eorum determinatur per aliud, ut dictum est”. Tomás de Aquino, *S. Th.* III q. 60 a. 6 ad 1

<sup>18</sup> “quod verba inter homines obtinuerunt principatum significandi”. Tomás de Aquino, *S. Th.* III q. 60 a. 6 co.

<sup>19</sup> “sed cum dicitur, ego te baptizo, manifestatur quod aqua utimur in Baptismo ad significandam emundationem spiritualem”. Tomás de Aquino, *S. Th.* III q. 60 a. 6 co.

<sup>20</sup> “in sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae. In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae. Et ideo principaliter requiritur ad esse rei determinata forma quam determinata materia, materia enim determinata quaeritur ut sit proportionata determinatae formae. Cum igitur in sacramentis requirantur determinatae res sensibiles, quae se habent in sacramentis sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma verborum”. Tomás de Aquino, *S. Th.* III q. 60 a. 7 co.

Otra característica de los sacramentos es su performatividad, que ya viene asumida por su definición, puesto que son causantes de la gracia: “es necesario afirmar que los sacramentos de la nueva ley causan en cierto modo la gracia”<sup>21</sup>. A este respecto, Jesús Sancho indica que “los sacramentos cristianos son, a la vez, signos y causas: significan lo que causan y causan que significan”<sup>22</sup>.

Sin embargo, estas características se ven neutralizadas ante la ausencia de una sanción institucional. Un sacramento es administrado de manera correcta si se sigue la preceptiva eclesiástica; de lo contrario, es un signo fallido: “Quien al pronunciar corrompe las palabras, si lo hace voluntariamente, no manifiesta intención de hacer lo que hace la Iglesia, en cuyo caso no parece que se realice el sacramento”<sup>23</sup>. La Iglesia es la garante de la eficacia del sacramento, puesto que lo instituye. De la misma manera, un discurso en general apunta a su creador (persona, institución); de ahí la desconfianza hacia lo anónimo. La contraposición Estado-familia, que actualmente algunos espacios políticos traen al debate, pone en el centro la cuestión de quién tiene la potestad de articular un discurso válido; de la mano de este tema, consideremos al ámbito escolar: un video educativo sobre sexualidad, profilaxis, conocimiento del sistema sexo-genital, pierde prestigio cuando el argumento en alza es que este tipo de educación ha de provenir del hogar familiar. Aquí, la escuela, a pesar de ser por definición una institución, deja de serlo a los efectos discursivos; la relación jerárquica entre ambos aparatos ideológicos del Estado (escuela versus familia) oscila en función de cómo la ideología dominante pondera sus respectivas funciones, aunque no siempre

<sup>21</sup> “necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare”. Tomás de Aquino, *S. Th.* III q. 62 a. 1 co.

<sup>22</sup> Jesús Sancho, “Significación y causalidad de los sacramentos (Sacramenta novae legis efficiunt quod significant)”, Pedro Rodríguez (ed.), *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos: IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1983: 637-649, p. 646.

<sup>23</sup> “ille qui corrupte profert verba sacramentalia, si hoc ex industria facit, non videtur intendere facere quod facit Ecclesia, et ita non videtur perfici sacramentum”. Tomás de Aquino, *S. Th.* III q. 60 a. 7 ad 3.

hay un solapamiento entre ellas (de donde la metáfora de la maestra como una segunda madre).

Vemos, si esta exposición fragmentaria ha logrado manifestarlo, que las elaboraciones respectivas de Tomás de Aquino y Manuel Asensi Pérez intersectan en un mapa conceptual que, a su vez, ampara la propuesta del segundo de la crítica como sabotaje. No obstante, esta posibilidad no es tal en el caso del monje dominico. Por un lado, existen diversos resquicios entre ambos modelos, pues la distancia temporal entre ambos pensadores engendra otros distanciamientos, como de los horizontes de expectativas respectivos. Consideremos, por ejemplo, el concepto de “sujeto”, central en la propuesta de Asensi Pérez y que en tiempos del Aquinate aún no había cristalizado, sino que atravesaba una larga germinación hasta fines del período medieval<sup>24</sup>; asimismo, el de “ideología”, particularmente en el sentido marxista (podríamos invocar la definición de Louis Althusser, donde es una “representación de la relación imaginaria del individuo con sus condiciones reales de existencia”<sup>25</sup>), también focal, es propiamente extemporáneo para Tomás, en tanto tuvo su primer desarrollo como modo sistemático de pensamiento recién en tiempos ilustrados<sup>26</sup> y su formulación marxista mucho después; su carencia en el horizonte de expectativas tomista le coarta la posibilidad de entablar una batalla sobre este mapa común. Por otro lado, la epistemología marxista del investigador español, tensa y vigilante, asume en los textos la potencialidad de impactar en los sujetos y transformarlos (o bien, por el contrario, reafirmar sus presuntas identidades subjetivas); en cambio, situado en una ontología causacionista, Tomás ve el ser realizado en proporciones más o menos inmediatas al Ser pleno que es Dios y entiende la comunicación como una propiedad inherente del ser humano, por lo que no se

<sup>24</sup> Georges Duby & Philippe Braunstein, “The Emergence of the Individual”, Georges Duby (ed.), *A History of Private Life II: Revelations of the Medieval World*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1988: 508-630.

<sup>25</sup> Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, pp. 43-47.

<sup>26</sup> Joseph S. Roucek & Ángela Muller Montiel, “Historia del Concepto de Ideología”, *Revista Mexicana de Sociología*, 25, 2, mayo-agosto 1963: 665-694 (p. 668).

detiene a escudriñar en las posibilidades fermentales de la significación ni en su impacto en quienes participan en el acto comunicacional.

El Aquinate toma en cuenta al sujeto como artífice de la efectividad del sacramento; para que el signo signifique, es necesario, no solo que haya una institución que avale su efectividad, sino que esta sea consensuada: “Como dice San Agustín en *Super lo.*, la palabra tiene efecto en los sacramentos no porque se pronuncia, o sea, no por el sonido exterior de la voz, sino porque se cree, según el sentido admitido por la fe”<sup>27</sup>. Esta creencia aproxima la teoría tomista al concepto de modelización de Asensi Pérez; en efecto, Tomás plantea que “[l]a costumbre, y sobre todo la que arranca de la niñez, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de que estamos imbuidos desde la infancia”<sup>28</sup>. Esas ideas “connaturales y evidentes”, dice Tomás, no lo son, sino que, en palabras de Asensi Pérez, constituyen “efectos de realidad’ [...] [mediante las cuales] el espectador o lector adquiere una percepción del mundo que en muchos casos le conducirá a actuar de un modo determinado en el mundo empírico. Y es claro que la actuación queda automáticamente ligada a la dimensión ética y política”<sup>29</sup>. La preocupación por las percepciones del mundo adquiridas y su influencia en el actuar de los sujetos otorga al planteo asensiano la dimensión política que mencionamos al inicio.

<sup>27</sup> “sicut Augustinus dicit, super Ioan., verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur, idest, non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, secundum sensum verborum qui fide tenetur”. Tomás de Aquino, *S. Th.* III q. 60 a. 7 ad 1.

<sup>28</sup> “Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota”. Tomás de Aquino, *S. c. G. I.* XI. Traducción de Jesús M. Pla Castellano, *Suma contra los gentiles I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

<sup>29</sup> Asensi Pérez, ob. cit., p. 141.



## **Averroes, o sobre el pensar como copulación**

*Alberto García Tovar*  
UNAM, México

### **El intelecto material o sobre la naturaleza del medio**

La naturaleza del intelecto material fue un tema amplia y extensamente discutido por la gran mayoría de los intérpretes y comentaristas de Aristóteles, y de hecho siempre ocupó un lugar muy importante en el conjunto de sus reflexiones en torno a la psicología del estagirita. Al menos durante quince siglos de tradición filosófica el debate se vio enriquecido y se mantuvo vívidamente encendido por las distintas aportaciones teóricas y conceptuales de quienes en él participaron, aun cuando éstas hayan sido de la más diversa índole y hayan derivado, en muchas ocasiones, en intensas y acaloradas confrontaciones. Pues en efecto, tal y como lo demuestran Temistio, Teofrasto, Alejandro de Afrodisia, Avempace, Averroes y muchos otros, con todo y sus respectivas variaciones, la apremiante necesidad de comprender la naturaleza del intelecto material siempre estuvo sujeta a la premura por intentar clarificar algunos de los pasajes más oscuros y controvertidos de la noética aristotélica, al mismo tiempo que se pretendía explicar cómo es que el pensamiento tiene lugar como la manifestación más elevada de la vida humana y como rasgo distintivo del hombre con respecto a otros seres vivos.

En el caso concreto de Averroes, la pregunta por la naturaleza del intelecto material siempre coincidió en su búsqueda con la pregunta por el sustrato del pensamiento, es decir, por aquello que primeramente lo hace real en tanto que mera posibilidad. Cuando Averroes se pregunta qué es el intelecto material debemos entender que la pregunta que queda igualmente planteada, aunque de manera implícita, es aquella que indaga por la primera instancia o condición de posibilidad del pensamiento. Es por este motivo que las reflexiones del filósofo cordobés en torno a este intelecto nos obligan a retroceder un paso

antes de preguntarnos cómo es que pensamos para preguntarnos, antes bien, cómo es que resulta posible que pensemos y que, por otra parte, el pensamiento tenga lugar en nosotros- y si esto es así, de qué manera ocurre. He ahí donde primeramente debemos situarnos: en el acontecer del pensamiento como algo posible, y he justamente ahí en donde el intelecto material funge como el enclave noético que nos permite comprender cómo es que esto ocurre.

En primer lugar, para Averroes es muy importante dejar en claro que el intelecto material debe comprenderse como aquello que es en potencia todas las formas materiales en su ser universal, sin ser en acto ninguno de los entes antes de concebirlos. Para ello es necesario que este intelecto, por una parte, dado su estatus ontológico potencial, se encuentre libre de toda determinación material y formal, pues al ser la sustancia que recibe todas las formas materiales, debe encontrarse despojado de la naturaleza misma de lo recibido. Y por otra parte, dada la singularidad de su potencialidad, es igualmente necesario que el intelecto material sea impasible, esto es, que no padezca afección alguna cuando recibe alguno de los inteligibles materiales, ya que esto implicaría un cierto grado de privación en el seno de su receptividad y no podría acoger otras formas universales. En este sentido, el intelecto material acoge en potencia todas las formas universales sin verse afecto por ellas y éstas subsisten en él en tanto que meras cognoscibilidades. De ahí que todo cuanto el hombre puede conocer subsiste en la potencia absoluta del pensamiento en tanto que pura posibilidad.

Ahora bien, si bien es cierto que la pureza potencial parece ser el rasgo distintivo del intelecto material, ello no basta para decir que estamos ya en condiciones de comprender la naturaleza de este intelecto. Pues en efecto, si analizamos con mayor cuidado la anterior premisa averroísta en torno al intelecto material rápidamente caemos en cuenta de la siguiente dificultad: si el intelecto material no es nunca *ya* un algo determinado, puesto que de hecho carece de una determinación tanto material como formal, ¿cómo es posible que sea un algo que, a pesar de todo, puede acoger las formas universales sin verse afectado por ellas? ¿Cómo debemos comprender, entonces, una potencia

que se define por ser absoluta y que nos conduce a una aporía ontológica que parece irresoluble? La respuesta a estas incómodas interrogantes la encontramos en E. Coccia, quien opina que la tesis averroísta de la potencia absoluta del intelecto coincide de manera exacta con una doctrina del medio:

“Un medio es el espacio, el lugar metafísico que hace existir las formas en tanto puras cognoscibilidades. [...] El intelecto es el ente capaz de recibir una forma en su solo ser de cognoscibilidad, es el *medio* en el cual esta forma puede subsistir en tanto cognoscibilidad absoluta. Si el pensamiento es la afectividad en su forma más pura, toda doctrina del conocimiento deberá coincidir con una teoría de la recepción: si el intelecto no tiene otra naturaleza que la de una potencia absoluta, la noesis necesariamente deberá resolverse en una doctrina del medio”<sup>1</sup>.

Se trata, pues, de comprender la naturaleza del intelecto material en términos de su ser medial, es decir, en tanto que se constituye como el espacio o el lugar metafísico en donde las formas materiales son acogidas y subsisten en dicho medio en tanto que puras cognoscibilidades.

### **Pensar imágenes**

La naturaleza medial del intelecto material es, pues, lo que determina la pensabilidad de las formas universales, es decir, su capacidad de ser conocidas. Sin embargo, cabe aquí hacer la precisión de que la singularidad medial del intelecto en cuestión no es como la de cualquier otro ente, sino que es más bien parecida a la del medio diáfano o transparente que posibilita la visión actual de los colores. De hecho, por medio de una analogía de raigambre aristotélica, aunque planteada con variaciones significativas, Averroes explica que el intelecto material es al intelecto agente lo que la transparencia es a la luz, del mismo modo en el que los colores son

<sup>1</sup> Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Córdoba, Adriana Hidalgo editora, 2008, p. 210

equiparables con las intenciones imaginativas. El filósofo cordobés dice, en efecto:

“Es más, debes saber que la relación del intelecto agente con este intelecto [material] es la relación de la luz con lo diáfano, y que la relación de las formas materiales con él es como la del color con lo diáfano. En efecto, lo mismo que la luz es la perfección de lo diáfano, así el intelecto agente es la perfección del [intelecto] material. Y lo mismo que lo diáfano no es movido por el color ni lo recibe sino cuando luce, así este intelecto no recibe los inteligibles que están aquí sino cuando es perfeccionado por aquel intelecto e iluminado por él. Y así como la luz hace que el color en potencia lo sea en acto, de modo que pueda mover lo diáfano, así también el intelecto agente hace que las intenciones inteligibles en potencia lo sean en acto para que el intelecto material las reciba. De este modo, pues, hay que concebir el intelecto material y el [intelecto] agente”<sup>2</sup>.

De acuerdo con la analogía anterior, entonces, debemos tener claros los siguientes tres puntos, a saber: a) que el intelecto agente es la perfección del intelecto material, del mismo modo en el que la luz es la perfección de lo diáfano; b) que la medialidad absoluta del pensamiento, es decir, el intelecto material, es a las formas materiales lo que lo diáfano es a los colores; y c) que los inteligibles en acto son recibidos y relucidos en el medio del pensamiento cuando el intelecto agente hace pasar de la potencia al acto a las intenciones imaginativas del hombre, las cuales subsisten en la transparencia absoluta del pensamiento en tanto que puras cognoscibilidades, o bien, en tanto que esbozos formales de los inteligibles universales.

Ahora bien, es justo en este punto de la noética averroísta en donde la facultad imaginativa desempeña un rol decisivo, pues no es sino gracias a ella que el hombre, por medio de sus intenciones imaginativas -corruptibles y perecederas, precisamente por hallarse vinculadas a la singularidad material y

<sup>2</sup> Averroes, *Sobre el intelecto*, Madrid, Trotta, 2004, p. 132.

corporal de éste-, logra vincularse con la potencia absoluta del pensamiento, es decir, con el intelecto material. En cierto sentido, Averroes sugiere que la imaginación debe pensarse como una fuerza que abre y conduce al hombre hacia una exterioridad en la que sus imágenes quedan depositadas y son dispuestas para la intelección y el conocimiento actual de las formas universales. Pues en efecto, siguiendo la analogía anteriormente planteada, del mismo modo en el que la luz hace pasar de la potencia al acto a los colores para que éstos sean actualmente visibles para quien los percibe, el intelecto agente ejerce su acción lumínica sobre la transparencia absoluta del pensamiento para que las intenciones imaginativas del hombre sean relucidas o reflejadas sobre ésta en tanto que inteligibles en acto pertenecientes ya un sujeto.

En este orden de ideas, la génesis del acto intelectual coincide simultáneamente con el de la determinación subjetiva y objetiva del pensamiento. Es justamente en este punto en el que Averroes reconoce, de hecho, que dicha determinación constituye uno de los problemas más arduos de resolver dentro su teoría sobre el intelecto. En palabras del filósofo cordobés este problema queda planteado de la siguiente manera:

“El segundo problema, a saber, cómo el intelecto material es uno en número en todos los individuos humanos, inengendrable e incorruptible, mientras que los inteligibles que existen en acto en él (y es el intelecto especulativo) se cuentan por el número de los individuos humanos y son generables y corruptibles por la generación y la corrupción de los individuos, este problema ciertamente es muy difícil y tiene una máxima ambigüedad”<sup>3</sup>.

Dicho en otras palabras, la pregunta fundamental a la que Averroes intenta dar respuesta podemos formularla de la siguiente forma: ¿cómo es posible que el pensamiento sea múltiple y numerable por el número de sujetos siendo que

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 131.

su principio –por lo demás, único y eterno– es decir, el intelecto material, se encuentra separado de estos?

La respuesta a la anterior pregunta la encontramos, precisamente, en la unión del hombre con el inteligible en acto, pero esta vez el filósofo cordobés explica que dicha unión acaece “por la conjunción [*copeletur*] de la intención inteligible con nosotros (y son las intenciones imaginativas) o sea, de la parte de ellas que está en nosotros en cierto modo como forma”<sup>4</sup>. Es aquí en donde, nuevamente, las imágenes vuelven a desempeñar un rol fundamental para que dicha unión logre llevarse a cabo. Pues en efecto, no es sino gracias a las imágenes que el hombre logra copular con la transparencia absoluta del pensamiento, de tal forma que cuando el intelecto agente perfecciona al intelecto material, del mismo modo en el que la luz perfecciona la transparencia para hacer actualmente visibles a los colores que se encontraban en potencia, dichas imágenes, al encontrarse en el medio, logran devenir inteligibles en acto pertenecientes ya a un sujeto.

La copulación intelectual del hombre, así pues, se ve plenamente realizada cuando el intelecto agente ejerce su acción lumínica sobre la transparencia absoluta del pensamiento, esto es, cuando las intenciones imaginativas devienen inteligibles en acto y éstos son adquiridos por el hombre. No obstante, es en este mismo punto de la *copulatio* en donde Averroes aclara lo siguiente respecto a dichos inteligibles:

“...es necesario también que los inteligibles en acto tengan dos sujetos, el primero de los cuales es el sujeto mediante el cual son verdaderos, es decir, las formas que son imágenes verdaderas, mientras que el segundo [sujeto] es aquel mediante el cual los inteligibles son un ente en el mundo, y éste es el intelecto material”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 133.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 129-130.

El planteamiento de la existencia de un doble sujeto de los inteligibles en acto viene a decirnos que en el punto más elevado de la *copulatio* el pensamiento ocurre sobre un trasfondo noético en el que el hombre se encuentra inserto, inicialmente, vía sus imágenes. Sin embargo, cuando los inteligibles en acto son producidos, éstos no son nunca adquiridos por el hombre sino dentro del mismo medio que les otorga entidad y existencia, es decir, el intelecto material, que es como la transparencia en la que los inteligibles son relucidos para ser adquiridos por un sujeto, del mismo modo en el que los colores son relucidos por el medio que posibilita su visión en acto para quien los ve.

Así pues, lo que particularmente define la *copulatio* averroísta no es solamente la relación del hombre con el intelecto material por medio de sus imágenes, sino también la producción de los inteligibles en acto por medio de la acción del intelecto agente sobre la transparencia absoluta del pensamiento. Pues en efecto, como ya lo hemos visto, cuando el inteligible en acto es producido, éste es adquirido por el hombre en tanto que logra unirse con él, y de esta manera le otorga al pensamiento una ulterior determinación. No obstante, para que dicha determinación ocurra es necesario que, en primer lugar, las intenciones imaginativas del hombre subsistan en la medialidad absoluta del pensamiento en tanto que puras cognoscibilidades, o bien, en tanto que cuasi formas; y en segundo lugar, es igualmente necesario que la forma inteligible sea abstraída de dichas intenciones toda vez que el intelecto agente haga efectiva su agencia al ejercer su acción lumínica sobre el medio absoluto del pensamiento. Pues en efecto, del mismo modo en el que la visión se produce sólo cuando los colores son actualmente visibles, todo acto intelectual mediante el cual el hombre adquiere el inteligible que piensa no ocurre sino cuando las intenciones imaginativas devienen inteligibles en acto que logran ser reflejados en el medio, y por lo tanto, de igual manera, por el sujeto que piensa, así como cuando los colores son relucidos en el medio transparente o diáfano y son vistos por un sujeto.

## Un pensamiento sin sujeto

Dice Jean-Baptiste Brenet:

“He ahí a lo que somos conducidos, a lo que lleva la doctrina de la unión [*jonction*] a un pensamiento sin ‘sujeto’. [...] Si bien los procesos individuales de adquisición del saber se realizan, paradójicamente, llevan al mismo tiempo a un acto universal y permanente en el que el *yo* no juega ya ningún rol, en el que la intervención personal, *via* las imágenes, es abolida<sup>6</sup>.

Demos un paso más lejos en la noética de Averroes para evaluar brevemente sus implicaciones: la unión del hombre con el intelecto, tras haber adquirido el inteligible en acto, implica la pérdida de la singularidad y la individualidad imaginativa del hombre y sus imágenes. Éstas dejan de ser lo que son en cuanto tal cuando se produce la copulación intelectual o la unión del hombre con el inteligible universal y eterno por medio de las imágenes. Éstas, en efecto, sufren una transformación ontológica radical cuando la luz del intelecto agente perfecciona la transparencia absoluta del pensamiento y hace efectivo su tránsito de la potencia al acto. Mas es en dicho tránsito, es decir, en la actualidad misma del pensamiento, en donde las imágenes devienen formas inteligibles, las cuales, al igual que los colores, son reflejadas en el medio que posibilita su adquisición por parte del sujeto inteligente.

Es justo por el anterior motivo que el hombre no piensa o no entiende nada en acto si no es por la unión con él del inteligible en acto. El hombre refleja la forma adquirida sólo en tanto que ésta es reflejada en la transparencia absoluta del pensamiento y en tanto que él mismo se encuentra vinculado con el medio en virtud de sus imágenes. **El hombre no piensa** porque el pensar le pertenezca o porque el pensar se dé en él como un atributo o una actividad que le sea esencial. El hombre es sólo una instancia en la que pensamiento tiene

<sup>6</sup> Jean-Baptiste Brenet, *Averroes el inquietante*, Santiago, Metales pesados, 2018, p. 106.

lugar, pero al mismo tiempo es capaz de acceder a él porque ha logrado abolir la dimensión subjetiva que le impedía la unión plena con el inteligible en acto, y al mismo tiempo, por medio del mismo acto intelectual, con el intelecto agente. Las intenciones imaginativas, en efecto, no son nunca el sujeto propio de la intelección, pero son el paso previo a la adquisición de los inteligibles en acto y la unión con el intelecto. No obstante, para que dicho paso logre llevarse a cabo, el hombre debe disponer su singularidad imaginativa hacia la intelección, es decir, hacia la agencia lumínica del intelecto agente para que de este modo sus imágenes logren devenir inteligibles en acto. Pero al hacerlo, la singularidad imaginativa del hombre queda por completo suprimida, y por lo tanto el pensamiento prescinde de toda determinación subjetiva.

El pensamiento no responde a ningún nombre, pues no es nunca, propiamente, de este o aquel individuo, de tal o cual sujeto. El pensar, en su expresión más pura y elevada, no es más que el anonimato de los sujetos pensantes, esto es, su nulidad intelectual. El cuadro final al que nos conduce la copulación averroísta no consiste en otra cosa más que en su propia perfección y superación. Pues en efecto, si bien es cierto que la unión del hombre con el inteligible en acto se produce por medio de las intenciones imaginativas, la copulación se ve estimulada y logra alcanzar su plena realización cuando en el medio absoluto del pensamiento tiene lugar la operación lumínica del intelecto agente para producir los inteligibles en acto a los que el hombre queda unido. Éstos, si bien es cierto se corrompen y perecen con la aniquilación o la muerte del individuo, en sentido absoluto se dice que son eternos, pues su existencia no depende de su unión con tal o cual sujeto, puesto que estos inteligibles constituyen el fundamento ontológico de todo cuanto existe y es real y puede ser pensado.

Por este motivo, Brenet señala, en la dirección anterior, que no es sino en la unión del hombre con el inteligible en acto y con el intelecto agente, es decir, en el momento en el que el pensar alcanza su punto más alto en el anonimato, que el hombre logra alcanzar su perfección y determinación última. Y en este sentido, el filósofo francés apunta que “el hombre perfecto, el filósofo, es parecido a Dios. Esto significa que [su] intelecto, ya sin

potencialidades, no es más que la inteligibilidad total del mundo. Es en este sentido que [él] es todos los seres, y en este sentido también que <<él>> los conoce a todos<sup>7</sup>. La divinización del hombre es la nota más alta de la noética averroísta, es el final del *cursus* teórico por el que somos conducidos. El hombre-Dios, es decir, el filósofo, es aquel que reconoce la nulidad de su singularidad pensante y se ve a sí mismo, por una parte, como un nadie en donde el pensamiento mismo tiene lugar, y por otra, por su carácter divino, como un ser capaz de penetrar en la inteligibilidad total del mundo.

<sup>7</sup> *Ibíd.*

## **El arca mística y el problema de la concupiscencia desde Hugo de San Víctor**

*Maximiliano Calderón Gómez*  
UNAM, México

### **Introducción**

El Arca mística de Hugo de San Víctor es un texto cuya complejidad ha sido pasada por alto en varios textos de historia de la filosofía, ya sea por falta de traducción de sus textos o por reducirlo a un simple místico. Este libro, al igual que otros del victorino, parten del problema de la naturaleza material del humano; por ende, el autor nos muestra argumentos para combatir la concupiscencia del cuerpo, porque son una distracción que nos alejan de la contemplación y semejanza de Dios; para ello se recurre a analogías arquitectónicas reales y espirituales como un medio para librarnos de las inclinaciones carnales, propias del estado de pecado, con la finalidad de elevarnos al entendimiento de Dios. La función principal de las iglesias reales y las espirituales consiste en restablecer la naturaleza humana, es decir, la plenitud del bien y erradicar la corrupción, esto sólo se logra a través del ejercicio de las virtudes; en este sentido, cada arca o templo es un itinerario moral y anagógico que simboliza la escala de perfeccionamiento del alma en dicho ejercicio; sin embargo, como veremos, no todos pueden alcanzar esta perfección, sólo unos cuantos. Este escrito se propone mostrar la argumentación de Hugo de San Víctor.

En este texto abordaré la metáfora arquitectónica del texto El Arca mística de Hugo de San Víctor como un medio para erradicar el problema de la concupiscencia y llegar a la contemplación de Dios. Este trabajo pretende mostrar dos objetivos: primero, la relación entre la arquitectura física de la Casa de Dios y la edificación del templo en el alma permite controlar el deseo carnal; segundo, el arca sirve como un medio para contemplar a Dios, el autor

ofrece cuatro interpretaciones del Arca: histórica, alegórica, anagógica y moral, no obstante, yo me centraré en las últimas dos.

El orden del trabajo es el siguiente: en el primer capítulo abordaré los motivos de la escritura que Hugo de San Víctor expone en el Arca mística, cuál es la naturaleza humana y su lugar dentro de la jerarquía del ser. En el segundo capítulo, el arca mística como iglesia y morada de Dios, los tipos de iglesia y su papel moral y anagógico. Por último, si todos pueden acceder a la salvación.

Hugo de San Víctor fue un autor prolífico; lamentablemente, en la comunidad filosófica solo algunos filósofos lo han retomado en sus historias de la filosofía medieval, por lo que, en muchos casos, es un autor que queda olvidado o al margen; una posible causa es la casi nula traducción de obras. Sin embargo, encontramos autores contemporáneos que sí lo abordan, como: Rafael Ramón Guerrero, quien en su Historia de la filosofía medieval rescata la importancia que tuvo Hugo en el siglo XII, por su clasificación de las disciplinas de estudio en el *Didascalicon* (el arte de leer) y también por su teoría ontológica de la causalidad dentro de la naturaleza<sup>1</sup>. Por otro lado, Alain de Libera en su obra La filosofía medieval aborda la relevancia filosófica del victorino en la noción de justicia sacramental que desarrolla en *De sacramentis*<sup>2</sup>. Este pequeño trabajo pretende complementar el estudio sobre Hugo en la filosofía, pero desde el enfoque de otra obra: El arca mística de Noé, ya que es un texto que no se suele mencionar en las Historias de la filosofía.

## **1. Motivos del arca mística y el estado de corrupción en la naturaleza humana**

En este capítulo abordaré tres cosas con base en la problemática que vislumbra Hugo de San Víctor respecto a la naturaleza humana, lo cual le

<sup>1</sup> Cf. Rafael Ramon Guerrero, *Historia de la filosofía*, España, Ediciones Akal, 1996.

<sup>2</sup> Cf. Alain de Libera, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2000.

motiva a escribir el Arca mística de Noé. Las preocupaciones del filósofo son esencialmente morales, lo que lo lleva a desarrollar el problema de nuestras pasiones mundanas.

### 1.1. Los motivos de la escritura del Arca mística

Dentro de tres escritos de Hugo de San Víctor: El arca mística, *De sacramentis* y *Didascalicon* encontramos una preocupación común que es la médula de sus teorías: ¿cómo lograr que el alma humana, con sus imperfecciones, pueda mantenerse en el conocimiento y en la contemplación de Dios? Parece que el humano, al tener cuerpo no logra quedarse en un estado de quietud, sino que siempre se ve arrebatado por la concupiscencia, que son los deseos corporales o mundanos. Dentro del contexto del texto a estudiar, Hugo hace referencia a la siguiente experiencia.

“Un día, mientras estaba sentado con los hermanos reunidos [...] la conversación fue dirigida que comenzamos unánimemente a maravillarnos de la inestabilidad e inquietud del corazón humano, y a suspirar por ello. Y los hermanos rogaron fervientemente que se les mostrara la causa de estos movimientos inestables en el corazón del hombre”<sup>3</sup>.

Todo conocimiento de las cosas elevadas tiene que ir acompañado de la acción virtuosa. En el caso del Arca mística, Hugo se cuestiona por la impasibilidad de nuestra alma que se ve jalada por las pasiones carnales del cuerpo; somos proclives al amor del mundo por los placeres corporales, sin embargo, tenemos que amar a Dios porque ahí están los bienes espirituales

<sup>3</sup> “When I was one day sitting with the assembled brethren, and replying to the questions which they asked, many matters came up for discussion. Finally, the conversation was so directed that we began with one accord to marvel at the instability and restlessness of the human heart, and to sigh over it. And the brethren earnestly entreated that they might be shown the cause of these unstable movements in man's heart”. *Hugh Of Saint Victor, Noah's ark (De arca noe morali)* Alfred Squire, Joan Mercyn Hyssey, *Selected spiritual writings*, Nueva York, Harper & row, 1962, p. 45.

más excelsos. Por lo tanto, el autor considera que elementos visuales, como la construcción de un templo, nos servirán para que el alma logre moldearse y perfeccionarse con inspiración en la casa de Dios, que es la iglesia.

### **1.2. La naturaleza humana y el estado de corrupción.**

El humano tiene una naturaleza compuesta, está conformado por un elemento inmortal e incorporeal que le acerca a Dios, sin embargo, el tener cuerpo hace que se vea arrebatado por los placeres carnales. El humano tiene carne porque pecó, por eso se ve corrompido por el mal; el bien es naturaleza, en cambio, el mal es deficiente<sup>4</sup>. El deseo del Arca mística es lograr el restablecimiento de la naturaleza humana, es decir, asemejarse a Dios a través de la contemplación y el ejercicio de las acciones virtuosas. Por lo tanto, la concupiscencia pertenece al cuerpo. La relación entre alma y cuerpo debe de llevar un orden: la primera debe de gobernar a la segunda; sin embargo, sucede lo contrario.

### **1.3. El lugar del humano dentro de la jerarquía del ser**

La jerarquía del ser está distribuida de tal manera que primero encontramos a Dios, que es una entidad simple y su esencia es la existencia. Segundo encontramos entidades creadas, pero eternas, que son los ángeles; por último, entidades del mundo sublunar, que están sometidas a perecer, a los sentidos, ahí están los humanos, que, por tener materia nos encontramos en el grado más bajo del ser<sup>5</sup>. Según la forma de la jerarquía que Hugo describe en *Didascalicon*, nosotros estamos bastante lejos de Dios y nuestra existencia pasa por toda la mediación de los ángeles, por lo mismo, es importante entender el papel escatológico y moral del arca mística. Lo que nos aleja de Dios es nuestra naturaleza material y ser entidades que tienen afecciones

<sup>4</sup> Cf. Hugo de San Víctor, *Didascalicon (El arte de leer)*, Ciudad de México, Editorial Diecisiete, 200. p. 23.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 24.

carnales. Todo ser humano, hasta los santos, pasan por el deseo carnal, pero hay quienes lo saben moderar y refrenar.

## **2. El arca mística como la morada de Dios: la iglesia**

Para el teólogo, Dios habita de tres formas distintas en tres regiones diferentes: el alma, la iglesia y el mundo. El papel de la iglesia es anagógico ya que, contemplado el templo, imitamos las virtudes, y la sabiduría para guiar al alma a su salvación. La iglesia comenzó a existir con la misma creación del mundo, es el tiempo encarnado en lo material, es la encarnación de Cristo. Hugo considera que el Arca de Noé es la iglesia, cuando es atacada por los herejes, debe entenderse que el arca resiste a las olas tempestuosas; por otro lado, la iglesia del alma resiste a las pasiones carnales. El arca será guiada por Dios hasta el fin del tiempo.

### **2.1. Sobre las arcas visibles**

Como se vio en el apartado anterior, hay un par de moradas de Dios que son visibles y otro par invisibles. Según Hugo de San Víctor, está la morada del Arca de Noé, la morada de la iglesia, que es la institución fundada por Cristo y Pedro, la iglesia invisible del corazón que se eleva a la contemplación divina y la morada de la gracia divina, que es la ayuda de Dios contra las pasiones. Podemos considerar que cada una es un itinerario que es el camino del perfeccionamiento humano.

La primera es el arca de Noé, la cual está distribuida en varios niveles: el más bajo alberga excremento, el segundo, comida para la sobrevivencia de los animales; en el tercero, animales salvajes, en el último humanos y aves; son los pasos que recorre todo humano en su actuar, que puede ser lo más bajo, arrastrado por lo carnal, o puede liberarse, llegando a la virtud y al conocimiento de Dios, como el ave. Como segundo, está el arca de la iglesia; esta arca tiene una longitud que refleja “denota esta edad presente, que se extiende a lo largo de tres períodos, a saber, el período de la ley natural, el

período de la ley escrita y el período de gracia”<sup>6</sup>; por otro lado, el ancho refleja la cantidad de fieles de todo el mundo que están bajo el mando de Dios; por último, los treinta codos de altura denotan la fe en las sagradas escrituras. El arca se va estrechando conforme progresa su altura, porque muestra que: primero, hay más hombres mundanos que entregados al amor de Dios. Todo el orden de lo real parte de Dios, de lo Uno a la multiplicidad.

El arca de la iglesia se divide en cinco pisos verticales y estados: tres mundanos y dos de salvación. Los primeros refieren a lo carnal, como sensitivo que es moderación fallida; el tercero es el espiritual, el alma se impone al cuerpo; el cuarto es el paso del alma despojada del cuerpo, se aleja de la concupiscencia; el último, los que se elevan en cuerpo y alma a la contemplación de Dios, el alma gobierna al cuerpo con la gracia de Dios. Este movimiento que va padeciendo el alma implica una unión interior con Dios, sin embargo, todavía en este punto necesita de una iglesia física para hacer el ejercicio de la meditación. Por lo tanto, hay dos arcas visibles que sirven como modelo para el alma: arca de Noé y el arca de la iglesia.

## **2.2. Sobre las dos arcas invisibles**

Con las características previas, al contemplar los significados materiales de este hogar de Dios, ahora el alma debe de imitar tal construcción a través del conocimiento y la fe, que sus cimientos sean reforzados con las virtudes.

## **2.3. Sobre el arca de la sabiduría**

El arca de la sabiduría es el primer paso de la edificación en el alma. Si las primeras arcas físicas suponían lo material, ésta es espiritual, Hugo comienza con el argumento de que nuestro pensamiento es común con el de Dios, es una

<sup>6</sup> “The length of three hundred cubits denotes this present age, which extends over three periods namely, the period of natural law, the period of the written law, and the period of grace through which holy Church is from the world's beginning to its end advancing from this present life towards the future glory”; Hugo de San Víctor. ob. cit., p. 64.

forma de hacernos semejantes con él. Esta edificación espiritual supone el desprendimiento de los deseos mundanos y pasajeros. El arca de la sabiduría se construye como un edificio de estos materiales: pensamientos puros, desligados de la carne. En este nivel el alma desarrolla la virtud del temor a Dios, imitando el modo de vida de los santos.

Igual que la iglesia se compone de ventanas donde entra la luz y las puertas que permiten la entrada y la salida; análogamente, nuestro templo espiritual lo contiene. Para Hugo puerta y ventana refieren a lo siguiente: “La puerta está abajo, la ventana arriba, porque las acciones pertenecen al cuerpo y los pensamientos al alma”<sup>7</sup>.

De ser así, la ventana permite la semejanza con Dios por medio de la luz que atraviesa al templo, es decir, la luz del pensamiento puro de Dios ilumina nuestro pensamiento imperfecto que intenta contemplar y despojarse del cuerpo. La puerta del templo del alma debe servir para lo necesario, para actuar frente a las necesidades del cuerpo. Según Hugo de San Víctor, con la luz de la ventana, podemos contemplar cuatro pasos: que todas las cosas de este mundo son pasajeras y creadas. El segundo modo de contemplación es para darnos cuenta de las causas invisibles del mundo. El tercero, meditamos sobre como Dios administra su creación, tanto para el beneficio humano, como para su castigo<sup>8</sup>. Por último, contemplamos las cosas del mundo, ya no como un amor por lo mundano, sino como un regalo de Dios para la subsistencia. Estas meditaciones implican la revelación del conocimiento de Dios.

<sup>7</sup> “The door is below, the window above, because actions pertain to the body and thoughts to the soul”. Hugo de San Víctor, ob. cit., p- 75.

<sup>8</sup> El fuego puede servir para la subsistencia humana, pero también para su castigo en el infierno. El fuego sirve para la iluminación del corazón, pero también puede ser el sometimiento del alma frente al cuerpo.

### **3. El templo en el corazón**

A este nivel, el alma ya no necesita de la construcción física de templos, porque reconoce, mediante la reflexión de sí, que puede llegar a Dios desde el interior, Ya no habrá construcciones en localidades, el único espacio requerido será el corazón ejercitado. Así como Dios fue la causa de todo, él será el artesano del templo en el corazón; el artesano no trabaja con tablas concretas, como en el Arca de Noé, sino con la fe y los pensamientos puros del creyente.

Los templos físicos tienen proporción, orden y belleza en sus materiales y diseños, de forma análoga, en el alma debe de haber estas tres características, pero ahora con la moral, ya que, de no ser así, no habría una buena disposición para la creación del templo de Dios en nuestro corazón.

#### **3.1. Medidas, orden y proporción del templo espiritual**

Cuando el alma no contempla a Dios está sometida al desorden de sus voliciones carnales, por lo que, de cada edificación del templo, hay una mayor ordenación que nuestra razón impone sobre nuestras inclinaciones corporales. Paradójicamente, pareciera que, si Dios habita el corazón, y él es infinito, entonces no hay posibilidad de armonía alguna. No obstante, el desorden tiene como causa el deseo corporal “Porque, puesto que las cosas mundanas que deseamos con tanta insistencia son infinitas, los pensamientos que concebimos cuando los recordamos no pueden ser finitos”<sup>9</sup>. Dado que la voluntad racional aquí lleva el comando del alma, la ordenación es la capacidad de controlar la concupiscencia.

Lo anterior nos regresa a los primeros motivos de la escritura del texto, por lo que el autor reconoce que es casi imposible llegar a un estado de plena quietud, pero podemos tender al deseo de conseguirla en el ejercicio de la virtud y la fe. Tal contemplación sólo es propia de los ángeles o de Dios, pero

<sup>9</sup> “For, since the worldly things that we desire so unrestrainedly are infinite, the thoughts that we conceive when we remember them cannot be finite”. Hugo de San Víctor, ob. cit., p. 126

el ser humano estará en una constante lucha sobre su cuerpo y sus apetitos, por lo que hay que entender el perfeccionamiento como algo gradual. Esto sugiere que no todos pueden llegar, por lo mismo, no todos llegan a ser santos.

### **3.2. Disposición simbólica del arca espiritual.**

Teniendo en cuenta que la disposición de la iglesia es gradual y que comienza siendo ancha hasta terminar en una punta, Hugo establece el siguiente papel anagógico: la parte inferior del templo la ocupa el mundo, en donde se mueven nuestras pasiones; en segundo nivel está el alma que se ha despojado del mundo, por eso ya no requiere un templo físico; por último, se encuentra Dios, el humano tiende en esos dos polos. El ejercicio del domar al corazón implica dejar la multiplicidad del mundo sensible, para alzarlos a la unidad con Dios.

### **3.3. No todos pueden alcanzar el papel de la contemplación**

Dado que para Hugo la mayoría de los humanos son arrastrados por su amor a los placeres mundanos, no todos pueden acceder a la contemplación directa de Dios la mayoría no puede crear sobre sí un arca que le permite refugiarse de las olas embravecidas. Esto sugiere que sólo unos pocos pueden acceder a la elevación, es decir, a comprender los misterios de Dios. Esos pocos tienen la obligación de guiar y convertir a los que están en una escala inferior, así como a los humanos carnales y a los herejes. En este sentido, las arcas visibles sirven para convertir y asistir a los hombres carnales y herejes en su conversión, sólo el hombre espiritual ya no requiere de tal ayuda. Tal argumento asegura la existencia de iglesias físicas que sirvan, de forma anagógica, para la instrucción del alma.

## **Conclusión**

Como podemos ver, las arcas visibles e invisibles sirven para combatir la concupiscencia, la cual es parte de nuestra naturaleza por estar compuestos de

cuerpo. La lucha constante contra el cuerpo es importante, sólo así alcanzamos la sabiduría, cada arca implica un ejercicio espiritual en el cual el alma se va elevando hasta regresar a sí misma y construir, con Dios, un templo espiritual en su corazón. La lucha no cesa, la edificación debe de perfeccionarse con el pensamiento puro, la virtud y la fe. Las iglesias físicas sirven para guiar y convertir a los de espíritu más débil, mientras que las invisibles son para elevarse a la unión con Dios y asegurar la salvación a través de la lucha con las inclinaciones y el amor mundano. Por lo tanto, la función de la iglesia es, esencialmente moral, pero recurre a sus funciones anagógicas para restablecer la naturaleza humana, que es el bien.

# **PRESENTACIÓN DE LIBROS**



*Actas del XIX Congreso de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, “Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes”*, Celina Lértora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó (editores), Ediciones RLFM, Buenos Aires, 2023, 1258 pp. ISBN 978-631-00-1832-4

Este volumen presenta las Actas del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, organizado por la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM). El mismo se llevó a cabo entre los días 3 y 6 de octubre de 2023.

La sede del Congreso fue en la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires) donde se distribuyeron ponencias, mesas y simposios en tres aulas (presenciales y virtuales) simultáneas permitiendo una actividad académica de hasta 85 hs entre los cuatro días del evento. En estas Actas se da cuenta claramente de la cantidad de exposiciones, autores y temáticas abordadas.

El Congreso dio inicio con las palabras de apertura de la Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, Olga Larre, el Coordinador del Congreso, Ignacio Pérez Constanzó, y de la Coordinadora General de la RLFM, Celina Lértora Mendoza.

A continuación, en la sesión de *Homenajes*, se presentan los correspondientes homenajes y agradecimientos a Francisco García Bazán por parte de Juan Carlos Alby, a Esteve Jaulent por José Higuera Rubio, a Joao Lupi por Silvia Contaldo, a Gregorio Piaia por Mariano Pérez Carrasco, a Walter Redmond por Celina Lértora Mendoza, y a José Ignacio Saranyana por María Jesús Soto-Bruna.

Seguidamente, la sección *Simposios* contiene cuatro subsecciones: *El Pensamiento Antiguo y la Libertad en la Filosofía Patrística*, coordinado por Julián Barenstein; *Natura et Voluntas*, coordinado por Laura Corso de Estrada; *Intellectus et Voluntas*, coordinado por Laura Corso de Estrada; y *Scholastica Colonialis Americana. Aportes a la categoría historiográfica*, coordinado por

Celina Lértora Mendoza. El primer simposio presenta los trabajos “El demonio del mediodía. Notas sobre la acedia en los padres del desierto” de Alejandro Peña Arroyave, “La idea de autoridad y libertad espiritual en la perspectiva cosmológico-antropológica de Orígenes” de Marcos Ruffa, “La noción de lógos (λόγος) en Justino el Filósofo” de Julián Barenstein, “Santo Agostinho: Sobre o ofício do orador. Necessário saber sobre o quê se fala” de Silvia Contaldo, “El sentido ético en la *Regla a los siervos de Dios*, de San Agustín” de Lucas Diel, y “O *Tratado da Predestinação* de João Escoto Eriúgena e a recepção da argumentação de Agostinho” de Joao Lupi.

El segundo simposio presenta los trabajos “Querer “por naturaleza” o “por decisión”: antecedentes helénicos de la discusión tardoantigua y medieval sobre la *voluntas*” de Francisco Bastitta Harriet, “Cuerpo y voluntad en la imagen divina del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa” de Nicolás Avellaneda, “Armonía y libertad en Escoto Eriúgena” de María Jesús Soto-Bruna, “El binomio *natura – voluntas* en la teoría de la acción de Pedro Lombardo” de Laura Corso de Estrada, “*Voluntas ut Natura* La inserción del concepto de voluntad como naturaleza en los primeros comentarios latinos del libro III de la *Ética Nicomaquea*” de Valeria Buffon, “El lugar central de la libertad en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino” de Juan José Herrera, “Sentidos de *ut natura* en la noción tomasiana de *voluntas*” de Beatriz Reyes Oribe, y “Naturaleza humana y Voluntad divina en la espiritualidad del hesicasmo y su presencia en la iconografía” de Marisa Mosto.

El tercer simposio contiene los trabajos “El gobierno del *Logos*: libertad de acción en el planteo ético de Filón de Alejandría” de María Elisa Acevedo Sosa, “Legitimidad e ilegitimidad de las vías del conocer en las críticas agustinianas al escepticismo en *Confessiones* y *Contra academicos*” de Claudio Martínez, “Intelecto y voluntad: la razón como sujeto de la voluntad en Alberto Magno” de Juan Manuel Ferreyra, “Naturaleza y voluntad en la teoría cognitiva de Pedro de Juan Olivi” de Juan Antonio Castello Dubra e Ignacio Miguel Anchepe, y “Naturaleza y Voluntad: Las Fuentes del Derecho Natural y del Derecho Positivo en Tomás de Aquino” de Alfredo Storck.

Finalmente, el cuarto simposio presenta “La Seconda Scolastica: sopravvivenza o metamorfosi?” de Gregorio Piaia, “La silogística difusa de Juan Caramuel” de J. Martín Castro-Manzano, “La discusión novohispana sobre las proposiciones modales: Alonso y los *moderni*” de Juan Manuel Campos Benítez, “Un octágono de proposiciones *exponibiles* de Alonso de Peñafiel” de José David García Cruz, “Mateo de Mimbela sobre la omnipotencia divina” de Celina A. Lértora Mendoza, “Solórzano y Pereyra: la medida entre rigorismo y probabilismo moral frente al problema indiano” de Nicolás Moreira Alaniz, y “La *Logica Mexicana* de Rubio y la lógica” de Walter Redmond.

En la sección *Mesas* hay cuatro subsecciones: una primera mesa denominada *Cuestiones actuales sobre el gnosticismo* que contiene las ponencias de Francisco García Bazán (coord. de la mesa): “El Gnosticismo y la filosofía”, de Juan Carlos Alby: “Los aportes del Gnosticismo a la metafísica del Primer Principio”, y de Juan Bautista García Bazán: “Porfirio y los gnósticos”; una segunda mesa *Miradas sobre Anselmo*, con las ponencias de Enrique C. Corti: “Reflexión trinitaria y modelo proposicional en Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury”, de Paulo R. Martines (coord. de la mesa): “Liberdade e servidão da vontade humana em Anselmo de Cantuária”, y de Érika Márjory Huamani-Rimachi y Joseph Hernán Peña-Echevarría: “Fundamentos Ontoteológicos de la existencia de Dios en Anselmo de Canterbury”; la tercera mesa fue una *Sesion Luliana* en homenaje a Esteve Jaulent, con las ponencias de Julia Butiñá Jiménez: “Dos grandes autores de la Corona de Aragón, líderes en libertad de conciencia: Ramón Llull y Bernat Metge”, de José Higuera Rubio (coord. de la mesa): “Ramon Llull y la Diagramática medieval”, de Alessandro Tessari: “Ramon Llull: da un Tardo Medioevo ricco di curiosità scientifiche ad un Rinascimento ancora troppo pieno di suggestioni magiche e terrori inquisitoriali”, y de Esteve Jaulent: “Ramon Llull y la Libertad. Reflexiones”; finalmente, la cuarta mesa *Tres aspectos heterogéneos en el pensamiento medieval* presenta los trabajos de Laura Carolina Durán: “La metáfora solar en Margarita Porete”, de Mariano Gabriel Pacheco Busch: “¿Hay una historia de la sexualidad medieval?”, y de

Susana B. Violante (coord. de la mesa): “Los ámbitos de libertad que mujeres y varones han podido procurarse”.

A continuación, se presentan las comunicaciones individuales, un total de veintisiete, donde se exponen diversas temáticas y autores, como Juan Duns Escoto, Ricardo de San Víctor, Alfarabi, Pedro Abelardo, Maimónides, Tomás de Aquino, Agustín de Hipona, Margarita Porete, Girolamo Savonarola, o Ibn Taymiyah.

La tradicional *Sessio Latina* presenta cinco trabajos escritos y leídos en latín: “De regula Sancti Benedicti in institutione familiari Romana” de Marcos Alexis Vedia, “De regum et imperatorum faciebus in Ottonis Frisingensis *Historia de duabus Civitatibus* apud Codicem Ienensem (s. XII)” de Rodrigo Álvarez Greco, “De septem artibus liberalibus et eius notissima pictura apud Herradem Landsbergensem et opus quod *Hortus deliciarum* vocatur” de Rodrigo Álvarez Greco y Marcos Alexis Vedia, “De incarnatione verbi secundum Divum Thomam Aquinatem, Doctorem Angelicum, ordinis praedicatorum” de Vidzu Morales Huitzil, y “Philosophia Aristotelis et Avicena, secundum Ibn Taymīyah” de Julio César Cárdenas Arenas.

A partir de este Congreso se incorpora una mesa de estudiantes avanzados en formación de grado en Filosofía -sumamente importante como forma de difundir el interés por el medievalismo entre los más jóvenes y conocer los estudios que en esta área se están desarrollando entre quienes están próximos a obtener el título de grado. En esta mesa de *Ponencias de alumnos* se presentan los trabajos de Alexis Marcus: “Sobre las fuentes para la reconstrucción del pensamiento político de Juan Filopón”, de Damiana Raquel Madarieta: “El concepto *participatio* en la obra *Periphyseon* de Escoto Eriúgena. Una indagación en el marco de la tradición platónica”, y de Santiago García Sosa: “La subordinación de las Virtudes a Amor desde la historia y antropología de los sentidos en el *Espejo de las almas simples* de Margarita Porete”.

En *Informes de Comisiones de la Red* se presentaron los informes de la *Comisión de Patrística* por parte de Joao Lupi y Julián Barenstein, y de la *Comisión Mujeres medievales filósofas, poetas, artistas, científicas* por parte de Susana B. Violante.

Hubo cuatro *Presentaciones Especiales* en formato escrito y audiovisual. Las mismas fueron: “Sectio latina Cursillo *De consolatione Philosophiae*. Informe” por parte de Vidzu Morales Huitzil, quien estuvo a cargo de dirigir las dos sesiones del citado cursillo durante el Congreso; “Peregrinos y navegantes. Experiencias desde una biblioteca” de Pablo René Etchebehere, “Trabajos Creativos” de César Ibarra, mostrando las diferentes experiencias creativas de algunos de sus alumnos en Filosofía Medieval, y “Otro Cielo o el libro de las almas simples” de Ivo Kravic, quien escribió el libreto que dio vida a una obra de teatro sobre la experiencia espiritual y los últimos momentos de vida de Margarita Porete.

En la sesión de *Presentación de Libros* hay una interesante y variada propuesta con las siguientes presentaciones: Isabel M. León Sanz, *El arte creador en S. Buenaventura. Fundamentos para una Teología de la belleza*, presentado por María Jesús Soto-Bruna; María Jesús Soto-Bruna, *Causality and Resemblance: Medieval approaches to the explanation of nature*, presentado por Javier Ormazabal Echeverría; Virginia Aspe Armella, *Aristóteles y Nueva España*, presentado por la misma autora; Celina A. Lértora Mendoza, *Los comentarios bíblicos de Roberto Grosseteste. Propuestas para una nueva exégesis*, presentado por la misma autora; María José Zegers Correa, *Sabiduría y Caridad: de la contemplación a la Trinidad en Ricardo de San Víctor*, presentado por la misma autora; María Jesús Soto-Bruna, *El Renacimiento. De Nicolás de Cusa a Giordano Bruno. Libertad y tragedia de la razón*, presentado por Javier Ormazabal Echeverría; Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada, *Compiladoras, Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento Medieval y Renacentista De Iustitia et Iure 2019 y 2020*, presentado por Virginia Aspe Armella y Celina A. Lértora Mendoza; Susana B. Violante, Coordinadora, *Lo agonal: expresiones medievales sobre el amor*,

*el juego y la guerra, Actas Coloquio Argentino 2022*, presentado por la misma autora.

Hay una interesante sesión de *Homenaje a Santo Tomás en el Séptimo Centenario de su Canonización 1323-2023* que en las distintas ponencias se busca reflejar el impacto y vigencia de las reflexiones sobre el pensamiento del Aquinate. Las ponencias son: “La derivación de *res* a partir de *ens* en Tomás de Aquino: una aproximación a su estudio” de Fernanda Ocampo; “Os quatro modos como os filósofos antigos chegaram ao conhecimento de Deus segundo Santo Tomás de Aquino. Uma reorganização das “cinco vias” no *Prólogo do Comentário ao Evangelho de São João*” de Wilson Coimbra Lemke; “El fundamento de la libertad divina según S. Tomás. En diálogo con Avicena y Averroes” de María Elisa Ladrón de Guevara; “Discusión sobre el ‘pasaje clave’ en el *De aeternitate mundi* de Santo Tomás de Aquino” de José Luis Irrázaval Mainguyague; “*Lumen intelligibile et verbum*: la naturaleza luminosa del *verbum* en el pensamiento de Tomás de Aquino” de Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela; “La unión del alma y el cuerpo en el *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás de Aquino” de Rafael Cúnsulo; “Entre el decir y el conocer: la noción de signo en Tomás de Aquino” de Laura Sandoval; “A lei natural concebida por santo Tomás de Aquino como a melhor resposta ao desacordo moral contemporâneo segundo Macintyre” de Ricardo Eugênio Lima; “La pasión y el vicio en el juicio de la conciencia. Análisis del *De veritate* qq. 16-17 de santo Tomás” de Diego Barrios Andrade; y “Francisco Suárez: metafísica, ciência e sabedoria” de Anselmo Tadeu Ferreira.

Una sección de *Informes* con los correspondientes sobre *Jubileos de Santo Tomás en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*, por Rafael Cúnsulo, y *Los comentarios de Aquino al corpus paulino, como fuente privilegiada para conocer al último Tomás*, por Josep-Ignasi Saranyana.

Una *Sectio Latina* con las intervenciones de Vidzu Morales Huitzil, “De modo scribendi in libro, qui *Summa contra gentiles* nominatus, Divi Thomae

Aquinatis”, y de Walter Redmond, “Transitus in alterum sexum: Thomas aquinas quidamque thomistae”.

Finalmente, las palabras de clausura del Congreso por parte de Olga Larre y de Celina Lértora Mendoza.

Los textos presentes en estas Actas del XIX Congreso de la RLFM llevado a cabo en Buenos Aires en 2023 son una muestra de la variedad y fuerza de los estudios medievalistas y en filosofía medieval en las diversas instituciones terciarias de América Latina (Argentina, Brasil, Uruguay, Chile, Perú, Colombia, México), así como de otros países representados (Estados Unidos, España, Italia, Rep. Checa).

*Nicolás Moreira Alaniz  
Laura Sandoval*



CELINA AL LÉRTORA MENDOZA, *Newton en el Río de la Plata: sus teorías en la enseñanza colonial*, Buenos Aires, ed. FEPAI, 2023. Libro digital, PDF, 848 pp.

Este libro es producto de muchos años de trabajo con manuscritos coloniales, abarcando aspectos de filosofía y de historia de la ciencia. Con ocasión del proyecto internacional “Mundialización de la ciencia”, que comenzó en la última década del siglo pasado y que tiene como objetivo estudiar el proceso histórico que llevó a la ciencia europea a constituirse en ciencia universal, se propiciaron muchas investigaciones sobre la circulación de saberes científicos entre Europa y América. La época colonial, en este aspecto, es decisiva. Muchas investigaciones se orientaron a investigar cómo fue la recepción americana de los grados científicos europeos de la Modernidad. Entre ellos Newton, desde luego, tiene un lugar principal; en los congresos de historia de la ciencia latinoamericana se realizaron sesiones, simposios y mesas sobre la recepción newtoniana en América.

Por mi parte, ya había relevado todos los manuscritos de la enseñanza colonial existentes en Argentina, con documentos de la Universidad de Córdoba, del Colegio de San Carlos y de los Conventos con facultad de conferir grados. En algunos de ellos se trataba a Newton. Es así que comencé un relevamiento puntual de los casos más interesantes, y presenté los resultados.

Al realizar ese trabajo aparecieron dos problemas historiográficos que consideré importantes y merecedores de un análisis más detenido. El primero, tratándose de textos dictados en el trienio o bienio filosófico y por profesores de filosofía, la pregunta pertinente, más allá de los textos mismos que en general son correctos (es decir, no contienen gruesos errores), es ¿cuál pudo ser el nivel de comprensión del profesor (no sólo del alumno) de un pensamiento tan complejo y especializado como el de Newton, en particular

su teoría de la gravedad, que era la gran discusión académica europea en el siglo XVIII. La segunda pregunta es ¿cuál pudo ser el interés en la selección de teorías newtonianas, es decir, optar por la gravedad, los colores o las dos?

Las respuestas a este tipo de cuestiones problemáticas no pueden nunca darse por definitivas, pero sí es necesario presentar hipótesis hermenéuticas plausibles. Con relación a la primera y más importante pregunta, consideré necesario establecer y fundamentar un parámetro objetivo (que se aprecia directamente en los textos sin un gran aparato hermenéutico que puede resultar sesgado) y que permita comparaciones. Por esta razón se dedica el primer capítulo a este marco histórico-metodológico.

Un primer recuento documental da por resultado un panorama de la recepción académica y los textos citados por nuestros profesores, que pueden nuclearse en dos grupos: los manuales generales y obras más específicas que tratan teorías newtonianas. Con este material inicial se hace una descripción del contenido específico, de sus fuentes (citas y contextos, textos de uso principal y su tratamiento).

Como complemento documental se presenta la traducción (sobre mi propia transcripción) de las teorías newtonianas en los cursos de Benito Riva SJ: *Physica*; José Rufo SJ: *Tripartitae Philosophiae tertia Pars*; Pantaleón Rivarola: *Tertia Philosophiae Pars: Metaphysica*; Cayetano Rodríguez OFM: *Tertia Philosophiae Pars - Nimirum Physica*; Elías del Carmen Pereyra OFM: *Physica Generalis nostri Philosophici Cursus pars tertia*; Mariano Medrano: *Tertia Philosophiae pars scilicet Physica generalis*; Diego Estanislao de Zavaleta: *Elementa Philosophiae Universae Secunda pars seu Physica Generalis*; Fernando Braco OFM: *Pars tertia Philosophiae scilicet metaphysica*. Todos ellos son de la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX, última etapa colonial que culmina en 1810.

Como conclusiones de todo el trabajo, pueden señalarse que la investigación muestra la necesidad de encarar los estudios de recepción teniendo en cuenta al menos tres aspectos. El primero, las cuestiones histórico-

críticas de esta *translatio* newtoniana americana, que tiene sus propias características. En segundo lugar la necesidad de investigar los aspectos histórico-sociales; y en tercero, analizar las relaciones entre la difusión de la “nueva física” (y la ciencia moderna en general) como una característica del criollismo pro-independiente y las apelaciones políticas a una incipiente “ciencia nacional” que comenzará a desarrollarse en nuestros países a partir de la tercera década del siglo XUIX. En ese sentido este trabajo puede aportar un modelo inicial para dicha tarea.

*Celina A. Lértora Mendoza*



**HOMENAJE**

**A LAURA CORSO**







**Homenaje a la Dra. Laura Corso de Estrada**  
*In memoriam*  
**(1956- 2024)**

*Susana B. Violante*  
RLFM, Argentina

En el *IV Coloquio Intercongresos* auspiciado por la RLFM. conmemoramos a una querida colega y amiga como ha sido la Dra. Laura Corso de Estrada, cuyo fallecimiento acaeció el día 2 de mayo en la ciudad de Guayaquil, Ecuador, donde se encontraba dictando un curso académico.

La noticia de su muerte, ocasionada por un fulminante infarto, causó un conmovedor impacto en las personas que la conocimos y que hemos compartido con ella no solo encuentros académicos sino informales. Al momento de enterarnos, nos llamamos entre sus colegas para verificar la certeza de la fatídica noticia. Y aquí estamos, hablando en pretérito, de tan preciada persona, amante de la Filosofía Medieval.

Reitero lo que dije con pesar en el homenaje a la querida Silvana Filippi, también fallecida prematuramente: “la pena de estar reunidos para hablar de Laura, sin ella. Lamentablemente, comenzó a ser un recuerdo, sumamente valioso en lo personal y académico, pero un ‘recuerdo’...”.

Laura se doctoró en 2004 en la Universidad de Navarra con la tesis: *Naturaleza y Vida Moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*.

Ha sido miembro de la Carrera de Investigación Científica de CONICET, categorizada como Investigadora Independiente.

Se interiorizó en el pensamiento clásico en tanto indagación de los antecedentes greco-romanos que influyeron en la Filosofía Medieval. Fue una

reconocida especialista en la traducción y análisis exegético-crítico del cuerpo de escritos ciceronianos y sus proyecciones tanto en el Medioevo como en la Segunda Escolástica. Ha sido autora de reconocidos artículos, publicaciones colectivas y libros. Analizó autores de la talla de M. Terencio Varrón; La Stoa, Cicerón y los maestros parisinos del siglo XIII; la mediación de M. Tulio Cicerón en la lectura de Tomás de Aquino; la tradición estoica en Rabano Mauro, Felipe Canciller y Tomás de Aquino; Guillermo de Auxerre; Alberto Magno; Domingo de Soto, entre otros.

Ha dirigido tesis de grado y posgrado preocupada siempre por las relaciones entre el conocimiento clásico y medieval con las problemáticas contemporáneas.

Se desempeñó como Profesora en la carrera de Filosofía en la Universidad Católica Argentina, (UCA). Directora del Instituto de investigación en Filosofía y Humanidades de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de La Plata (UCALP) y Profesora, en ella, de la asignatura Historia de la Filosofía Medieval en la Lic. en Filosofía.

Ha asistido como Profesora invitada en las Universidades de Navarra; Salamanca; Porto; Universidad de la Sabana; Universidad de Los Andes; Universidad Panamericana; Universidad Católica del Uruguay; Universidad de Eichstätt; Universidad Austral; Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y Universidad de Guayaquil, donde tristemente falleció.

Organizó y participó de las Jornadas *De Iustitia et Iure*, cuya última edición tuvo el beneplácito de reseñar y comparto aquí algunos detalles: el evento tuvo por título convocador: *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista*, correspondiente a las XV Jornadas *De Iustitia et Iure*, publicadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México, Colección Filosófica. Si bien el encuentro se llevó a cabo en 2020 las Actas se publicaron en 2023. La obra fue compilada por Virginia Aspe Armella, directora de la mentada Colección, y Laura Corso de Estrada en tanto directora del “Programa de Filosofía Práctica medieval” radicado en la

Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina. El evento se realizó conjuntamente –no sólo con la nombrada Institución mexicana–, sino también con el Instituto de Filosofía de la Universidad de Los Andes, de Santiago de Chile; el Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Navarra, España; que han coincidido en llevar adelante un valioso espacio histórico-filosófico interdisciplinar con proyección en la Segunda Escolástica y América Hispana.

El volumen consta de una Introducción, realizada por Laura y contiene su artículo “Estado de naturaleza y conocimiento de sí en la concepción ciceroniana de ‘*populus*’”. En él, Laura, analiza la frase de Cicerón “todo lo honorable es de un solo modo” (p. 44), frase relacionada al finalismo de la naturaleza “en el desenvolvimiento de la vida perfecta humana”, que le permite –al ser humano–, gracias a la posesión de la racionalidad, discernir sobre el bien moral. Detalla cómo se pasa del sí mismo al otro y de lo pre-político a lo político y concluye que el estado de naturaleza que Cicerón describe “constituye una manifestación pre-política de la que no se deriva el *populus*” ya que le exige un tipo de vida perfecta, basada en “virtud” (p. 60). Coincide con C. Lévy (p. 60) en que Cicerón parece haber “aspirado a un arquetipo humano en el que se despliega la búsqueda de una unidad entre vida contemplativa y vida práctica” y que, solo quienes hayan tenido ese tipo de vida, podrán realizar el ‘*populus*’.

Solo realizaré una breve mención de su participación en el *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval de la RLFM, Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval: expresiones e imágenes*, celebrado en Buenos Aires en octubre de 2023, dado que, sobre los Simposios que ella organizó, su texto se reproduce en estas *Actas*. De su comunicación “El binomio *natura-voluntas* en la teoría de la acción de Pedro Lombardo” (pp. 211-220), un escrito al que no podemos dejar de visitar, solo me queda agregar que coincidimos en la relevancia que le otorgara Laura al seguimiento de las fuentes, en toda indagación, que: “permiten documentar una rica línea de autores que persisten en la especulación sobre la naturaleza de la virtud [...] que procuran

desarrollar la psicología del acto humano que supone el acto de virtud en el orden de las aptitudes de la condición de la naturaleza”.

En ese escrito dejó inconcluso –para un próximo evento–, el análisis de la aportación de Aristóteles que consideró: “un componente teórico significativo en la analítica del acto humano virtuoso, como hicieron tempranamente presentes entre otros maestros Pedro Abelardo y Felipe Canciller en su tratamiento sobre las diversas definiciones de virtud y las aportaciones de Aristóteles y de Cicerón sobre la *virtus ut habitus*, conforme a una aretología que desarrollaron más tarde Alberto Magno y Tomás de Aquino en una línea conceptual de concordancia pero de distinción entre *virtus* y *gratia*”.

Muchas gracias querida y echada de menos Laura, *in memoriam*, por darnos sobre qué filosofar con tu voz y tu cadencia al hablar, hondamente extrañable.

***In Memoriam***  
**Laura Corso de Estrada**  
**1956-2024**

*Olga Larre*  
Fac. Filosofía UCA, Argentina

Laura Corso de Estrada ha sido uno de los referentes más destacados de habla española en el pensamiento ético del estoicismo ciceroniano y sus relaciones con la teoría moral de Tomás de Aquino. Ha desarrollado un trabajo ejemplar sobre cómo rastrear y establecer las fuentes clásicas de las obras medievales, lo que no es tarea sencilla y lo ha podido desarrollar de forma rigurosa y con calidad científica.

Ha sido profesora titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina desde 2016.

Entre sus trabajos mencionamos la traducción del *De legibus* de Cicerón (Colihue, 2007) y la *Cuestión disputada sobre las virtudes en general* del Aquinate (Eunsa, 2000). En un tercer trabajo: *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (Eunsa, 2008). amalgama estos trabajos previos en un esfuerzo de erudición y de reflexión filosófica de notable calidad.

Supo rastrear los elementos del pensamiento ciceroniano que se encuentran presentes en la obra de Tomás de Aquino, y se detiene en las significativas mediaciones sufridas en ese lento proceso de transmisión y reinterpretación de las fuentes tardo antiguas.

En su trayecto académico, Corso ha realizado un examen minucioso y orgánico de estas fuentes. Ha estudiado los conceptos de naturaleza y vida moral en los escritos ciceronianos, y lo ha hecho teniendo el cuidado de

abordarlos de un modo progresivo, y ajustándose al contexto histórico de su elaboración.

Esto le permitió determinar cómo las antiguas querellas helenísticas ciertamente revisadas en un contexto metafísico diverso, se proyectan en el estado de la cuestión medieval que debate acerca del espacio que conviene a la autodeterminación del hombre como causa eficiente inmediata de su obrar y, en particular, de su obrar virtuoso ante la Bondad gratuita de Dios, que se revela en su Providencia sobre el mundo en su conjunto y los seres que lo componen, y de modo particular en la Gracia que eleva la condición de esta naturaleza.

Las disputaciones que preceden a la elaboración de Tomás de Aquino también fueron objeto de su análisis y revelan la persistencia de un problema que –desde un punto de vista teórico– se proyecta en la constitución misma de la ciencia moral. Su vigencia en el tiempo se manifiesta expresamente en la compleja problemática que suscita la definición de virtud que, sobre la autoridad de Agustín, Pedro Lombardo vuelve doctrina en los centros de enseñanza parisinos.

En rigor, el maestro de las Sentencias se hace cargo de esta problemática cuando delimita los distintos planos del obrar humano y aduce expresamente que no hay mérito alguno en el hombre, que no sea por el libre albedrío. No obstante lo cual, reconoce que la causa principal del mérito corresponde a la Gracia, pues la Gracia auxilia y sana el libre albedrío para que el hombre sea capaz de llevar a cabo una vida virtuosa. Propone así, una sinergia de los planos natural y sobrenatural del obrar humano; y en conformidad con la enseñanza agustiniana, afirma la debilidad de la naturaleza a menos que la Gracia la auxilie, para que eficazmente quiera el bien.

La doctrina de Tomás de Aquino en torno a la naturaleza del obrar propiamente humano fue objeto de su particular análisis. Tal como señalamos, luego de establecer el estatus particular de Cicerón como fuente en la obra del Angélico, examinó minuciosamente el modo en que el concepto de virtud

moral, el origen de la virtud y la noción de ley natural de tradición ciceroniana, se encuentran presente en los textos tomasianos. Esto le permitió determinar los núcleos temáticos centrales que manifiestan esta influencia: la denominación de virtud cardinal, la noción de parte en las virtudes cardinales y las partes de la prudencia, de la templanza, de la fortaleza y de la justicia.

Por lo que se detuvo en establecer lo que Tomás de Aquino recibe de Cicerón y en el estatus natural de la razón moral y en la naturalidad de las virtudes. En este último caso, no solo en la perspectiva general, sino en el aspecto concreto de la división de las diferentes virtudes.

Ha detallado, asimismo, aquellos aspectos en los que ambos autores difieren profundamente: en su *In Sententias* y en su *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino evoca las críticas agustinianas a Cicerón quien en su *De civitate Dei* ha sostenido que lo que es necesario no es voluntario, en concordancia con la exposición del Lombardo, pero donde asimismo se opone al propósito ciceroniano de negar la presciencia divina para refutar la adivinación y, con ello, la sentencia estoica conforme a la cual todo acontece por necesidad.

Quiero señalar, finalmente, la virtud que ha tenido Corso para sortear las múltiples dificultades que implica el trabajo comparativo entre autores. Esta tarea exige poseer un conocimiento acabado de los mismos, lo cual no es común ni fácil de adquirir y, además, el cultivo de habilidades metodológicas que han sido fruto de años de labor y dedicación.

Desde nuestra Facultad expreso el reconocimiento a su tarea como profesora con incansables propuestas que entusiasmaban a los estudiantes y desarrollaban el gusto por la Filosofía Medieval.

Para ella, nuestro recuerdo agradecido.



## Palabras para Laura Corso

*Pedro Mantas España*

Fac. FLL, Univ. de Córdoba, SOFIME, España

Queridos colegas, buenos días desde España.

Hay eventos que uno no desea sucedan nunca, pues evidencian el hecho irreversible de la desaparición de un ser muy apreciado.

Apesadumbrado por la noticia del fallecimiento de la Profesora Laura Corso de Estrada, por la enorme pérdida personal y profesional que ello supone, es un honor poder compartir con Vds. unas palabras de homenaje dedicadas a nuestra compañera y amiga.

Desearía en primer lugar agradecer la invitación a participar en este homenaje cursada por la Profesora Celina Lértora. Ella, como Laura, es miembro de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME), colega y amiga desde hace mucho tiempo.

Como Presidente de la Sociedad, y dirigiéndome a Vds. tanto en mi nombre, como en el de los miembros de la Junta –Laura era parte activa de SOFIME–, y de los socios que la conocían personalmente o a través de su trabajo académico e investigador, he de decir que nuestra estima por Laura no sólo estaba motivada por su colaboración académica con SOFIME sino también por la calidad humana de la que siempre hizo gala.

Conocí personalmente a Laura en el Congreso Internacional que el entonces Presidente de SOFIME (el Profesor José Luis Fuertes) organizó en Salamanca hace ya unos cuantos años. Desde aquel encuentro y en coloquios y congresos posteriores –el último, en Porto en el Congreso Internacional

organizado por el Profesor José Meirinhos–, nuestra relación y colaboración se ha ido incrementando ininterrumpidamente.

Actualmente, Laura estaba coordinando un volumen extraordinario para la *Revista Española de Filosofía Medieval* (editada por SOFIME), una publicación con cuyos editores ella también mantenía una estrecha relación.

No quisiera terminar estas brevísimas palabras sin aludir a la estrecha relación de Laura con algunos miembros de la Sociedad. De entre ellos, quizás sea nuestra compañera, la Profesora María Jesús Soto, quien a lo largo de los años ha mantenido una estrechísima relación de amistad con Laura Corso.

Laura era, me decía hace unos días María Jesús, “una amiga de las de toda la vida”. Entre sus recuerdos, ella destacaba sus muy fecundas conversaciones personales y académicas y sus encuentros en Buenos Aires y Pamplona. Como persona y filósofa, me decía María Jesús, Laura vivió según la máxima ciceroniana: quien no reconoce su naturaleza y lo que de divino hay en ella, es como si huyera de sí mismo.

Pues bien, con el recuerdo de Laura muy presente, deseo expresar mis más sentidas condolencias a sus familiares, colegas y amigos. Descanse en paz.

Muchas gracias.



ponen ciertamente tristes, porque se trata de una despedida a la distancia. Se trata de una despedida sin poder decir una oración junto a ella, pero al mismo tiempo tenemos la certeza de que el Señor ya la tiene consigo, que ella está gozando de esa presencia y de esa verdad que buscó. Porque no era una verdad teórica, sino una persona, la persona de Jesús. Ese es nuestro consuelo. Por eso propongo que ahora todos juntos recemos con aquella misma oración por la cual nos reconocemos como verdaderos hermanos.

Dale Señor el descanso eterno y brille para ella la Luz que no tiene fin.

## **El binomio *natura – voluntas* en la teoría de la acción de Pedro Lombardo**

*Laura Corso de Estrada*  
CONICET – UCA / UBA, Argentina

### **1. Consideraciones antecedentes**

Es un hecho que fuentes significativas del s. XIII, como las que proceden de los primeros maestros de París, hacen presente en el *status quaestionis* de su tiempo el peso de la definición agustiniana de virtud que, en rigor, es fruto de la composición teórica de Pedro Lombardo en su *Liber Sententiarum. Locus* donde, en la *distinctio* XXVII del Liber II, Pedro Lombardo atribuye a la autoridad de Agustín: “ut ait Augustinus”, que “la virtud es una buena cualidad de la mente por la cual se vive con rectitud y de la que nadie hace mal uso, la que sólo Dios obra en el hombre”<sup>1</sup>.

La analítica de los diversos componentes de esta definición y de la predicación de sus principales formulaciones aún es tema de discusión durante la segunda mitad del s. XIII. Como revelan los desarrollos de Alberto Magno en *Summa Theologiae* II q.103 o en *De bono* I q.5; en Tomás de Aquino en su *In Liber Sententiarum* II *distinctio* 27; III *distinctio* 33, en su *Summa Theologiae* I-II q.55, a.4, e incluso en la tardía *Quaestio Disputata de virtutibus in communi* a.2<sup>2</sup>. Pero asimismo y, en los inicios del s. XIII, en los

<sup>1</sup> Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II, dis. 27: “virtus est bona qualitas mentis que recte vivitur, el qua nullus male utitur: quam Deus solus in homine operatur”. En el presente estudio y, en todos los casos, sigo mi propia versión directa del texto latino de la versión crítica del *Liber Sententiarum*, esto es: *Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV Libris Distinctae*, Grottafferata, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971.

<sup>2</sup> Sobre la proyección de la definición lombardiana de virtud en el maduro estudio de Tomás de Aquino de la *Q.D. De virtutibus in communi*, he desarrollado algunos

esfuerzos especulativos del maestro Felipe Canciller, en su extensa recopilación “*De definitionibus diversis virtutis*” de la *pars posterior* de su *Summa de bono*, donde la “*definitio*” que también él –como quienes lo siguieron en el tratamiento del tema– atribuye a la autoría de “*Augustinus*”, ocupa el primer lugar del listado<sup>3</sup> junto a sentencias ciceronianas y aristotélicas. En este sentido, el “*status quaestionis*” que al respecto propone el maestro Felipe revela la complejidad que aún persiste en torno a la *ponderación* “de virtute, quid sit, et quid sit actus eius” conforme a la “*quaestio*” que en su tiempo enunciara Pedro Lombardo.

Constituye el propósito de mi estudio tan sólo aproximarme a una de las razones que, según entiendo, genera la complejidad aún vigente. Esto es: que la predicación del término “*virtus*”, en el contexto de una “*definitio*” que comprenda su esencia (“*quid sit*”), supone haber desarrollado una teoría de la acción humana que pueda aportar sustento a tal predicación y, consecuentemente, en la que se discierna el alcance de la condición de la naturaleza humana en su desenvolvimiento perfectivo. Y bajo este respecto considero que la definición de virtud de autoridad agustiniana que Pedro Lombardo transmite en su *Liber Sententiarum*, manifiesta una fase expresiva de la búsqueda de elaboración de los supuestos mencionados y, a la vez, de sus limitaciones histórico-teóricas. De allí, mi propósito de detenerme en la exégesis de uno de los núcleos claramente problemáticos de la definición lombardiana: “*virtus-voluntas*” que, en rigor, conlleva el análisis de un supuesto: “*natura-voluntas*”. Temática que abordaré considerando algunos de los pasajes significativos del *Liber Sententiarum* del mismo *locus* en el que figura la definición y en otros *loci* precedentes, con el objeto de bosquejar la reconstrucción histórico-filosófica del tratamiento de la “*quaestio*” en un período probablemente consciente de la necesidad de delimitación del objeto

componentes del tema en L. Corso de Estrada, “Estudio Preliminar” a *Tomás de Aquino. Cuestión Disputada Sobre las virtudes en general*, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 34 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Felipe Canciller, *Summa de bono* II/II q.1; 525, 2-4. En este caso sigo la edición crítica de N. Wicki, *Philippi Cancellari Parisiensis Summa de Bono*, Berna, Ed. Francke, 1985.

moral en la teoría de la acción propiamente humana, pero estimo que aún lejano a la constitución de la ciencia moral.

## 2.- Problemas antropológicos

Como ya he expresado, Pedro Lombardo sostiene que, conforme a Agustín<sup>4</sup>, “*virtus est bona qualitas mentis*”: “la virtud es una buena cualidad de la mente”, “*qua recte vivitur*”: “por la que se vive con rectitud”, “*et qua nullus male utitur*”: “y de la que nadie hace mal uso”, “*quam Deus solus in homine operatur*”: “la que sólo Dios obra en el hombre”. Y ante ella tal vez sea posible ponderar, ya en una primera lectura, si la última formulación de la misma, la que O. Lottin calificó con delicadeza conceptual como poco precisa<sup>5</sup>, supone una psicología del acto humano que el maestro de las Sentencias tiene en mente, dado que como el enunciado de dicha formulación expresa de modo neto: la causa de la virtud humana es obra divina.

La lectura completa de la *distinctio* 27 puede conducir a ponderar que, tal vez, Pedro Lombardo tuvo por objeto delimitar planos del obrar humano, más allá del alcance directo del enunciado de la definición expuesta. Dado que allí, expresamente afirma, tras enunciar la definición de virtud que nos ocupa, que “no es excluido /en ella/ el libre albedrío”<sup>6</sup>. Y a continuación ofrece una razón de peso a favor de una concepción de la vida moral de supuestos netamente afirmativos de la aptitud humana para la autodeterminación en la realización de operaciones virtuosas, cuando dice: “no hay mérito alguno en el hombre, que no sea por el libre albedrío”<sup>7</sup>. Si bien añade, ya con rigor teológico que: “la causa principal” (“*principalis causa*”) del mérito corresponde a la Gracia,

<sup>4</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27.

<sup>5</sup> Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Problèmes de morale*; seconde partie, Louvain-Gembloux, Abbaye Du Mont César-J. Ducculot, 1940, vol. I, p. 393.

<sup>6</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: “non excluditur liberum arbitrium”.

<sup>7</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: “quia nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium”.

pues la Gracia auxilia y sana el libre albedrío para que el hombre sea capaz de llevar a cabo una vida virtuosa<sup>8</sup>. De allí, que según M. Colish interpreta en su propia exégesis de la definición, el Lombardo habría propuesto una cierta sinergia de los planos natural y sobrenatural del obrar humano, en un contexto afín a teólogos de su tiempo, abocados a ponderar los efectos del primer pecado y, consecuentemente, la interacción entre el obrar humano y la bondad operativa de la Gracia<sup>9</sup>. Lectura que podría apoyarse en otra sentencia del Lombardo, la que Colish también subraya calificando como “*theándrica*”, donde el maestro medieval precisa su postura manifestando –en su recapitulación de la cuestión– que advierte la dificultad antropológica que su definición de virtud comporta, a propósito de lo cual dice: “el bien es por la gracia y por el libre albedrío”<sup>10</sup>.

Me permito sostener que el texto de Pedro Lombardo en la *distinctio 27* sobre esta “*quaestio*” revela, como mencioné *supra*, que tiene en mente una elaboración acerca de la naturaleza del acto propiamente humano que una definición de virtud conlleva. De hecho el *Liber Sententiarum* contiene desarrollos sobre el tema en cuestiones que preceden a la *distinctio 27*. Se trata de *loci* del Liber II, al menos desde la *distinctio 22* y ss. –relativos a cuestiones que de un modo directo o próximo exponen desarrollos sobre el acto humano que consiste en el “libre albedrío”; formulación que expresamente nuestro autor emplea, y a la que dedica una sección particular de la *distinctio 24* y que denomina “*De libero arbitrio*”. Atendiendo a estos pasajes previos a la definición de virtud de la *distinctio 27*, podemos recoger tesis significativas de valor histórico-filosófico para reconstruir la determinación magistral del Lombardo sobre el binomio “*natura-voluntas*”.

<sup>8</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: “principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, qua excitatur liberum et sanatur, atque iuvatur voluntas hominis ut sit bona”.

<sup>9</sup> Cf. M. Colish, *Peter Lombard*, Leiden, Brill, 1994, II, pp. 489-491.

<sup>10</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: “bonum ex gratia est et libero arbitrio”.

Selecciono a continuación algunas tesis. En su análisis sobre el origen del pecado original, el Lombardo afirma la causalidad de la “*voluntas*” humana respecto del acto de libre albedrío que “consiente” (“*consensit*”) la tentación<sup>11</sup>: “por la misma voluntad fue la iniquidad”<sup>12</sup>. Y en relación con ello asimismo precisa que el primer hombre y la primera mujer se hallaban “en potestad de querer no consentir” la tentación, “con el auxilio de Dios”<sup>13</sup>. En este sentido, desarrolla con detenimiento, en el contexto de la concepción ya recogida y reelaborada en la patrología latina sobre la ley y el orden de la naturaleza, las aptitudes ínsitas en el hombre para el conocimiento del Creador, para el conocimiento de las cosas creadas y de sí mismo, y sobre la permanencia de éstas tras aquel pecado. Por ello dice que el primer hombre “recibió” (“*accepit*”) “la ciencia y los preceptos de aquellas cosas que deben hacerse”, aún cuando en el primer hombre todo ello fue recibido conforme a aquel primer estado de su condición natural<sup>14</sup>.

En la *distinctio* 24 del *Liber Sententiarum* II, Pedro Lombardo define “*liberum arbitrium*”: como “la facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien, con la asistencia de la Gracia o el mal desistiendo de ella”<sup>15</sup>. Y analiza la convergencia de las potencias que participan en la realización del acto de libre albedrío, sosteniendo que éste se dice:

- “*Liberum*”: en cuanto al papel que en él cabe a la “*voluntas*”, pues tiene de suyo el poder de dirigirse “a uno u otro lado” (“*quantum ad voluntatem ... ad utrumlibet flecti potest*”).

<sup>11</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 22: “In ipso, quia voluntate liberi arbitrio consensit, et cum liberum arbitrium sit bonum, ex re utique bona mallus ille consensus provenit”.

<sup>12</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 22: “et ipsa voluntas iniquitas fuit”.

<sup>13</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 23: “cum in natura posse, et in potestate habere vellet non consentire suadenti, Deo iuvante”.

<sup>14</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 23: “Accepit enim scientiam et praeceptum forum quae facienda fuerant”.

<sup>15</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: “est facultas rationis et voluntatis, qua bono eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente”.

- “*Arbitrium*”: en cuanto al papel de la “*ratio*”, “a la que pertenece la facultad o la potencia de la que es propio discernir entre el bien y el mal” (“*quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum*”).

Pero en este mismo *locus* Pedro Lombardo también define (en concordancia con su desarrollo posterior sobre la naturaleza de la virtud en la *distinctio* 27) el alcance de la condición natural del hombre para la realización del bien que conviene a la “*virtus*” y, en relación con ello, dice aquí que: “el bien no se da a no ser que se elija adjunta la gracia”<sup>16</sup>, mientras que “el mal se elige de suyo” (“*malum per se*”).

¿Ello supone entonces la afirmación de una naturaleza investida de una debilidad constitutiva respecto del mal moral? La respuesta ante la cuestión es abordada en el *Liber Sententiarum*. El Lombardo concede al hombre, conforme a su condición específica (aún tras la pérdida del estado original) la inclinación natural al bien perfectivo, en la naturaleza misma de las potencias que convergen en un acto de libre albedrío. A diferencia del bruto, que carece de razón, hay en el alma racional del hombre: “*voluntas naturalis*”, “por la que naturalmente quiere el bien” (“*naturaliter vult bonum*”), y la “*ratio*”, que es matriz de aquella inclinación, en cuanto puede naturalmente discernirlo. Esto es, y sin ingresar ahora en la complejidad del análisis que tales formulaciones comportan: Pedro Lombardo afirma la inclinación perfectiva constitutiva de los poderes operativos que convergen en el “*liberum arbitrium*”: “*ratio et voluntas*”, de la que no cabe pérdida como efecto del primer pecado.

Mas en conformidad con la enseñanza agustiniana, se detiene en la debilidad consecuente de la naturaleza “a no ser que la Gracia la auxilie” (“*nisi gratia iuvet*”), para que “eficazmente quiera el bien, porque de suyo puede

<sup>16</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: “*bonum est nisi gratia adjunta non eligit*”.

querer eficazmente el mal”<sup>17</sup>. Temática que, desde una mirada netamente especulativa en relación con la predestinación y la presciencia, aborda en el *Liber I, distinctio* 40, donde afirma que “la *praedestinatio*” es “*praeparatio gratiae*”, en la predisposición de la naturaleza humana con respecto a la Gracia<sup>18</sup>.

En la *distinctio* 25 Pedro Lombardo se detiene en la noción de “*liberum arbitrium*” que consideraron los filósofos, y a propósito de su análisis de los actos sólo procedentes de una voluntad deliberada, hallamos tal vez uno de los pasajes de mayor peso del *Liber Sententiarum* en el desarrollo de los fundamentos metafísicos de la psicología del acto humano. De modo conciso señalo ahora que Pedro Lombardo expresa de modo neto que el “*liberum arbitrium est bonum naturale*”, pero en el dominio de la vida humana su naturaleza propia es la que conviene a aquello que, en cuanto: “*liber*” es, consecuentemente, “*ad utrumlibet*” (“con respecto a uno o a otro”), “porque el que es libre –precisa el Lombardo– puede moverse con respecto a esto o a aquello. Por tanto se dice libre albedrío en cuanto a la voluntad, porque voluntariamente puede moverse y el apetito puede ser llevado de modo espontáneo a estas cosas que juzga buenas o malas, o que tiene el poder de juzgar”<sup>19</sup>. En este sentido el dominio objetivo del libre albedrío es el de los “futuros contingentes” (“*ad futura contingentia*”). A saber:

“lo que, en efecto, es en el presente, está determinado, y tampoco está en nuestra potestad que esto se realice o no cuando es; pues puede no ser, o ser de modo diferente, [pero] después. Mas no puede no ser en tanto que es, o ser

<sup>17</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: “per se autem potest velle malum efficaciter”.

<sup>18</sup> Cf. el tratamiento de este tema en M. Colish, *Peter Lombard*, II pp. 724,726; I pp. 285, 290 y ss.

<sup>19</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist 25: “libera est ad utrumlibet: quia libere postest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium, quantum ad voluntatem: quia voluntarie moveri et spontaneo appetitu ferri potest ad ea qua bona vel mala iudicat, vel iudicare valet”.

de modo diferente mientras es, es decir: es lo que es. Pero si en el futuro algo es esto o aquello, conviene a la potestad del libre albedrío”<sup>20</sup>.

Con todo, el Lombardo observa con penetración que “no todas las cosas futuras caen bajo la potestad del libre albedrío, sino solamente estas que pueden realizarse o no realizarse a través del libre albedrío”<sup>21</sup>; lo que bajo este respecto delimita el ámbito de su objeto y, en definitiva, ciñe su materia de determinación.

Pero además, la aptitud para la libertad, es decir: para determinarse “ad utrumlibet” expresa de modo neto debilidad, desde el momento en que la voluntad puede mutar y, lo que es mutable carece de suyo del poder sobre el querer mismo. Y esto es lo que el Lombardo describe como la debilidad hacia lo que es el bien que ha de elegirse, lo que puede darse por factores que espontánea y/o azarosamente afectan el ejercicio del libre albedrío en tanto que ostenta dicha mutabilidad conforme a la naturaleza propia de su causa. De allí, que “la libertad de arbitrio” (“*libertas arbitrii*”), como la enseñanza agustiniana ha asentado en *De civitate Dei* 19; 22, *passim*, si bien se ordena a la felicidad y huye de la infelicidad, no siempre “no quiere la iniquidad”<sup>22</sup>. Por ello, según define el Lombardo en la *distinctio* 26, la Gracia “prepara la voluntad del hombre” (“*praeparat hominis voluntatem*”), “para que quiera el

<sup>20</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist 25: “Quod enim in praesenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est ut tunc fit vel non fit quando est, potest enim non esse, vel aliud esse postea: sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum est, id est quod est: sed in futuro an hoc fit, vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat”.

<sup>21</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist 25: “Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantum quae per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri”.

<sup>22</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 25: “Sicut ergo anima nostra nunc haber nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est”. Cf. en el mismo locus, el análisis acerca de los factores que afectan la rectitud del libre albedrío y, asimismo, la clasificación de los modos de libertad: de necesidad, del pecado y de la miseria.

bien” (“*ut velit bonum*”). Esto es: la “*bona voluntas*” es “adjunta a la Gracia” (“*committo ad gratiam*”); por ello: “*bonus ex gratia et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitri tantum*”<sup>23</sup>.

Así, conforme a la postura magistral del Lombardo, “*gratia*”: “*virtus non incongrue nominatur*” (“de un modo no incongruente se denomina virtud”), “porque sana y ayuda a la voluntad enferma del hombre”<sup>24</sup>, como queda expresado en la definición que el Lombardo atribuye a Agustín en su *Liber Sententiarum*. La que, en rigor, como sostuve al inicio de este estudio, constituye una composición teórica de autoría de Pedro Lombardo, a partir de pasajes agustinianos del *De libero arbitrio* y de *Enarrationes In psalmos*. De hecho, Pedro Lombardo mismo remite a la doctrina agustiniana de *De libero arbitrio* II, 19, 50 (que más tarde también retoma Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*<sup>25</sup>) donde se afirma –como se enuncia en la definición del *Liber Sententiarum distinctio* 27– que por las virtudes “*recte vivitur*” y, asimismo, que de las virtudes “*nemo male utitur*” (en el contexto de la distinción agustiniana entre los “*bona magna, minima et media*”, y de la calificación de las virtudes entre los que son “*magna*”). Pero además y, con respecto a la formulación de la definición del *Liber Sententiarum* que sostiene que la virtud es obra de Dios en el hombre, Pedro Lombardo remite al pasaje de *Enarrationes in Psalmos* 118, 26, donde Agustín describe esencialmente la justicia como: “*opus gratiae*”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Como expresa Agustín cuando sostiene en *De Spiritu et Littera*, que no somos justificados por la voluntad libre, sino por la Gracia de Cristo.

<sup>24</sup> Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: “*quia voluntatem hominis infirmam sanam et adiuvat*”.

<sup>25</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.55, a.4, sc.

<sup>26</sup> Cf. también *Contra Iulianum* IV, 3,15. Sobre la ponderación de las fases de la concepción agustiniana de virtud y su propiedad en la configuración de la definición de Pedro Lombardo, he abordado otros aspectos de la cuestión en: L. Corso de Estrada, “Teleología y virtud desde la perspectiva del L. XIX del *De Civitate Dei*”, *Diadoché* I, 1/2 1998: 95-108.

El seguimiento de fuentes permite documentar una rica línea de autores que persisten en la especulación sobre la naturaleza de la virtud, entre los que O. Lottin identifica a maestros que procuran desarrollar la psicología del acto humano que supone el acto de virtud en el orden de las aptitudes de la condición de la naturaleza. Lottin indica con propiedad<sup>27</sup> que este movimiento pone especial énfasis en la recepción y desarrollo de la tesis aristotélica de la virtud como “*héxis*” (“*habitus*”) de *Categoríae* cap.8; 8b27 y ss., la que ciertamente ya tuvo en mente Agustín. Tal vez, podría decirse que Pedro Lombardo la hizo presente por vía del género no inmediato de la “*virtus*” definida como “*qualitas*”<sup>28</sup>, mas incorporada en una exégesis teológica que por cierto no corresponde a la tesis de *Categoríae*, según se expresa en la definición en la que nos detuvimos<sup>29</sup>. Mas no será mi objeto ahora detenerme en el examen de esta aportación aristotélica entonces conocida, y que constituyó un componente teórico significativo en la analítica del acto humano virtuoso, como hicieron tempranamente presente entre otros maestros Pedro Abelardo y Felipe Canciller en su tratamiento sobre las diversas definiciones de virtud y las aportaciones de Aristoteles y de Cicerón sobre la “*virtus*” “*ut habitus*”<sup>30</sup>, conforme a una aretología que desarrollaron más tarde Alberto Magno y Tomás de Aquino en una línea conceptual de concordancia pero de distinción entre “*virtus*” y “*gratia*”.

Publicado en Celina A. Lértora Mendoza, Ignacio Pérez Constanzó (Eds.), *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval Expresiones e Imágenes*, Actas, Buenos Aires, Ed. RLFM, 2023, pp. 211-221.

<sup>27</sup> Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Problèmes de morale*, vol. III, p. 100 y ss.

<sup>28</sup> Cf. entre otros maestros escolásticos esta interpretación en Tomás de Aquino, *De virtutibus in communi*, a.2, c., *passim*.

<sup>29</sup> En este sentido analiza el tema Felipe Canciller en *Summa de bono*, II/II, q.1, sol.

<sup>30</sup> Cf. Felipe Canciller, *Summa de bono* II/II, q. 1. He desarrollado componentes de este tema en otros estudios, entre ellos: L. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2018: 175-182.

# **ACTO DE CLAUSURA**



## Palabras de cierre

*Nicolás Moreira Alaniz  
Laura Sandoval*

En el cierre de IV Coloquio –Intercongresos– Latinoamericano de Filosofía Medieval, queremos expresar nuestro más amplio agradecimiento a la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval por elegirnos como sede para este fructífero evento.

Además, agradecemos la generosidad de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República y a la Casa de Posgrados Prof. José Pedro Barrán por el apoyo recibido en la gestión y medios técnicos para la realización.

Asimismo, queremos agradecer el apoyo de los miembros de la Comisión académica, Jorge Ayala (España); Rafael Ramón Guerrero (España), María Leonor Xavier (Portugal), Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil), Silvia Contaldo (Brasil), Joao Lupi (Brasil) y la Comisión institucional, Ignacio Pérez Constanzó (Argentina), Silvia Contaldo (Brasil), Joao Lupi (Brasil), César Ibarra (Colombia), Juan M. Campos Benítez (México) y Nicolás Moreira Alaniz (Uruguay).

El IV Coloquio ha culminado y entendemos que fue una experiencia enriquecedora y de valiosos intercambios con todos los expositores y asistentes. Queremos destacar que, en la coyuntura actual, sin las posibilidades tecnológicas que propiciaron este encuentro no hubiésemos podido realizar un evento de tal magnitud, por lo que evaluamos positivamente la decisión, un tanto intempestiva, de realizarlo mayormente en modalidad “virtual”.

¡Muchísimas gracias a todas las personas que participaron!



## Palabras de cierre

*Celina A. Lértora Mendoza*

Hemos llegado al final. Han sido dos días muy densos, sin un minuto de descanso, pero con un esfuerzo largamente compensado por los resultados. Tal como dije al comienzo y ahora se ratifica, este Coloquio es prácticamente un Congreso. Con el sistema implementado de entregar los trabajos previamente y ser evaluados antes de su inclusión en el programa, ya tenemos completo el material de las Actas con su referato, lo que permitirá que en unos dos meses tengamos la nueva publicación.

Quiero agradecer una vez más a UdelaR y a Laura y Nicolás por el trabajo realizado en estos días, en que estuvieron atentos a los más mínimos detalles organizativos. A pesar de algunos problemas de conexión (que suelen suceder, porque Internet es a veces imprevisible) todos han podido participar, ya que al estar los textos, cuando hubo algún problema conectivo, se pudo leer el trabajo.

Agradezco a todos los participantes, por sus trabajos y por su disponibilidad de presentarlos y corregirlos; a los oyentes, colegas y alumnos interesados, esperando sumar más vocaciones.

Y a todos los convoco al próximo congreso, que tendrá lugar en 2025, previa postulación y votación en Asamblea, tarea que nos ocuparé los próximos meses.

Un afectuoso saludo a todos.



# **AUTORES**



## **Autores**

### **IV Coloquio –Intercongresos– Latinoamericano de Filosofía Medieval**

#### **Abel Agüero**

Director del Instituto de Historia de la Medicina. Facultad de Ciencias Médicas, Universidad de Buenos Aires

#### **Tiago Alcóver Sala**

Graduando em Bacharelado e Licenciatura em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – IFCH/UNICAMP e bolsista de Iniciação Científica pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) com o projeto O bem e seu aspecto transcendental relacional, concluído em 2023 e orientado pelo Prof. Dr. Márcio Augusto Damín Custódio. Membro do Grupo de Pesquisa em Metafísica e Política (GPMP), coordenado pelo Prof. Dr. Márcio Augusto Damín Custódio, onde desenvolve uma pesquisa na área de história da filosofia, com ênfase em filosofia medieval, focada na doutrina medieval dos transcendentais em Tomás de Aquino.

#### **Rodrigo Álvarez Greco**

Rodrigo Álvarez Greco es licenciado en Historia por la Universidad Católica de La Plata (2020) y doctorando por la Universidad Nacional de Cuyo (2023). Se especializó en Lenguas y Cultura Clásicas en la Accademia Vivarium Novum de Roma, Italia (2013). Ha dictado clases y conferencias en distintos lugares de la Argentina. Recientemente (2024), publicó en el número 30/2 de la *Revista Española de Filosofía Medieval* el artículo “Nuevos aportes al problema del agustinismo político y los orígenes teóricos de la estatalidad moderna”. El tema de su tesis doctoral, actualmente en desarrollo, es: “El concepto del *rex et sacerdos* como clave interpretativa de la *Historia de duabus Civitatibus* de Otón de Freising”. Reside en San Rafael, Mendoza, y es padre de cinco niños pequeños.

### **Klédson Tiago Alves de Souza**

Es actualmente estudiante de doctorado en el Departamento de Filosofía, Comunicación e Información de la Universidad de Coimbra y miembro colaborador de la Unidad de Investigación Instituto de Estudios Filosóficos (IEF). Dentro de sus actividades en el IEF, su investigación se centra en el área estratégica de "Cuidado, Política y Ética". Es miembro del Núcleo de Estudios en Fenomenología, Hermenéutica y mística (NEFHEM).

### **Valentina Amorosino**

La doctora Valentina Amorosino obtuvo en 2017 su maestría en Ciencias Filosóficas en la Universidad de Palermo (Italia) con una tesis sobre Bernardo de Claraval. Desde 2018 es doctoranda en Filosofía en la Universidad de Bohemia del Sur (República Checa) con una tesis sobre la humildad y la relación hombre-Dios en Bernardo de Claraval. Entre sus publicaciones *La fatica mistica di Michele Federico Sciacca. Un travaglio che procede da lontano*, Doctor Virtualis 15/2019 y *La esperanza es una semilla guardada en el vientre. Bernardo de Claraval y los secretos del amor madre-hijo*, Vorágine 2-3/2019. Ha participado en varias conferencias internacionales en Italia, España y República Checa.

### **Jean Luis Arana Alencastre**

Licenciado y Magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Docente de Filosofía en la Universidad de Lima. Docente e investigador de la Universidad de Ciencias y Artes de América Latina y de la Universidad Tecnológica del Perú (UTP). Investigador miembro de la Sociedad para el Estudio de la Filosofía Medieval (SIEPM), de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM) y del grupo *Scholastica Colonialis* de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha realizado artículos en torno a la filosofía clásica, medieval y barroca. Editor en jefe de las revistas RCA de UCAL y Bitácora Journal de Toulouse Lautrec. Asimismo, ha participado en distintos congresos y simposios en Perú, Argentina, Brasil, Colombia y México.

### **Jorge Arbeláez Orejuela**

Filiación institucional: Universidad de la Sabana (profesor), Pontificia Universidad Javeriana (estudiante doctoral en régimen de cotutela), Universidad de Navarra (estudiante doctoral en régimen de cotutela). Como profesor, pertenezco a la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, en donde presto mis servicios tanto en el Departamento de Teología, como en el de Filosofía y en Core Currículum. Como estudiante doctoral, estudio el pensamiento de Tomás de Aquino a la luz del tema de la luz; mi tesis doctoral se titula: “Luz, ser y verdad en el pensamiento de Tomás de Aquino”. Mis intereses actuales de investigación son: el problema de la luz en la historia de la filosofía y figuras lingüísticas en metafísica, en concreto, estudio la naturaleza de la analogía y de la metáfora.

### **Julián Barenstein**

Iulianus Electrum est Professor, Licentiatus et Doctor in Philosophia ab Universitate Buenos Aires (UBA), Associatus Professor Linguae Latinae I et II, Litterarum Classicarum et Ethicae apud Universitatem Salvatori (USAL) et Adiunctus Professor Lingua et Cultura Latinae I et II apud Universitatis nationalis Sancti Martini (UNSAM). Idem operatur ut indagator apud Consilium Nationale Investigationis Scientifici et Technicae (CONICET) in topicibus Antiquitatis, Medievalis et Renascimenti Philosophiae et Cultura et Lingua Latina.

### **Gabriel Brasileiro**

Acadêmico em filosofia, Universidade Federal do Ceará (UFC), Área temática: Do século XIV à Segunda Escolástica: século XIV; Renascimento; Escolástica Americana; segunda escolástica europeia.

### **Marcone Felipe Bezerra de Lima**

Doutorando em Ciências da Religião. Mestre em filosofia - Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP - bolsista da capes). Especialista no ensino da filosofia; docência no ensino de Letras-Português; Ciências da Religião. Graduado em letras-inglês. Graduado em Teologia (FATIN). Pesquisa o Pensamento do filósofo Agostinho de Hipona (com ênfase nos conceitos de

graça, livre-arbítrio, antropologia, razão, iluminação, trindade, fé e linguagem). Participa, desde 2018, do grupo de estudos em filosofia medieval sob orientação do professor Marcos Roberto Nunes Costa. Tem interesse pelas seguintes linhas de pesquisa: patrística, hermenêutica, psicologia da educação, antropologia teológica e filosófica, epistemologia, teologia, filosofia da linguagem, ciência e filosofia da religião, história do cristianismo e da filosofia, ética, felicidade, natureza humana, conceito filosófico-teológico de mal.

**Juan José Bentancor Benitez**

Estudiante de la Licenciatura en Historia, en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

**Fernando Martín de Blassi**

Profesor Titular efectivo de Historia de la Filosofía Medieval en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) y Prof. Titular de Griego I y de Griego II en la Universidad Gabriela Mistral (Santiago de Chile). Es Doctor en Filosofía, cuya tesis sobre la metafísica de Plotino obtuvo en 2020 el premio de Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina).

**Jaime Bortz**

Escuela de Formación Continua y Departamento de Ciencias de la Salud, UNLaM. Facultad de Medicina, UBA.

**Maximiliano Calderón Gómez**

Licenciatura en filosofía en Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

**Juan Manuel Campos Benítez**

Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Puebla, Maestro en Artes por la State University of New York y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha impartido cursos de Lógica y Filosofía en México (en las universidades estatales de Puebla, Tlaxcala,

Sinaloa y Zacatecas; en universidades privadas: Universidad Iberoamericana, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Universidad de las Américas) y Bolivia (en Santa Cruz y La Paz) durante 28 años. Ha participado en congresos nacionales e internacionales: Congreso Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano, Congreso Nacional sobre la Enseñanza de la Filosofía, Congreso de la Asociación Filosófica de México, Congreso Interamericano de Filosofía, Congreso Mundial sobre el Cuadrado de Oposición, Congreso de Lógica Universalis, Congreso de Diálogo Filosófico, Congreso del Instituto de Pensamiento Iberoamericano entre otros. Ha publicado alrededor de 50 artículos en diversas revistas: *Revista Española de Filosofía Medieval*, *Analogía Filosófica*, *La lámpara de Diógenes*, *Tópicos Revista de Filosofía*. Autor de dos libros: *Ensayos de filosofía y lógica novohispana del siglo XVI* y *La traición de la abuela. Ensayos y evocaciones sobre lectura y escritura*.

### **Julio César Cárdenas**

El Profesor Julio César habla y escribe en libros en inglés, francés, portugués, italiano, catalán, árabe y latín; estudió en Latinoamérica, Medio Oriente y España tres pregrados (Filosofía, Teología islámica y Filología árabe), dos maestrías (Teología católica y Cultura islámica), actualmente es Candidato doctorado en Ciencias de las religiones en la Universidad Complutense de Madrid. [polyglottas.com](http://polyglottas.com)

### **María Cecilia Colombani**

Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular Regular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón). Ex directora de la carrera de Filosofía (Universidad de Morón). Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Codirectora del Proyecto de Investigación “Mundo Antiguo y Cultura Histórica; formas de dominación, dependencia y resistencia”. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata.

**Juliana das Neves Correa Marques**

Aluna do Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo no Brasil.

**Marcone Costa Cerqueira**

Bacharel em teologia; Licenciado em Filosofia; Licenciado em História; Licenciado em Pedagogia. Mestre em Filosofia, pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE); Doutor em Filosofia, pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com período de pesquisa na Radboud University (Holanda). É membro da *The Society for Italian Studies*. É membro da *Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval*. Pesquisador associado ao *NÉFIPO* (Núcleo de Ética e Filosofia Política da UFSC).

**Juan Cruz Montesino**

Profesor en Filosofía. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Comahue (UNCo). Inscripto al Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba (UNC).

**Rafael Cúnsulo OP**

Licenciado en Filosofía. U.N.S.T.A. Buenos Aires. Bachiller Universitario en Teología. U.C.A. Buenos Aires. Licenciado en Filosofía y Doctor en Filosofía. P.U.S.T. Roma. Profesor de UNSTA, Miembro de la RLFM.

**Valentín Davoine**

Estudiante de la Licenciatura en Letras (Udelar). Participa en el curso de Historia Medieval (FHCE-Udelar). Integra el Grupo de Estudios sobre la Iberia Medieval (GEIMed), radicado en la FHCE, y Mateando con Snorri, grupo estudiantil de estudios medievales.

**Marcio Augusto Damín**

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) desde 2010. Atualmente investiga transcendentais em Felipe Chanceler e Tomás de Aquino. Também pesquisa a influência do *Liber*

*de causis* em Tomás de Aquino, bem como trata da recepção da metafísica da escolástica e a oposição ao hilemorfismo no início da modernidade.

### **Jorge Augusto Da Silva Santos**

Professor Titular no Departamento de Filosofia da UFES. Possui bacharelado em Teologia pelo Pontifício Ateneo de S. Anselmo (Roma - Itália) (1990), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália) (1993), mestrado (1998) e doutorado (2001) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Desde 2009 sou bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível 02, do CNPq. Ex-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado/Doutorado) (2017-2021) da Universidade Federal do Espírito Santo (ES/Vitória - Brasil). Tenho experiência nas áreas de Filosofia e Teologia, com ênfase em Filosofia Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: Metafísica; Mística medieval, Fenomenologia e Hermenêutica no pensamento de Martin Heidegger.

### **Cecilia Devia**

Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras). Posdoctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Magíster en Filosofía Política y licenciada en Historia, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Sus principales temas de investigación son la violencia y el derecho de resistencia en la Baja Edad Media castellana, el pecado original y su relación con el dominio político en la obra de John Wyclif y la angelología cristiana occidental. Ha publicado cinco libros y cuenta con diversas colaboraciones en obras colectivas y revistas en medios académicos nacionales e internacionales.

### **Alfredo de J. Flores**

Doctor en Derecho y Filosofía por la Universitat de València (España). Profesor Titular de Metodología Jurídica (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, Brasil). Profesor Permanente del Programa de Posgrado stricto sensu en Derecho (Maestría y Doctorado, UFRGS). Miembro Correspondiente del Instituto de Investigaciones de

Historia del Derecho (INHIDE – Argentina). Miembro de la Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval (SBEFM).

### **Alberto García Tovar**

Tesista en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Actualmente, bajo la supervisión del doctor Alonzo Loza, desarrollo un proyecto de investigación que versa sobre la noética averroísta y el rechazo de sus principales tesis por parte de Santo Tomás de Aquino, dando como resultado la emergencia del sujeto racional del derecho y la racionalidad de la ley. A lo largo de mi trayectoria académica he participado en diferentes cursos relacionados con la filosofía medieval, tales como “Mujeres místicas del siglo XIII parte II”, impartido por el Seminario de Investigación Religiosidad y Cultura de la UNAM y los cursos “Interpretaciones al ‘De anima’ de Aristóteles” y “Aristóteles y su recepción medieval”, impartidos por el Seminario de Filosofía Medieval de la FES Acatlán.

### **Carlos Andrés Gómez Rodas**

Doctor en Filosofía y Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Pontificia Bolivariana. Es docente investigador del programa de Humanidades de la Universidad del Sinú-Elías Bechara Zainúm (Cartagena, Colombia) y pertenece al grupo de investigación GIPSINÚ. Es miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, del Centro de Estudios Clásicos y Medievales *Gonzalo Soto Posada* (CESCLAM-GSP), del Grupo de Investigación Filosofía posmetafísica y escepticismo (Universidad Tecnológica de Pereira) y del Grupo de Investigación Social Solidaridad, del cual es director.

### **Guillermo Gomila**

Licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina). Doctorando en la Universidad Nacional de Cuyo. Actualmente es profesor adjunto de las materias Metafísica y Teología Filosófica en las carreras de Filosofía y Teología del CEOP (Buenos Aires), perteneciente a la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. En el presente es parte integrante como investigador del Proyecto PIUNSTA 2023-

2025: “Precisiones sobre las nociones de voluntad natural y deliberativa entre los siglos XII y XIII”.

### **Hernán Guerrero Troncoso**

Doctor en Filosofía por la P. Università Antonianum (Roma), Magíster en Filosofía, con mención en Metafísica y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Ha sido profesor en la Universidad Católica del Maule (Talca, Chile, 2014-2022) y *visiting professor* en la P. Universidad Juan Pablo II de Cracovia (Polonia, 2022-2023). Actualmente es profesor en la Universidad Gabriela Mistral (Santiago, Chile). Ha sido investigador principal y asociado en proyectos de investigación nacionales e internacionales. Ha publicado numerosos artículos en revistas de Latinoamérica y Europa y dictado conferencias y charlas en Alemania, Brasil, Chile, Francia, Italia y Polonia. Es miembro de la SIEPM, del Centro Latinoamericano de Estudios Escotistas y Tardomedievales (CLEET) y del Towarzystwo Naukowe w Toruniu (Polonia), entre otras sociedades científicas.

### **Clemente Huneeus**

Académico en Universidad Gabriela Mistral, Estudiante de doctorado en la Universidad de los Andes (Chile), Magíster en Filosofía Universidad de los Andes (Chile), Abogado y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de (Chile).

### **César Ibarra**

Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Santo Tomás de Aquino, Especialista en Educación, Cultura y Política de la UNAD y Magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana.

### **Emanuele Lacca**

Graduado en Bachillerato y Máster en Historia de la Filosofía por la Università degli Studi di Palermo (Italia, 2009 y 2011), Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (USAL) y la Università degli Studi di Cagliari (2016), Investigador Post-Doc en Filosofía Renacentista en la Universidad de la Bohemia del Sur (2017 y 2018). Actualmente es assistant

professor de Filosofía Renacentista y Moderna y de Ética Social en la Universidad de la Bohemia del Sur (Rep. Checa).

### **Celina Lértora Mendoza**

Profesora de Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Católica Argentina, 1966. Licenciada en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Católica Argentina, 1968. Licenciada en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense, Madrid, 1974. Doctora en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Católica Argentina, 1979. Licenciada en Teología, Especialidad Sagrada Escritura, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1980. Doctora en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 1981. Doctora en Teología, Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2000. Investigadora del CONICET.

### **Alonzo Loza Baltazar**

Profesor en la FESA de la UNAM. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana con una investigación sobre la retórica sermvisual en el proyecto de conquista espiritual católica del siglo XVI novohispano según se presenta en Diego Valadés. Maestro (U. Iberoamericana) y licenciado (FFyL/UNAM) en la misma disciplina con tesis sobre Agustín de Hipona. Actualmente es investigador posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM con una investigación sobre el uso del espejo de Tezcatlipoca por parte del matemático y consejero isabelino John Dee.

### **Carlos Eduardo Maculan**

Bacharel em direito pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) campus de Passos, mestrando do programa de pós-graduação do IFCH-UNICAMP sob orientação do Prof. Doutor Márcio Augusto Damin Custódio, membro do Grupo de Pesquisa Metafísica e Política da UNICAMP, bolsista CAPES.

### **Juan Pablo Maggiotti**

Profesor de filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, con estudios de doctorado en la Universidad de Navarra y terminando un

máster en Humanidades en la Universitat Oberta de Catalunya. Sus áreas de investigación son la metafísica y la estética en el neoplatonismo medieval, en especial en Marsilio Ficino. Es docente de la Universidad de Montevideo.

### **José María Felipe Mendoza**

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Actualmente se desempeña bajo la categoría de *Investigador Asistente* en CONICET. Desde el año 2022 cursa una Maestría en historia de la ciencia y epistemología en la Universidad Nacional Tres de Febrero, Argentina. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro sobre ciencia en Tomás de Aquino y Francisco Suárez en revistas de filosofía nacionales y extranjeras. Es miembro de diferentes centros de investigación en filosofía, entre los cuales destaca la *Red latinoamericana de filosofía medieval* (RLFM).

### **Vidzu Morales Huitzil**

Maestría en Historia (BUAP) - Doctorado en Literatura Hispanoamericana (FFYL – BUAP) – Posdoctorado en Teoría y Filosofía de la Historia (ICSYH) [estancia posdoctoral en la Fundación Gustavo Bueno / Oviedo-España]. Ha sido profesor de historia, literatura, griego antiguo y latín en *Studium Angelopolitanum*, la UNACH, la BUAP, la UATX, el posgrado en Historia (Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades), el Archivo General del Estado de Puebla, la Universidad Católica de Argentina y la Biblioteca Nacional de Costa Rica. Becario por parte de la *Vicerrectoría de Investigación y Estudios De Posgrado*, la *Academia Mexicana de Ciencias*, el *CONCYTEP*, el *CONACYT*, *The British Library* y el *Proyecto FOMIX*. Condiscípulo en letras clásicas en *Vivarium Novum* (Italia) y *Caelum* (España). Miembro pleno de la *Red Latinoamericana de Filosofía Medieval* (Argentina), del Sistema Nacional de Investigadores, del *Seminario de Filosofía de la Ciencia* (*Elí de Gortari*) y del *Seminario de Investigación: Ontologías y Metafísicas Multidisciplinarias* (SIOM).

### **Nicolás Moreira Alaniz**

Es docente de Filosofía en Educación Secundaria, Profesor efectivo de Historia de la Filosofía Medieval en Formación Docente (Instituto de

Profesores Artigas) y Profesor Adjunto de Filosofía Medieval en Facultad de Humanidades (Universidad de la República, UdelaR). Magister en Filosofía (FHCE-UdelaR) y doctorando en Filosofía (UCA, Arg). Ha escrito en revistas de Filosofía de Sudamérica y España. Es integrante de AFU y SFU (Uruguay), SIEPM y RLFM.

### **Mariana Paolozzi**

Professora Doutora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-Doutorado em Filosofia realizado na Universidade de Lisboa (22/05/2022- 30/09/22 e na Universidade Federal de São Paulo (01/09/22-21/05/2023). Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Tese intitulada “*Perspectivas da vontade em Santo Agostinho*”: 2000. Bacharelado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP):1990. Autora do livro: “O movimento da alma. A invenção por Agostinho do conceito de vontade”. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

### **Matheus Pazos**

É Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas - Unicamp (2017). De modo geral, tem interesse em pesquisas relacionadas ao pensamento filosófico medieval, sobretudo nos séculos XIII e XIV. Atualmente, tem por enfoques de pesquisa a doutrina medieval dos transcendentais; teorias da cognição e seus pressupostos metafísicos.

### **Ignacio Pérez Constanzó**

Estudió Filosofía en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina) y en la Universidad de Navarra (España), con estancias de estudio en la Universitat de Barcelona (España) y en la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Alemania). Fue profesor en universidades de Argentina, España y Uruguay.

### **Maíra Pouey Bragos**

Licenciada en Filosofía (UNR) y doctoranda de Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF). Ha participado y organizado eventos académicos cuyo tema principal de interés son las observaciones astronómicas y las reflexiones filosóficas de Leonardo da Vinci.

### **Emiliano Primiterra**

Es doctorando en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Licenciado y profesor de enseñanza media y superior en filosofía, también por la Universidad de Buenos Aires. Su área de investigación es la relación del pensamiento de Las Casas con el de John Locke. Es miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM). Es titular de cátedra de la materia “Elementos de filosofía” de la Universidad de Madres (UNMa), adjunto de cátedra de la materia “Epistemología social”, de la Universidad de San Isidro, y adscripto de cátedra de “Filosofía política” de la carrera de filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

### **Walter Redmond**

Ha enseñado filosofía y materias afines en universidades en EEUU, Alemania, España, México y otros países de Latinoamérica. Sus especialidades son: la lógica y su historia, la filosofía teológica, filosofía analítica, la fenomenología temprana y la filosofía del Siglo de Oro en Iberia y Latinoamérica. Ha publicado libros y artículos sobre estos y otros tópicos en inglés, castellano, alemán y latín, y ha traducido tres libros de Edith Stein al inglés y varios textos filosóficos del período colonial latinoamericano al castellano. En su actividad docente y literaria ha deseado ubicar una filosofía perenne señalando cómo intuiciones clásicas y tradicionales se reflejan en la filosofía actual, tanto fenomenológica como analítica.

### **Beatriz Reyes Oribe**

Magister en Filosofía, Ética y Política por la U. de Barcelona, licenciada, profesora y doctoranda en Filosofía por la U. Católica Argentina. Actualmente es Profesora asociada a cargo de Historia de la Filosofía Medieval y del Departamento de Formación Humanística en la Universidad del Norte Santo

Tomás de Aquino. Es Coordinadora del Consejo de Investigación de la Facultad de Humanidades UNSTA y directora de los proyectos de investigación PIUNSTA “Voluntad natural y deliberativa en maestros de teología de París del S. XIII” 2018- 2025. Es investigadora doctoral del Programa de investigación de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval del Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras (UCA). Fue becaria doctoral de CONICET, profesora titular de Ética en la UFASTA y asociada de la misma materia en la UNSTA. Asimismo, fue profesora asociada en el departamento de Formación humanística de UFASTA; adjunta en la U. del Salvador, y la UCALP, docente en UCA y Museo social. Autora del libro *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, y de más de 20 publicaciones científicas sobre Filosofía Medieval y Filosofía del Derecho, aparecidas en España, América y Argentina.

### **Diana Elizabeth Reyes Zepeda**

Licenciada en Artes Visuales por la Universidad Juárez del Estado Durango (UJED) en México. Maestra en Ciencias y Humanidades en el área de filosofía, por la UJED, con la tesis titulada “Aristóteles y la pintura del Renacimiento italiano”. Ha realizado una estancia académica en la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuenta con una publicación en el libro de actas del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, por parte de la Editorial de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Ha participado en congresos nacionales e internacionales. Participó en seminarios de neoplatonismo moderno y de Aristóteles y su recepción medieval, impartidos por la UNAM. Sus intereses son filosofía clásica, intersección entre el arte y la filosofía, la Historia de la filosofía y la Historia del arte.

### **Estéfano Risso**

Doctorando en Filosofía Medieval por la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS, Brasil). Maestro en Historia del Derecho por el Programa de Posgrado en Derecho de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, Brasil). Miembro de la Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval (SBEFM).

### **Pablo Rojas Olmedo**

Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Rosario.) Miembro del Centro de Estudio e Investigación en Literatura y Filosofía de la Tardoantigüedad, al Medieval y el Renacimiento “Studium” (FHumyAr, UNR). Ha participado y organizado en congresos relacionados a la Filosofía Medieval y Renacentista; y ha publicado artículos en temas de filosofía política principalmente.

### **Laura Sandoval**

Magíster en Ciencias Humanas - Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República Uruguay. Cursa la maestría en Estudios Medievales en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la Especialización en Pensamiento Medieval en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA). Se desempeña como docente de Historia de la Filosofía Medieval en FHCE, Udelar.

### **Laura Alicia Soto Rangel**

Profesor UNAM Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Doctora en Filosofía por la UNAM con la tesis “Estructura de las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez”. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Maestra y Licenciada en Filosofía por la UNAM. Ha realizado estancias de investigación sobre temas dedicados a la filosofía medieval y la escuela de Salamanca en la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Actualmente es profesor de asignatura en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde ha impartido cursos de filosofía mexicana, ontología, filosofía medieval y del renacimiento, así como seminarios de investigación. Ha laborado en el Centro Nacional para la Evaluación de la Educación y en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales, de los cuales ha sido co-organizadora de Simposios en congresos de la Asociación Filosófica de México. Participa en proyectos de investigación como “Reflexiones filosóficas España-México”. Entre sus publicaciones académicas se encuentran “Poema Heroico de Diego Abad, metafísica y teología”, “Luis de Molina y Santo Tomás de

Aquino frente a la ciencia de Dios”, “Principio y causa en las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez” y “Fundamento de la definición unívoca de alma en *De anima* de Francisco Suárez”. Ha sido co-coordinadora de libros como “Nociones filosóficas y prácticas de la justicia”. Co-Coordinadora del Seminario de Filosofía Medieval de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM y Miembro de la Mesa Directiva de la AFM.

### **Estefanía Sottocorno**

Profesora y Licenciada en Filosofía por la UNMdP, Doctora en Historia por Untref/Ca’Foscari, con especialización en Ecdótica latina en el Institut des Sources Chrétiennes de Lyon. Profesora titular de Historia del Pensamiento en la Untref; Directora del proyecto de investigación Editar el Mediterráneo, radicado en el Instituto de Estudios históricos de Untref; Investigadora del Instituto de Historia Antigua y Medieval de la UBA.

### **Maykel Souza Lobo**

Mestrando em Filosofia - Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado em Licenciatura em Filosofia plena na Universidade Federal do Ceará (UFC). Foi bolsista de Iniciação Científica (PIBIC-UFC); pesquisador do projeto intitulado: A relação entre Unidade e Multiplicidade: acerca do debate ontológico na filosofia árabe sob a influência da filosofia grega. É membro do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC/CNPq). Foi bolsista do Projeto: Conversações da Filosofia com a Arte e a Ciência (UFC - PAIP).

### **Einer Tocto Oblitas**

Bachiller en Sagrada Teología por el Instituto Patristicum Augustinianum de Roma. Maestro en Psicología de la Educación: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Doctorando, tiempo completo, Filosofía Medieval, Universitat Autònoma de Barcelona-España.

### **José Antonio Valdivia Fuenzalida**

Es Doctor en Filosofía, Sorbonne Université, Francia. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

**Joao Antonio Veiga Bizerra**

Mestrando do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília-SP-Brasil. Pós Graduação (Lato sensu), Docência no Ensino Superior – Universidade de Marília (Unimar), Marília-SP-Brasil. Licenciatura em História – Universidade do Norte do Paraná (Unopar), Londrina-PR-Brasil.

**Eduardo Viglioni**

Estudiante de la Licenciatura en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.



## ÍNDICE

<b>Presentación</b>	5
<b>Apertura</b>	9
Palabras de <i>Nicolás Moreira Alanizy Laura</i> Coordinadores del Coloquio	11
Palabras de <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> . Coordinadora General de la RLFM	13
<b>Sesiones del Coloquio</b>	17
<b>Sesión Homenaje 800 años del nacimiento de Tomás de Aquino</b>	19
La participación como horizonte de la predicación metafísica de Dios en el pensamiento de Tomás de Aquino <i>Jorge Arbeláez Orejuela</i>	21
Vínculos epistémicos entre la gnoseología de Tomás de Aquino y la teoría de la significación negativa saussureana <i>Laura Sandoval</i>	31
La inteligencia y la voluntad en el desarrollo dinámico del <i>libero arbitrio</i> en Santo Tomás <i>Rafael Cúnsulo</i>	41
<i>Status quaestionis</i> sobre la influencia y la recepción doctrinales de la filosofía platónica en la obra de Tomás de Aquino <i>Fernando Martín de Blassi</i>	53
Breve análisis sobre el tacto en el <i>Comentario a De anima</i> de Tomás de Aquino <i>Laura Alicia Soto Rangel</i>	63
Sobre la simplicidad divina y la teología del ser perfecto <i>Clemente Huneeus</i>	77

La paz en Santo Tomás de Aquino: Una luz para el mundo político contemporáneo	89
<i>Carlos Andrés Gómez Rodas</i>	
Actualidad del <i>De Magistro</i> de Tomás de Aquino	101
<i>César O. Ibarra</i>	
<b>Mesas temáticas</b>	113
<b>Mesa Historia de la Ciencia</b>	115
Notas sobre las fuentes del conocimiento farmacológico de Maimónides (1138-1204)	117
<i>Jaime Bortz</i>	
Un proyecto de regla monástica femenina en el siglo XII. Análisis médico y social de la <i>carta sexta</i> de Eloísa a Abelardo	125
<i>Abel Agüero</i>	
Dos modelos de análisis para la interpretación del tiempo de Leonardo da Vinci	139
<i>Pablo Rojas Olmedo; Maira Pouey Bragos</i>	
<b>Mesa Scholastica colonialis</b>	155
Analogía y suposición en Tomás de Mercado y Alonso de la Veracruz	157
<i>Juan Manuel Campos Benitez</i>	
El “ <i>mutuum obsequium</i> ” en Fray Alonso de la Veracruz	167
<i>Jorge Medina Delgadillo</i>	
Consideraciones sobre la naturaleza y origen del indio según José de Acosta	187
<i>Nicolás Moreira Alaniz</i>	
Mateo de Mimbela sobre la incomprehensibilidad divina	201
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
<b>Mesa Doutrinas medievais dos transcendentais</b>	215
Atributos divinos e transcendentais em Tomás de Aquino	217
<i>Matheus Pazos</i>	

A distinção entre <i>appropriatur</i> e <i>communiter</i> na pregação dos termos transcendentais <i>Marcio Augusto Damín</i>	229
As primeiras concepções do intelecto: de Rolando de Cremona a Tomás de Aquino <i>Carlos Eduardo Maculan</i>	239
Sobre o que é primeiro na ordem cognitiva e da influência de Avicena <i>Tiago Alcóver Sala</i>	249
<b>Sessio Latina Agitata</b>	259
Methodi electionum Raimundi Lulli <i>Julián Barenstein</i>	261
Hunain ben Ishaq (هناين بن إصحاق) secundum arabici fontes medii aevi <i>Julio César Cárdenas Arenas</i>	269
De quidditate Dei in prima parte libri, qui <i>Summa adversus Gentiles</i> nominatus, Divi Thomae Aquinatis <i>Vidzu Morales Huitzil</i>	283
Brevis meditatio de praedicatione scholastica et fregeana <i>Walter Redmond</i>	289
<b>Ponencias Individuales</b>	297
Cielo y tierra se espejan: el papel de los ángeles en la guerra cósmica y su correlato terrenal según John Wyclif <i>Cecilia Devia</i>	299
El <i>locus hereticorum</i> : profanación, desarraigo y captura <i>Alonzo Loza Baltazar</i>	313
Algunas notas sobre las voluntades de Cristo en los comienzos del s. XIII <i>Beatriz Reyes Oribe</i>	325

Cícero e Agostinho na República de Florença. Aproximações e distensões entre o republicanismo de Coluccio Salutati e Niccolò Machiavelli	339
<i>Marcone Costa Cerqueira</i>	
Arquetipos ejemplares e inspiración: perspectivas para la recepción cristiana del creacionismo filónico	
<i>Juan Pablo Maggiotti</i>	353
Sobre a noção de sociedade universal e suas metamorfoses	
<i>Mariana Paolozzi</i>	365
O Palácio da Memória no Livro X das <i>Confissões</i> de Santo Agostinho	
<i>João Antonio Veiga Bizerra</i>	377
O Tratado do Tempo em Santo Agostinho	
<i>Juliana das Neves Correa Marques</i>	389
Poética y filosofía en Agustín de Hipona: la influencia de Virgilio	
<i>Jean Luis Arana Alencastre</i>	401
Vicente de Beauvais y las definiciones de la filosofía.	
Una aproximación a su historia	
<i>José María Felipe Mendoza</i>	413
¿Hay una ética de la creencia en la filosofía medieval?	
El problema de la fe en Pedro Olivi	
<i>José Antonio Valdivia Fuenzalida</i>	425
Un caso complejo de transmisión y atribución: los <i>Statuta ecclesiae antiqua</i>	
<i>Estefanía Sottocorno</i>	439
Otón de Freising y su preponderancia en la recepción y difusión del aristotelismo en el ámbito germano meridional durante el siglo XII	
<i>Rodrigo Álvarez Greco</i>	453
Ética y metafísica. De Filón de Alejandría a San Agustín.	
La intersección antropológica en torno al cuidado de sí	
<i>María Cecilia Colombani</i>	467
<i>Numerus veritatis index</i> en San Agustín	
<i>Einer Tocto Oblitas</i>	477

El problema del amor al prójimo en San Agustín: una lectura desde Hannah Arendt <i>Juan Cruz Montesino</i>	468
A hermenêutica das tipologias de Adão e Melquisedec no texto ii, xxviii, 33 da obra <i>De Gratia Christi et de Peccato Originali</i> de santo Agostinho <i>Marcone Felipe Bezerra de Lima</i>	501
Una ética de <i>Las Conjecturas</i> en Nicolás De Cusa <i>Klédson Tiago Alves de Souza</i>	513
Bernardo e Pascal. La vicinanza del pensare <i>Valentina Amorosino</i>	525
A noção de notitia evidens como demarcação entre notitia intuitiva e notitia abstractiva na primeira questão do Prologus da <i>Ordinatio</i> de Guilherme de Ockham. Contribuição para a problemática do assentimento a uma proposição a partir do conhecimento intuitivo <i>Jorge Augusto da Silva Santos</i>	535
Democrazia e società nel <i>De Regno ad Regem Cypri</i> <i>Emanuele Lacca</i>	549
Os nomes divinos na metafísica: uma visitação crítica à analogia dos nomes em Caetano <i>Gabriel Brasileiro</i>	559
El Derecho de Gentes en Santo Tomás de Aquino y su recepción en Francisco de Vitoria <i>Guillermo Gomila</i>	571
El concepto de “pueblo” en Bartolomé de Las Casas <i>Emiliano Primiterra</i>	585
El vínculo entre el juez y la pena legal en la Escolástica Ibérica del siglo XVII: El Curso Salmanticense Carmelitano <i>Estéfano Risso - Alfredo de J. Flores</i>	597
Elementos filónicos en el tratamiento de los sueños en <i>De anima</i> de Tertuliano <i>Ignacio Pérez Constanzó</i>	609
Filosofia e Religião na perspectiva de Al-Fārābī <i>Maykel Souza Lobo</i>	619

La ley universal entre razón (العقل) y la tradición (النقل) en la <i>Falsafah</i> , según Ibn Taymīyah <i>Julio César Cárdenas Arenas</i>	631
Leonardo da Vinci y Avicena: intertextualidad y paralelismo en sus filosofías de la mente <i>Diana Elizabeth Reyes Zepeda</i>	647
<i>Nisi fuerit intellectum quod significatur per verbum</i> . Vestigios platónicos en la determinación aviceniana de las primeras nociones del intelecto <i>Hernán Guerrero Troncoso</i>	659
<b>Ponencias de alumnos avanzados</b>	673
La Trinidad y la naturaleza divina de Jesús en la <i>Summa totius haeresis sarracenorum</i> de Pedro el Venerable <i>Juan José Bentancor Benitez</i>	675
<i>Locutio Angelica</i> desde el proceso comunicativo en la obra de Tomás de Aquino <i>Eduardo Viglioni</i>	685
Comunicación, analogía y la (no) presencia de la ideología en Tomás de Aquino y Manuel Asensi Pérez <i>Valentín Davoine</i>	701
Averroes, o sobre el pensar como copulación <i>Alberto García Tovar</i>	711
El arca mística y el problema de la concupiscencia desde Hugo de San Víctor <i>Maximiliano Calderón Gómez</i>	721
<b>Presentación de Libros</b>	731
<i>Actas de XIX Congreso de la RLFM 2023</i> <i>Nicolás Moreira Alaniz - Laura Sandoval</i>	733
<i>Newton en el Río de la Plata</i> de C.A. Lértora Mendoza <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	741

<b>Homenaje a Laura Corso de Estrada</b>	745
Palabras de Susana B. Violante	749
Palabras de Olga Larre	753
Palabras de Pedro Mantas	757
Oración, por Fr. Rafael Cúnsulo OP	759
Texto de Laura Corso	761
<b>Acto de Clausura</b>	771
Palabras de <i>Nicolás Moreira Alaniz</i> Coordinador del Coloquio	773
Palabras de <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> , Coordinadora General de la RLFM	775
<b>Los autores</b>	777

RLFM - IV COLOQUIO –INTERCONGRESOS– LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

